

## A Relação entre o Não Ser como Negativo e o Não Ser como Falso no *Sofista* de Platão

Embora o próprio Platão pareça referir-se às vezes à tese da impossibilidade do falso como uma tese única,<sup>2</sup> é fora de dúvida que se trata de várias teses distintas, se considerarmos não somente a formulação da tese —“o falso é impossível”— mas se levarmos em conta também o tipo de falso cuja possibilidade é negada —falso na coisa, na opinião, na palavra, na ação— e os argumentos que sustentam a tese. Aliás, o próprio texto platônico nos apresenta, perfeitamente marcadas, várias teses diferentes sobre a impossibilidade do falso. Só no *Teeteto*, eu contaria três:

A primeira tese aparece na discussão da que é considerada a primeira definição de ciência apresentada por Teeteto, a ciência é sensação (*Teet.* 151d ss.). De fato, a definição de ciência como sensação, que Sócrates associa a Protágoras, implica uma tese sobre a impossibilidade do falso sustentada por uma visão heraclítica da realidade, que, pelo menos na reconstituição feita por Platão, termina por afirmar que os *φαινόμενα* não são *φαινόμενα* de *ὄντα*, quer dizer, não são representações de coisas que teriam uma natureza própria independente dessas representações; os *φαινόμενα* são tudo o que há, isto é, os *φαινόμενα* são os próprios *ὄντα*; a consequência é a famosa tese de que o homem é medida de todas as coisas: que tudo é, para cada um, aquilo que lhe parece, e pois que todo parecer é verdadeiro.

Duas teses distintas não só dessa primeira mas também entre si, segundo creio, aparecem na discussão da segunda definição de ciência —ciência é opi-

---

1 Departamento de Filosofia da PUC-Rio; Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga da PUC-Rio.

2 Em *Eut.* 286c, a tese da impossibilidade da contradição, mencionada por Dionísodoro, é assimilada à tese da impossibilidade do falso, e atribuída a Protágoras e a outros “ainda mais antigos” (identificados pelos comentaristas com Parmênides e seus seguidores) não se fazendo menção de diferenças de formulação.

nião verdadeira. (*Teet.* 187b ss) Aqui, a impossibilidade do falso não aparece como consequência necessária de uma certa concepção do real; a possibilidade do falso é seriamente questionada por razões bem diferentes, num outro contexto. A primeira definição de Teeteto —ciência é sensação—, associada à tese do homem-medida de Protágoras, já havia sido refutada; Sócrates já havia feito Teeteto entender que ciência e sensação são coisas diferentes, que a ciência só poderia consistir “no ato, seja qual for o nome que tenha, pelo qual a alma se aplica, ela mesma por si mesma, ao estudo dos seres” (*Teet.* 187a), ato a que Teeteto chama julgar (δοξάζειν). Em sua segunda tentativa de definição, Teeteto define a ἐπιστήμη como um julgamento, uma opinião (*doxa*), desde que verdadeira.

Dizer que (a ciência) seja toda espécie de opinião, Sócrates, é impossível, uma vez que há também uma opinião falsa; mas é possível que a opinião verdadeira seja ciência, e ponhamos que seja essa minha resposta. (*Teet.* 187b)

O problema implicado nessa resposta é erguido pelo próprio Sócrates. Se só a opinião verdadeira é ciência, mas existe também a opinião falsa, é preciso saber em que consiste esta última, a falsa, e de que maneira ela se dá. Ora, Sócrates se reconhece em difícil aporia, em relação a si mesmo e em relação aos outros, sem saber dizer o que afinal é esse estado (πράθος) e como ele pode acontecer. (*Teet.* 187d).

Toda a discussão que se segue consiste em sucessivas abordagens (podem-se enumerar quatro) para tentar entender como a opinião falsa acontece. Dessas abordagens, três parecem ser versões de um mesmo gênero de explicação, que tenta entender a opinião falsa como ἄλλοδοξία (tomar uma coisa por outra); poder-se-ia dizer que são tentativas de montar um mecanismo psicológico satisfatório que dê conta dessa coisa estranha que é tomar uma coisa por outra. Estranha porque não se admite que se possa tomar o que se conhece pelo que não se conhece, pois isso equivaleria a admitir que não se conhece o que se conhece, isto é, que a mesma coisa é conhecida e não conhecida. Nenhuma das tentativas consegue resolver o paradoxo.

Uma das abordagens, entretanto, a segunda (188d-189c), parece ser de um gênero diferente, uma vez que a questão aí levantada remete diretamente a uma dificuldade que não é de ordem psicológica, mas, diria, ontológica: é a abordagem que tenta entender a opinião falsa como “opinar coisas que não são” (τὰ μὴ ὄντα δοξάζειν). Ora, as “coisas que não são” não são. Como podem então estar presentes numa opinião?

Resumindo, as três teses que aparecem no *Teeteto* sobre a impossibilidade do falso seriam:

1. a opinião falsa é impossível, porque, sendo a realidade toda constituída apenas de φαινόμενα, não há ὄντα diferentes de φαινόμενα: tudo o que parece é necessariamente aquilo que é, todos os pareceres são verdadeiros;

2. a opinião falsa parece ser impossível, uma vez que não se consegue encontrar para sua formação uma explicação que não leve a paradoxos insolúveis;

3. a opinião falsa é impossível porque opinar falso é opinar “coisas que não são” e “coisas que não são” não são e portanto não podem estar presentes numa opinião.

A essas três teses sobre a impossibilidade da opinião falsa correspondem teses paralelas sobre a impossibilidade do discurso falso, tomando-se o discurso, como faz constantemente Platão, como a simples vocalização da *doxa*.<sup>3</sup> Mas é importante notar que é sob a terceira forma mencionada que a tese da impossibilidade do falso aparecerá no *Sofista*. Note-se ainda que, nessa formulação, e somente nessa, o discurso ganha uma independência em relação à opinião, que não tem nas outras duas. Nas duas primeiras formulações, quando se passa da impossibilidade da opinião falsa para a impossibilidade do discurso falso, está-se necessariamente subentendendo o discurso que é a expressão vocal da opinião que efetivamente se tem e que o sofista argumenta que não pode ser falsa. Na terceira formulação, a possibilidade de falsidade no discurso pode ser referida ao próprio discurso, à sua realidade mesma de discurso. É claro que ele sempre será a expressão de uma opinião possível, mas é à realidade dele de discurso que o sofista vai se apegar, uma realidade que independe inteiramente de que ele seja a expressão da opinião tida efetivamente por alguém. Em outras palavras: o que está em jogo não é a impossibilidade da formação de uma opinião falsa; o que se vai argüir é que o discurso não pode ser falso; e, embora não seja dito explicitamente, podemos acrescentar que a tese sofística em jogo no *Sofista* é a de que o discurso não pode ser falso, ainda que não corresponda a uma opinião efetiva de alguém.<sup>4</sup>

Isso é importante que se diga, porque o *Sofista* é um texto altamente

<sup>3</sup> Cf. *Sofista* 263e.

<sup>4</sup> É curioso notar que essa abordagem é próxima da tese da impossibilidade do falso tal qual aparece no *Eutidemo*, que é, provavelmente, o primeiro texto platônico onde a questão aparece.

freqüentado por filósofos da linguagem e tem dado origem, nos últimos anos, a uma impressionante produção de comentários —sob forma sobretudo de artigos nos periódicos especializados— eixados sobre as questões de linguagem de que trata esse diálogo, e com uma abordagem que alguns —erroneamente, acredito— consideram específica dos filósofos analíticos. Esse fato é compreendido por muitos como uma apropriação de Platão pela filosofia analítica, e mesmo como a tentativa de redução do pensamento platônico a uma reflexão sobre questões de linguagem. A consequência é uma rejeição às vezes radical a esse tipo de abordagem do *Sofista*.

Ora, sem querer absolutamente reduzir Platão a questões de linguagem, diria —e isso, incidentalmente, vale também para Aristóteles— que a linguagem foi sim uma das preocupações importantes desses filósofos e que há textos em que se trata claramente disso: do discurso, da relação do discurso e das palavras com as coisas, das formas a que o discurso deve obedecer para cumprir o papel de veicular realidades (seja lá qual for a natureza dessa). E quando Platão, Aristóteles, ou seja quem for, estiver falando disso, a abordagem “analítica” é, no meu entender, a mais adequada, senão a única adequada, para entender o que se passa nos textos.

É exatamente o caso da questão que vou abordar no *Sofista* de Platão, sem pretender absolutamente reduzir, seja Platão seja o texto do *Sofista*, a questões de linguagem. Aos críticos acima referidos diria que concordo inteiramente com eles: Platão não pode ser “reduzido” a um filósofo analítico. Mas, devo acrescentar, segundo meu parecer, em muitos textos —não somente no *Sofista*— é decididamente filosofia analítica o que faz Platão.

A esse propósito, devo ainda acrescentar que me sinto extremamente agradecida a Platão por ter dado os exemplos que deu de discurso verdadeiro e de discurso falso (“Teeteto está sentado”, “Teeteto voa”): não há ambigüidades; são discursos banais, sobre alguém que está ali, ele mesmo, aquele com quem fala o Estrangeiro, Teeteto, que está sentado e que nenhum leitor, por distante que esteja, possa achar que está voando. O que Platão visa, na passagem que termina com a análise desses discursos, é tão somente examinar as condições em que o discurso —qualquer discurso assertivo, acrescentaria— é verdadeiro ou falso, como ele se liga àquilo de que ele fala, como ele pode ser discurso sobre algo, ainda que não diga a realidade-como-ela-é daquilo de que ele fala.

Note-se que não vou aqui remontar todo o texto do *Sofista*, nem mesmo sua parte considerada central, que começa com a introdução da dis-

cussão sobre o não-ser (*Sof.* 236e ss.). Basta dizer que Platão, numa das várias definições em que tenta capturar o sofista, pensa ter encontrado a natureza dele, afirmando-o como um produtor de discursos falsos; mas produzir discursos falsos (τὰ μὴ ὄντα λέγειν) é impossível, segundo o argumento sofista que, nesta versão, se apóia em Parmênides: dizer coisas falsas é dizer “coisas que não são” e “coisas que não são” não são, como podem então ser ditas? A fim de poder continuar a acusar o sofista de produtor de discursos falsos, Platão vê-se obrigado a cometer um parricídio, isto é, refutar Parmênides: provar, contra ele, que o não ser, de certa forma, é; é a condição de ele poder aparecer no discurso. A análise do Estrangeiro leva à descoberta do não ser como *outro*. Isto é, a descoberta de Platão é que o *não ser* não é o contrário do ser (o não ser que não é nada, ele concorda com Parmênides, não é absolutamente e não pode ser dito nem pensado), ele é apenas um *outro* ser. Quando se afirma de algo que ele não é X, quer-se dizer não que ele não é (nada), mas que ele é *outro* que X. E assim, o Estrangeiro pensa ter encontrado a natureza do não ser: ele é *outro* que um certo ser.

Ora, essa descoberta do Estrangeiro, estão todos os comentadores de acordo, significa sem dúvida que o não ser pode aparecer no discurso como a frase negativa verdadeira. E isso, note-se, já é alguma coisa, uma vez que a interdição parmenídica de dizer o não ser era também uma interdição do negativo (o negativo não é significativo, uma vez que o discurso diz o ser e não há ser negativo). Mas Platão não quer apenas provar a possibilidade do discurso negativo verdadeiro: ele quer provar a possibilidade do discurso falso, seja afirmativo ou negativo, isto é, ele quer provar a possibilidade do não-ser como falso. E é essa uma das questões cruciais do *Sofista*. Como se dá essa passagem do não-ser como negativo, que o Estrangeiro demonstrou engenhosamente (com aceitação até mesmo do sofista) para o não-ser como falso? A passagem não é absolutamente óbvia e muitos comentadores negam que Platão tenha conseguido fazê-la. Isto é, argumentam que, baseando-se na ambiguidade de μὴ ὄν, Platão, tendo provado a existência do μὴ ὄν como negativo (*outro*), prossegue como se tivesse provado, *ipso facto*, a possibilidade do μὴ ὄν como falso.

Mas a maior parte dos comentadores tenta entender como se dá essa passagem, isto é, como a possibilidade do falso se articula com a noção do *outro*.

A interpretação de Cornford, como a respeito de muitos outros pontos do *Sofista* e também do *Teeteto*, é clássica: ao analisar os exemplos de Pla-

tão de *logos* verdadeiro —“Teeteto está sentado”— e de *logos* falso —“Teeteto voa”— afirma Cornford que o erro do segundo *logos* acontece porque, ao invés de aquele que fala pegar *estar sentado*, que é de Teeteto, pega *voar*, que é *outro* que *estar sentado* e é *voar* que ele atribui a Teeteto. Isso pode ser feito porque isso que não é de Teeteto —*voar*— é entretanto real, uma vez que é uma Forma:

Voar é uma coisa que realmente é, e é diferente de uma outra coisa que realmente é, a saber, Estar Sentado. Ambas as Formas são reais.<sup>5</sup>

Na interpretação de Cornford, é extremamente importante que os predicados (o que se atribui ao sujeito) tenham por referentes Formas platônicas no sentido próprio da palavra (Formas em si, com realidade independente da existência do sensível). Isso deve-se sobretudo a sua interpretação sobre condições de significação do discurso. (Para Cornford, a *συμπλοκή τῶν εἰδῶν*, da qual Platão diz que nasce o discurso, significa a presença necessária de pelo menos uma Forma (como referente) no discurso, como condição de sua possibilidade). No caso do discurso falso, a referência à Forma é a única maneira de aparecer no discurso, significativamente, algo que não está absolutamente no sensível (como o voa de “Teeteto voa”).

Numa variante da interpretação Cornford, como a de R. S. Bluck, essa referência a uma Forma em si não é absolutamente importante:

(...) ‘voar’, embora diferente de ‘estar sentado’, é, ainda assim, uma coisa-que-é. Isso não quer dizer que o que está aqui representado é, em algum sentido, uma Forma; não nos é dito que isso é uma entidade transcendental, ou que é simplesmente um conceito; não estamos interessados, nesse *argumentum ad sophistas*, com Formas. É simplesmente uma ‘coisa’ com a qual nos deparamos às vezes, como quando vemos pássaros a voar.<sup>6</sup>

Note-se que para explicar o mecanismo do falso, isso não muda muito. Num e noutro caso, (Cornford ou Bluck) há três elementos que é necessário levar em conta para explicar o mecanismo do *logos* falso:

5 F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, London & Henley, 1952, p. 316.

6 “False Statement in the Sophist”, em *Journal of Hellenic Studies* 77, Parte 2, 1957, p.184.

1. S — o sujeito;
2. X — uma coisa que é verdadeiramente de S (predicado afirmativo verdadeiro);
3. Y — uma coisa (determinada) outra que X, que é atribuída a S.

Antes de prosseguir, é necessário um esclarecimento sobre o que está se entendendo por *uma coisa outra que X*, uma vez que há variações na maneira de entender o que Platão denomina por *não-X*, ou o *outro que X*. Para Cornford, trata-se apenas de um nome coletivo dado ao conjunto de todas as outras Formas outras que X:

O “não-Belo” evidentemente significa “aquilo que é diferente do Belo” ---um nome coletivo para todas as Formas que há, outras que o Belo mesmo.<sup>7</sup>

Cornford nega, com razão acredito, que esses conjuntos sejam Formas negativas. Com efeito, a noção de Forma negativa é extremamente problemática, uma vez que Platão, com a Forma, parece ter em vista algo incompatível com a indeterminação. Cornford cita, muito a propósito *Político*:

No *Político* (262b ss.) é assinalado que (...) termos negativos como “Bárbaro” (não-Grego), embora tenham um nome, não têm uma Forma que poderia ser subdividida (...). Assim, o “não-Belo” é não uma Forma, mas um grupo de Formas, descrito negativamente, que é uma parte do Real.

Mas, entender esse tipo de conjunto (*outro-que-X*) como constituído de todas as Formas outras que X, acarreta sérios paradoxos. Para ater-me, por enquanto, apenas às dificuldades com as proposições afirmativas (uma vez que esse tipo de explicação do falso, como veremos, não fornece nenhuma explicação adequada da frase negativa, da qual parece não tomar conhecimento): se se afirma que, no caso de S ser (verdadeiramente) X, o falso consiste em dizer que S é *outro-que-X*, entendendo-se por *outro-que-X* qualquer Forma que não seja X, S não poderá receber nenhuma outra atribuição verdadeira além de X, o que certamente é absurdo. Para evitar esse paradoxo, permito-me corrigir a posição de Cornford sobre a natureza do *outro*, uma vez que minha preocupação aqui não é a refutação específica

7 F. M. Cornford, *op. cit.*, 1952, p. 293.

de Cornford, mas a de um tipo de explicação sobre o falso que afirma que ele consiste em tomar uma coisa em vez de outra para atribuí-la a algo. Recorro assim a uma interpretação de K. M. Sayre sobre a constituição dos conjuntos não-*X*. Para ele, não-*X* é constituído não por todas as Formas outras que *X*, indiscriminadamente, mas pelas Formas outras que *X* dentro de um conjunto ao qual pertence também a Forma *X*, sendo as Formas desse conjunto exaustivas de uma certa modalidade, e estando relacionadas entre si de tal maneira que só uma delas pode ser atribuída a um indivíduo: não-*X* é pois o conjunto (e cada uma) das Formas outras que *X* de um conjunto exaustivo e exclusivo ao qual pertence *X*.

A interpretação costumeira de ἕτερος é simplesmente a do outro ou do diferente. Segundo essa interpretação, a Forma não-*A* consta de todas as Formas diferentes de *A* indiscriminadamente. Mas ἕτερος pode também significar “outro” no sentido de “um ou o outro” (ou “este, aquele, ou o outro”), onde as alternativas (possivelmente várias) são tidas como exclusivas e coletivamente exaustivas (...). A consequência inevitável, como vejo, é que os comentadores têm-se enganado ao interpretar “o que não é” como constando de “Formas negativas”, cada uma das quais inclui todas as Formas diferentes de um determinado existente. A “Forma negativa” não-*A* inclui não todas as Formas simplesmente diferentes de *A*, mas antes todas as Formas relacionadas com *A* de tal maneira que, juntas, elas constituem um conjunto exclusivo e exaustivo. A Forma não-Sentado, por exemplo, consta de Andar, Correr, Saltar, Estar de pé, Estar Deitado, assim por diante, das quais uma (mas apenas uma) deve aplicar-se a qualquer indivíduo que não está de fato sentado, mas nenhuma das quais pode aplicar-se a um indivíduo sentado.<sup>8</sup>

Em seu artigo, Sayre está preocupado com a questão de “paridade de condições de verdade” entre proposições afirmativas e negativas, e, embora entenda não-*X* à sua maneira, esse não-*X* é para ele uma Forma, uma Forma negativa, que garante a verdade de “*S* não é *X*”, (participação de *S* em não-*X*) no mesmo modelo da verdade de “*S* é *X*” (participação de *S* em *X*).

Mas essa noção de Forma negativa creio que deve ser rejeitada; aliás, no mecanismo que proponho para a explicação do falso, será automa-

8 K. M. Sayre, “Sophist 263B Revisited”, em *Mind* 85, 1976, (581-586), pp. 584-585.

ticamente resolvida, sem recurso à noção de Forma negativa, essa questão de paridade de condições de verdade de que fala Sayre.

Em resumo, na compreensão do que seja *não-X* ou o *outro-que-X*, estou aceitando parte da interpretação Cornford e parte da interpretação Sayre. Com Cornford, aceito que o conjunto *não-X* não constitui uma Forma negativa, sendo apenas um nome coletivo de um grupo de Formas, mas rejeito a extensão infinita que ele dá ao conjunto (todas as Formas outras que X); de Sayre, aceito a extensão que ele atribui ao conjunto (todas as Formas outras que X, de um conjunto limitado a que pertence X) mas rejeito que se trate de uma Forma negativa, como ele propõe.

Assim, no esquema acima, estou entendendo *outro que X* como um o nome coletivo das coisas outras que X (ou cada uma delas) dentro de um conjunto exaustivo e exclusivo a que pertence X; *uma coisa outra que X* é um elemento determinado desse conjunto. Feito esse esclarecimento, afirmaria que, para um tipo de explicação do falso como a de Cornford, aquilo que se pode dizer afirmativamente e veridicamente de S (dentro os elementos do mesmo conjunto de Y, que é efetivamente dito mas sem verdade) é sempre implicado na explicação do mecanismo do falso. O discurso falso é aquele que diz, de S, *Y-que-é-outro-que-X*, quando seria preciso dizer X.

Seja por exemplo um quadro verde do qual se diz: “o quadro é vermelho”. Segundo essa explicação, o verde, que é do quadro, está necessariamente implicado para explicar por que é falsa a proposição “o quadro é vermelho”: ela é falsa porque em vez de afirmar do quadro que ele é verde, ela afirma que ele é vermelho, que é outro que verde. No exemplo de Platão, tal como analisado por Cornford, *está sentado*, que é de Teeteto, é necessariamente implicado para explicar porque é falsa a proposição “Teeteto voa”.

Num e noutro exemplo, não se faz economia de X, quer dizer, não se explica o falso como uma troca de *não-Y* (no caso, *não-vermelho* ou *não voando*) por Y (no caso, *vermelho*, *voando*), mas sempre como uma troca de X (*verde*, *sentado*) por *Y-que-é-outro-que-X* (*vermelho*, *que é outro que verde*; *voando*, *que é outro que sentado*).

Cornford chega a aproximar 263d de *Teet.* 199a:

Finalmente, o discurso falso é definido como uma combinação de verbos e nomes que declaram sobre o sujeito “o que é diferente como o mesmo ou o que não é como o que é”. Essa expressão um tanto obscura parece pretender

evocar a concepção de falso julgamento no *Teeteto* como uma espécie de julgamento equívocado (*misjudgement*) —tomar uma coisa por uma outra.<sup>9</sup>

Isso é significativo, uma vez que o texto do *Teeteto* não deixa dúvidas sobre o fato de o falso acontecer por ἀλλοδοξία, troca de uma coisa (determinada) por outra (também determinada). Isso significa também que, ao contrário do que afirmei no início, para Cornford, a tese sobre o falso no discurso do *Sofista* é paralela a uma tese sobre formação de opinião falsa, entendida como ἀλλοδοξία. Lembremos que nesse texto, Platão tenta, por meio de uma metáfora que faz da alma um viveiro onde se colocam pássaros-conhecimentos, encontrar um mecanismo que lhe permita explicar o julgamento falso sem cair no paradoxo de pensar “algo que não se conhece”. Na alma viveiro só existem “conhecimentos” e no ato de julgamento só se opera com conhecimentos (não existem pássaros-não-conhecimentos). Mas, no julgamento falso, posso trocar um conhecimento por outro, Conheço tanto o 11 quanto o 12. Mas ao julgar 5 mais 7, indo à caça do 12, posso, por engano, apanhar o 11, que também conheço. O paradoxo de tomar algo que não conheço é assim evitado, pois tomo algo que conheço por outro algo que também conheço. (Evito um paradoxo para cair em outro, mas isso não nos interessa discutir aqui).

Uma das consequências de tal explicação é que o discurso falso negativo fica sem explicação conveniente, uma vez que para explicar uma proposição negativa falsa (seja “S não é X”), no modelo da explicação da proposição falsa afirmativa, eu teria que afirmar que o falso se dá porque, em vez de tomar X que é de S, eu tomei não-X para atribuir a S. Não-X teria então de ser entendido como algo determinado, e pois, na interpretação Cornford, uma Forma. Seria assim uma Forma negativa, cuja existência é negada por Cornford.

Em outras palavras: o mecanismo de falso ora analisado não contempla a proposição negativa. A esse respeito, é significativo que Cornford aproxime a passagem de *Sof.* 263d de *Teet.* 199a. Pois, nesta última passagem, é evidente que Platão não trabalha com negativos na sua alma-viveiro. Imagino que colocar todos os conhecimentos negativos dentro do viveiro seria um trabalho de aquisição de conhecimentos impossível, porque infinito. Ademais, isso entulharia o viveiro de uma maneira insuportável. Imagine-se ter na alma, pron-

---

9 *Op. cit.*, p. 317.

tos para o uso, todos os conhecimentos do que uma coisa não é! Em todo caso, no mecanismo do julgamento falso explicado em *Teet.* 199a ss., aproximado por Cornford da explicação dada no *Sofista*, não se trata jamais de tomar uma gama de negativos (não-X) em vez de uma coisa específica, que não é o X que é preciso tomar. Trata-se, no exemplo de Platão (encontrar a soma de 5 mais 7), de tomar o 11 em vez do 12. Não há explicação —mesmo de um julgamento verdadeiro— por meio da tomada de um conhecimento não-12. O jogo se faz sempre com determinações específicas: aquela que é o caso, quando o julgamento é verdadeiro, um outra que não essa, no caso do julgamento falso.

Um outro aspecto significativo dessa imagem é o que já foi apontado: que é preciso de alguma maneira conhecer a determinação positiva que é do sujeito, para explicar por que o julgamento é falso. É preciso saber que é X que se aplica a S, para que eu possa explicar como é falso o *logos* que diz de S que ele é Y.

Ora, é este último aspecto que me parece particularmente desajeitado na explicação por ἀλλοδοξία. Tudo se passa como se, de alguma forma, eu visasse aquilo que é (coisa específica) de meu sujeito, e, como por acidente, se não deliberadamente, tomasse uma outra coisa que não essa e a atribuisse a ele.

Isso talvez seja um mecanismo conveniente para explicar certos casos de falso —a mentira pura e simples, ou o falso deliberado, dado como exemplo de falso, onde ele aparece de maneira patente, pois justamente todo o mundo sabe como é a coisa, e pode mesmo vê-la. Seria o caso, por exemplo, de um professor que, explicando o mecanismo do falso no *Sofista*, segundo esse modelo, dissesse a seus alunos que vêem um quadro verde: “eis um exemplo de *logos* falso: “o quadro é vermelho”. Vêem o que fiz, não é? Em vez de pegar o *verde* ---e vocês vêem que o quadro é verde—, eu tomei o *vermelho*, que é *outro que o verde*, e o afirmei do quadro.”

Essa explicação é certamente razoável —para esse caso.

A mesma coisa se passa, infelizmente, com o exemplo de Platão. Ao próprio Teeteto, que está sentado, e muito consciente desse fato, o Estrangeiro diz (paráfraseio): “*Teeteto voa*. Eis um exemplo de *logos* falso, não é, Teeteto?” E alguns comentadores vão afirmar que é evidente que Platão quis dizer que o Estrangeiro tomou *voar* em vez de *estar sentado*, para fazer seu discurso falso.

Mas, mudemos de ambiente, para constatar se esse mecanismo de explicação é satisfatório para casos de discurso falso que me parecem mais

espontâneos e freqüentes: aqueles onde não se conhece a determinação positiva verdadeira aplicável ao sujeito.

Imaginemos uma sala qualquer onde se vai começar a jogar um jogo um tanto bobo: alguém esconde um lenço, cuja cor ele evidentemente conhece, e pede a outro alguém (seja uma criança, para tornar as coisas um pouco menos bobas) que adivinhe qual a cor do lenço. Para ter direito de assistir à televisão (ou qualquer outra coisa de grande interesse), a criança deverá adivinhar a cor do lenço escondido, em, digamos, no máximo 4 respostas, das quais só uma pode ser falsa.

Em sua primeira tentativa, o vermelho vem à cabeça da criança, e, com uma forte “impressão” de que é essa a cor do lenço, ela responde, pra terminar de uma vez: “o lenço é vermelho”. E erra, pois o lenço é verde.

Ora, como explicar ou como explicar que Platão explica o que aconteceu? Considerando que a criança não tem o menor interesse em produzir discursos falsos, será preciso admitir que ela partiu numa espécie de caça ao verde e que tomou, como por acidente, o vermelho em vez do verde? Mas o verde não lhe ocorreu absolutamente!

Não parece bem mais razoável dizer que seu erro consistiu em estabelecer entre o lenço e o vermelho uma relação de pertencimento, quando a relação é de não-pertencimento? Se a criança tivesse feito isso, se ela tivesse dito que o lenço não é vermelho, sua situação no jogo seria bem melhor: ela não teria ainda utilizado a única resposta falsa à qual tem direito, ao mesmo tempo que teria eliminado sua “impressão”.

Mas continuemos o jogo. Agora, a criança tem a forte “impressão” de que o lenço é verde. Mas ela se deu conta de que suas “impressões” podem enganá-la, e já utilizou sua única resposta falsa possível. Se ela diz sua impressão e erra outra vez, está fora do jogo. Parece-lhe, pois, mais inteligente fazer negativas, que a assegurem sobre sua impressão sobre o verde. Ela evita pois deliberadamente o verde, e, em vez do verde, toma o amarelo, que lhe vem claramente à cabeça e diz: “o lenço não é amarelo”, e tem direito de continuar o jogo.

E agora? Como analisáramos esse discurso? Diríamos que a criança tomou o *outro-que-o-amarelo*, em bloco, que é uma Forma como o *verde* e o *vermelho*, e que pode, pois, como eles, ser tomada de alguma maneira? E que a atribuiu ao lenço, e que assim fazendo está com a verdade, uma vez que o verde pertence ao bloco *outro-que-o-amarelo*? Mas, assim fazendo, estaríamos admitindo Formas negativas, o que equivale a dizer Formas indeterminadas, característica que, como já apontamos, parece ser a contrá-

ria do que Platão estabelece para a idéia. Mas se o *outro-que-o-amarelo* não é uma Forma, é só o nome coletivo de um conjunto de todas as Formas outras que o amarelo, dentro do grupo *cores*, como juntar todas as Formas, em número infinito, que constituem esse grupo? Como poderia a criança apanhar e abarcar a variedade infinita de nuances de cores que não são o amarelo, ela, que só conhece algumas?

Poder-se-ia argüir talvez que a criança teria o mesmo problema para tomar a Forma *cor* e aliás muitíssimas outras Formas, que são, na maioria, gêneros que contêm em si um infinito.

Parece-me entretanto que um gênero funciona como uma espécie de caixa de Pandora. Enquanto está “fechado”, não há nenhum problema de tomá-lo todo inteiro, uma vez que é algo determinado. Mas no momento em que é aberto, não se pode impedir um desdobrar e mesmo esparramar das espécies. Não há nenhum problema de tomar uma, duas..., um número limitado enfim. Mas, como tomar todas as espécies menos uma, sem tomá-las uma a uma, o que é um trabalho infinito?

Poder-se-ia argüir ainda que isso não é nenhum problema e que é mesmo muito fácil: abre-se a caixa, que não é absolutamente uma caixa de Pandora, retira-se o amarelo, e tomam-se todas as cores outras que o amarelo ainda dentro da caixa, sem esparramá-las, e traz-se esse bloco inteiro para o discurso. E dir-se-á que, segundo Platão, é isso que se faz quando se diz: “o lenço não é amarelo”.

Eu diria entretanto que o que se acaba de fazer, segundo penso que é explicação de Platão, é tomar o amarelo (e não as cores outras que o amarelo) para retirá-lo da caixa e negá-lo do lenço.

Mas, objetará ainda meu interlocutor que estou certamente esquecendo que o que se tem de explicar é a explicação de Platão sobre o negativo e, por conseguinte, é absolutamente necessário implicar o resto do conteúdo da caixa (o não-amarelo) no discurso, uma vez que tal é a explicação de Platão sobre o discurso negativo: pode-se dizer de uma coisa *S* que ela não é *Y* (proposição verdadeira) sem risco de dizer o não-ser absoluto, porque dizer que *S* não é *Y* equivale a afirmar que *S* é outro que *Y*. Estou de acordo. Mas, acrescento, Platão não disse, como se poderia pensar, que aquele que nega *Y* de *S* toma o *outro-de-Y* para afirmá-lo de *S* em seu discurso negativo. Há certamente uma implicação do outro na explicação do discurso negativo verdadeiro; esse ponto não está sendo esquecido absolutamente e a ele voltarei em breve.

Antes entretanto volto ao lenço que não é amarelo, para afirmar que a criança está com a verdade, não porque ela tomou essa coisa imensa que é

o não-amarelo, ao qual pertence o verde, e a atribuiu deliberadamente ao lenço. O que ela fez é bem mais simples. Ela tomou foi o amarelo mesmo, e estabeleceu sua relação com o lenço da maneira como ela tem a impressão de que essa relação é na realidade: uma relação de não-pertencimento.

E o que é curioso nesse caso é que a criança deliberadamente tomou o amarelo em vez do verde (que ela quer evitar) e no entanto, tomar uma coisa em vez da outra não a levou ao falso, porque essa coisa que ela tomou, ela a ligou corretamente com a coisa de que está falando.

Desta vez, meu opositor talvez me diga que está absolutamente de acordo comigo, que tenho toda a razão, que é isso mesmo que fez a criança, mas que Platão compreendeu diferente, e que será preciso esperar Aristóteles para que essa compreensão de como se dá o verdadeiro e o falso —na ligação que o *logos* estabelece entre sujeito e predicado— possa impor-se. Tentarei mostrar ao contrário que Platão compreendeu perfeitamente que o verdadeiro e o falso de um discurso é uma questão de ligação entre seus elementos.

Mas, antes disso, gostaria de trazer mais um exemplo de formação de falso, pois ocorre-me que meu opositor pode perfeitamente levantar uma objeção no caso das cores. De fato, apesar de suas inúmeras nuances, a gama toda de cores é conhecida: basta fazer passar a luz branca por um prisma e as tenho todas, num espaço limitado até. Por que não poderia pois abarcá-las todas menos uma?

Examinemos então uma outra situação, também banal. Um estudante marca encontro com seu orientador em sua sala de atendimento numa universidade do Rio de Janeiro, digamos, às 14 horas. Ele chega às 14:05, e, preocupado com esse pequeno atraso, diz para si mesmo: “O professor está na sala à minha espera”. E, nessa convicção, bate à porta. Ninguém responde, ele tenta abrir girando a maçaneta, mas a porta está trancada à chave. Enfim, o professor não está na sala. O estudante então fica à espera, e daí a meia hora chega o mestre, pedindo desculpas pelo atraso: ele tinha ficado retido num engarrafamento na Lagoa Rodrigo de Freitas.

Bem ... Será realmente que alguém pode achar que Platão acharia que o estudante precisou esperar meia hora para poder entender por que era falsa a frase que ele disse para si mesmo quando disse: “O professor está na sala?” Parece-me bem mais razoável supor que ele já sabia por que um segundo depois de haver chegado: essa proposição era falsa porque o professor não estava na sala. Ou alguém realmente poderia acreditar que Platão acharia que teria sido necessário ao estudante saber onde o professor estava no momento em que ele disse “o professor está em sua sala”, para

saber de que maneira era falso o que ela tinha dito, pois só então ele poderia explicar seu engano, considerando que só então ele teria compreendido que tomou a sala no lugar da Lagoa Rodrigo de Freitas?

Parece mais simples explicar seu engano dizendo que, quando ele constatou que a porta da sala estava fechada, compreendeu imediatamente que tinha ligado a sala ao professor de uma maneira que não dava conta da relação real que havia nesse momento entre essas duas coisas. Para dizer como era essa relação teria sido necessário dizer: "O professor não está em sua sala de atendimento". E se o estudante, tomando o atraso do professor por desconsideração, irritado, tivesse imediatamente ido embora, poderia morrer sem jamais ter sabido onde o professor se encontrava às 14 horas desse dia, sem no entanto lhe ocorrer que não havia compreendido em que consistia seu engano, quando disse: "O professor está em sua sala". Ele saberia muito bem que esse *logos* era falso pela simples razão de que o professor não estava na sala. A Lagoa Rodrigo de Freitas tem muito pouco a ver com isso, e Platão sabe disso tão bem quanto Aristóteles.

O falso, pois, me parece consistir não em tomar uma coisa por outra, mas sim numa ligação errada que se faz entre a coisa que se toma com a coisa de que se fala.

É nisso sobretudo que a interpretação que proponho do falso no *Sofista* se afasta da interpretação Cornford e suas variantes, aproximando-se sem confundir-se com elas, da de R. Hackforth e de A. Diès, que parecem ver a verdade e a falsidade na relação estabelecida entre a coisa de que se fala e aquilo que é dito dela.

Assim, a proposição é falsa quando ela afirma de um sujeito o que não é dele. É certamente sempre ser que ela exprime. Ela exprime o que é, mas de maneira outra que como é para o sujeito dado: ela diz ser, dele, o que não é, e não ser o que é.<sup>10</sup>

Ora, essa interpretação de Diès é formalmente rejeitada por Cornford:

Eu não posso aceitar a explicação de M. Diès: 'Assim a proposição etc...'<sup>11</sup>

10 A. Diès, "Notice", em Platon, *Œuvres Complètes*, t.VIII, 3ème partie, *Le Sophiste*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 283.

11 *Op. cit.*, p. 311, note.

Mas é à interpretação de Diès que quer voltar Hackforth:

O tipo de solução que seria esperado que ele (sc. o sofista) aceitasse seria uma que mostrasse que o discurso ou o julgamento falso consiste (...) em uma união ou ligação errada de duas entidades, cada uma das quais ele admitiria ser real (...). Quando digo "Teeteto voa" estou unindo no discurso duas entidades que são ambas reais...mas que em realidade são separadas.<sup>12</sup>

Hackforth aproxima a explicação do verdadeiro e do falso no *Sofista* da de Aristóteles em *Met.* IX, 10.

(...) esta solução (...) é exatamente a que Aristóteles exprime de modo mais simples e mais claro que Platão em *Met.* IX, 10. Exceto no caso de ἀσύνθετα (...) a verdade significa o unir ou separar, na proposição e no julgamento, o que é objetivamente unido ou separado, falsidade o unir o que é objetivamente separado ou separar o que é objetivamente unido (...).<sup>13</sup>

Essas diferentes maneiras de compreender o tipo de explicação do não ser como falso dependem da interpretação dada à passagem de *Sof.* 263b:

(O Estrangeiro acabou de fazer dois discursos sobre Teeteto: Teeteto voa e Teeteto está sentado).

- ΣΕ. Τούτων δὴ ποῖόν τινα ἐκάτερον φατέον εἶναι;  
 b3 ΘΕΑΙ. Τὸν μὲν ψευδῆ που, τὸν δὲ ἀληθῆ.  
 b4 ΣΕ. Λέγει δὲ αὐτῶν ὁ μὲν ἀληθῆς τὰ ὄντα ὡς ἔστιν περὶ σοῦ.  
 ΘΕΑΙ. Τί μῆν;  
 b7 ΣΕ. Ὅ δὲ δὴ ψευδῆς ἕτερα τῶν ὄντων.  
 ΘΕΑΙ. Ναί.  
 b9 ΣΕ. Τὰ μὴ ὄντ' ἄρα ὡς ὄντα λέγει.  
 ΘΕΑΙ. Σχεδόν.  
 b11 ΣΕ. Ὅντων δέ γε ὄντα ἕτερα περὶ σοῦ. Πολλὰ μὲν γὰρ  
 b12 ἔφαμεν ὄντα περὶ ἑκάστον εἶναι που, πολλὰ δὲ οὐκ ὄντα.

12 "False Statement in Plato's *Sophist*", em *Classical Quarterly*, 1945, pp. 56-58.

13 *Loc. cit.*, p. 58.

O problema gira em torno do sentido dado ao verbo ser em todas as ocorrências dessa passagem, inclusive sob suas formas participiais τὰ ὄντα, τὰ μὴ ὄντα.

Traduzida para o português, é a seguinte a leitura de Cornford (grifos dele):

- ESTR. Então, que tipo de caráter podemos atribuir a cada um deles?
- b3 TEET. Um é falso, o outro, verdadeiro.
- b4 ESTR. E o verdadeiro afirma sobre ti coisas que são (ou o fato) como são.
- TEET. Certamente.
- b7 ESTR. Enquanto o discurso falso afirma sobre ti coisas diferentes das coisas que são.
- TEET Sim.
- ESTR. E por consequência afirma *coisas que não são* como sendo.
- TEET Sem dúvida.
- b11 ESTR. Sim, mas coisas que *existem*, diferentes das coisas que existem em teu caso. Pois dissemos que no
- b12 caso de tudo, há muitas coisas que são e também muitas que não são.

Em seu comentário a essa passagem,<sup>14</sup> no qual justifica sua tradução e a esclarece com sua interpretação, Cornford, comentando as duas primeiras linhas, que falam do discurso verdadeiro, toma tentativamente τὰ ὄντα de b4 (que ele traduz como “as coisas que são (ou o fato)”) como todas as coisas efetivamente presentes no fato complexo que é dito pelo discurso, isto é:

1. o sujeito (no caso, Teeteto);
2. aquilo que é atribuído e que está efetivamente em Teeteto (está sentado);
3. o próprio fato complexo que é dito pelo discurso verdadeiro (Teeteto sentado).

E todas essas coisas, ele insiste, são coisas que *existem*. Se todos os discursos fossem verdadeiros, essa compreensão de τὰ ὄντα, nota Cornford, seria suficiente para explicar a natureza do discurso. *As coisas que são*, ditas pelo discurso, seriam as próprias coisas presentes no fato complexo que ele diz:

<sup>14</sup> *Op. cit.*, pp. 310-316.

tanto as coisas uma a uma (Teeteto, sentado) quanto seu conjunto onde essas “coisas que são” são “como são” (Teeteto sentado). Ao garantir, como referentes, o significado do discurso, “as coisas que são” garantem também sua verdade, que na expressão popular é justamente “dizer coisas que são como são” (expressão que aparece em b4)

O problema é que essa compreensão de τὰ ὄντα não vai permitir explicar o falso. De fato, se τὰ ὄντα se refere ao fato que *existe*, e que constitui o referente do discurso, ao qual dá ao mesmo tempo significação e verdade, paralelamente, a expressão τὰ μὴ ὄντα teria de ser compreendida como o *fato que não existe*, ao qual o discurso faria referência. Mas é justamente esse o ponto onde se apegava o sofista para afirmar que não é possível o discurso falso. Sendo a significação entendida como referência, o discurso que não tem referente não tem sentido, logo não é discurso falso, uma vez que nem mesmo é discurso.

O leitor ordinário poderia naturalmente supor que a coisa descrita como “diferente das coisas que são em teu caso” ou “diferentes dos fatos sobre ti” deve ser um fato não-existente, outro que o fato existente (...). Mas essa é precisamente a explicação que devemos excluir. O sofista estará correto em repetir sua objeção: Não há tal coisa, o fato não-existente Teeteto voa. Teu discurso não é falso, mas sim não significativo — não é absolutamente um discurso, pois não há nada que ele signifique ou a que faça referência.<sup>15</sup>

A fim de poder explicar também o discurso falso, Cornford se verá obrigado a incluir na compreensão de τὰ ὄντα também as Formas, tanto dos predicados efetivamente presentes no fato (*sentado*) quanto todas as outras (que poderão corresponder a predicados atribuídos ao sujeito mas não efetivamente presentes). E sua insistência é sobre o fato de que as coisas ditas mas não presentes (os predicados falsamente atribuídos), por serem Formas, embora não sejam do sujeito, *existem* (“coisas que *existem*, diferentes (ὄντα ἕτερα) das coisas que existem em teu caso (ὄντων περὶ σοῦ)”).

É com essa insistência sobre a existência das Formas, que, presentes ou não no fato, são “coisas que são” (que *existem*) e portanto referentes possíveis de um discurso, que Cornford explica o falso como uma ἀλλοδοξία, tomar uma coisa em vez de outra: em vez de uma que é (determinação positiva da-

<sup>15</sup> Cornford, *op. cit.*, p.313.

quilo de que se fala), uma que também é (*existe*), mas que é outra que a que é (determinação positiva).

Hackforth só dá a tradução desse texto a partir de (b7), dizendo que sua tradução é a de Cornford, exceto por (b11-12):

A dificuldade real está na última fala do Estrangeiro aqui; e a tradução que dou é a de Cornford, exceto por essa última fala:

- b7 ESTR O discurso falso afirma sobre ti coisas diferentes das coisas que são.  
TEET Sim.
- b9 ESTR E por conseguinte afirma coisas que não são como sendo.  
TEET Sem dúvida.
- b11 ESTR Sim, mas essas coisas, embora diferentes daquelas que são sobre ti, são ditas *sobre ti*.
- b12 Pois dissemos que no caso de caso de cada coisa, há muito que não é, do mesmo modo que muito que é.<sup>16</sup>

A dificuldade à qual se refere Hackforth no começo dessa citação é a de substanciar, com base na passagem crucial 263b4-12 (“*the vital passage 263B4-12*”) sua interpretação já mencionada: que o verdadeiro e o falso são para Platão, como para Aristóteles, uma questão de ligação ou de separação que se faz ou não corretamente, no discurso, entre duas realidades.

Afastando-se em b11-12 da tradução de Cornford, Hackforth não reconhece um sentido existencial que dá Cornford aos ὄντα ἕτερα (coisas que *existem*, diferentes...) de (b11), e dá ênfase a περὶ σοῦ (sobre ti), entendendo: “as coisas que não são (b9), embora diferentes das que são (sc. das que são determinações positivas no teu caso, ἕτερα ὄντα ὄντων), são ditas *sobre ti*”.

Com esse deslocamento da ênfase, Hackforth parece querer insistir sobre o fato de que *as coisas que não são* não são meramente o *outro* das determinações positivas (o outro do que é de Teeteto) mas têm, elas mesmas, uma relação com o sujeito, isto é, são suas determinações negativas. Com essa compreensão, ele pode estender a explicação do falso para as frases negativas, embora a passagem comentada só esteja contemplando, até b11 pelo menos, as frases afirmativas, verdadeira e falsa, que foram os exemplos do Estrangeiro.

Poder-se-ia compreender melhor a interpretação de Hackforth, a partir da

<sup>16</sup> Hackforth, *loc. cit.*, p. 58.

última parte da última frase do Estrangeiro: hã, ao redor de cada coisa, muitas coisas que não são dela (que são determinações negativas) ao lado de muitas coisas que são dela (determinações positivas). E todas as coisas são coisas que são. Para estar na verdade (é a interpretação Hackforth), é preciso dizer essas relações das coisas que são com a coisa de que se fala tais como elas são: as negativas como negativas, as positivas como positivas. (Assim, vê-se, Hackforth contempla as negativas). O falso consiste, no exemplo de *logos* falso dado por Platão, em tomar uma determinação negativa de Teeteto (voar) e dizê-la como positiva. É isso o falso. Ponto. Mas não ponto final, uma vez é preciso estabelecer a conexão de *voar* com o *outro*. Ora, para Hackforth, o que se passa é que, dizendo uma determinação negativa como positiva, ela ocupa o lugar da verdadeira determinação positiva, da qual ela é o *outro*. E agora pode-se ter a explicação completa: o falso consiste (no exemplo dado por Platão: “Teeteto voa”) em dizer, sobre Teeteto, que é de Teeteto (que é uma determinação positiva) uma coisa que existe mas que não é de Teeteto (que é uma determinação negativa), e que é diferente da coisa que é de Teeteto (da coisa que é uma verdadeira determinação positiva).

Traduzindo as próprias palavras de Hackforth:

As palavras (...) são tão obscuras que praticamente impossibilitam uma tradução literal. Mas seu sentido, claramente, deve ser determinado pelas palavras que se seguem imediatamente na última frase aqui traduzida. O que Platão quer dizer, como eu entendo, é que o *ῥῆμα* de qualquer *logos*, quer seja verdadeiro quer falso, exprime algo que é e asse-re-o *sobre* um sujeito; aquilo que é asserido com verdade pode ser positivo ( $x$  é A, B, C) ou negativo ( $x$  não é D, E, F). Ora, D é algo dito sobre  $x$ , mas algo diferente do que é sobre  $x$ . Por conseguinte, o falso discurso  $x$  é D substitui uma das determinações positivas de  $x$  por uma das determinações negativas: ele trata os *διηρημένα* como se fossem *συγκείμενα*. O grego poderia ser (desajeitadamente) expandido assim: *λέγει δὲ περὶ σοῦ τινα ἄ ἕτερα ἔστι τῶν περὶ σοῦ ὄντων*, sendo o *ἔστι* enclítico, claro, não enfático (como eu considero ser *ὄντα* no texto) e sendo *ὄντων* enfático.<sup>17</sup>

O ponto fraco da interpretação é a conexão que ele estabelece entre a

17 *Id. ibid.*, p. 58. Essa interpretação de Hackforth não deixa de ter dificuldades. Cf. Bluck, *op. cit.*, que reprovava sua sintaxe e sua maneira de entender a última frase do Estrangeiro na citação (*loc. cit.*, p. 184).

ligação incorreta que é feita no discurso falso e a questão do *outro*. Isso porque, quando digo de uma coisa S uma coisa Y de maneira diferente de como Y é para S, não é absolutamente evidente que, assim fazendo, meu discurso diga o *outro*. De fato, se algo que é afirmado ou negado do sujeito é assim afirmado ou negado por uma relação própria que tem com a coisa de que se fala (é uma determinação, positiva ou negativa, da coisa de que se fala), não me parece evidente que isso que é dito falsamente seja dito na condição de *outro*, isto é, que isso que é dito falsamente implique o *outro* no discurso. Ora, é absolutamente necessário que isso se passe, se quero dar conta da doutrina sobre o falso no *Sofista*. Em outras palavras: é preciso fundar o falso (que, estou convencida tanto quanto Hackforth, é uma questão de relação estabelecida de forma errada entre duas realidades) sobre o *outro*. E a maneira como Hackforth estabelece essa conexão entre o falso tal qual ele o compreende e o *outro* me parece insuficiente.

Essa questão se insere em uma problemática mais vasta, já citada: a da passagem que o *Sofista* opera do não ser no sentido de negativo (o *outro*) ao não ser no sentido de falso.

Como se mencionou, muitos autores negam que Platão tenha tido sucesso nessa passagem. Isto é, segundo eles, depois de ter encontrado um sentido absolutamente convincente de não-ser, como ser outro, numa pesquisa que tinha por objetivo preciso compreender como o falso pode acontecer, Platão não teria absolutamente feito uso desse sentido de não-ser para explicar como se pode dizer o não ser como falso. Apelt, citado por Cornford,<sup>18</sup> diz que não há nenhuma passagem possível de τὸ μὴ ὄν cuja existência foi demonstrada a τὸ μὴ ὄν no sentido de falsidade, e que a confusão grassa ao longo do diálogo. Nesse mesmo sentido Wiggings:

Quanto à falsidade, o objetivo de Platão era tanto encontrar lugar para a falsidade, quanto defini-la por meio de sua explicação da negação; e no primeiro projeto acredito que ele teve mais sucesso.<sup>19</sup>

O problema é pois espinhoso. Eu vou erguer a esse propósito duas pequenas questões:

18 *Op. cit.* p. 298.

19 "Sentence Meaning, Negation and Plato's Problem of Non-Being", em *Plato I, Metaphysics and Epistemology*, ed. Vlastos, New York, 1971, pp. 268-303; p. 302.

1. Em primeiro lugar: para a interpretação Hackforth, como para qualquer outra, trata-se de que *outro*, ou do outro *de que*? O outro de que coisa é implicado no discurso falso? É preciso obviamente excluir o sentido de τὰ ὄντα que faz dessa expressão “o fato complexo e indissociável que é o caso” uma vez que, como já foi explicado, é com essa compreensão de τὰ ὄντα que o sofisma sobre a impossibilidade do falso pode instalar-se, e todo o esforço de Platão no que precede foi de dissociar o bloco e fazer do discurso uma composição de elementos separáveis.

Restam, creio, 3 possibilidades que é preciso considerar, uma vez que não é absolutamente evidente no texto:

a) o *outro* implicado no falso é o *outro* daquilo que é (a determinação positiva) para a coisa de que se fala (o *outro* da determinação positiva). Note-se que quando eu mencionar uma determinação positiva ou negativa para S de que se fala, vou sempre subentender que essas determinações são relacionadas entre si de tal forma que, juntas, constituem um conjunto exclusivo e exaustivo, como fala Sayre. Seja pois S que é X, sendo X uma das determinações de um conjunto a qual pertencem Y, A, B... Sendo assim, teremos:

- a1. “S é Y” é falso porque S é X, e esse discurso diz que S é (um) *outro* que X;
- a2. “S não é X” é falso porque S é X e esse discurso diz que S é *outro* que X.

b) o *outro* implicado no falso é o *outro* do que eu afirmo ou nego do sujeito. Nesse caso:

- b1. “S é Y” é falso porque S é *outro* que Y e esse discurso diz que S é Y;
- b2. “S não é X” é falso porque S é X e esse discurso diz que S é *outro* que X.

c) o *outro* implicado no falso é o *outro* do que é (o caso) para S na relação que é estabelecida (afirmação ou negação) entre S e o que é afirmado ou negado de S. Nesse caso:

- c1. “S é Y” é falso porque é X que é de S, e esse discurso diz que é Y, *outro* que X, que é de S.
- c2. “S não é X” é falso porque Y, A, B, C... (isto é, o *outro* que X) é que não é de S e esse discurso diz que X, que é *outro* que qualquer *outro* que X, é que não é de S.

É evidente que a posição Cornford é a) (embora ele só contemple a explicação da proposição afirmativa). Parece-me também evidente que a posição Hackforth é c), embora ele não dê um exemplo de negativo falso (que ele entretanto também visa na sua explicação), que me foi preciso compreender em paralelo com sua explicação do falso afirmativo. Trabalhando com as várias hipóteses, minha conclusão, como explicarei, foi pela hipótese a). Sim, a que utiliza Cornford, mas, atenção, com uma articulação diferente do que ele usa, e que me permite conservar o que eu queria da interpretação Hackforth: sua insistência sobre o tipo de ligação estabelecido entre a coisa de que se fala e o que é dito dela, como fonte da falsidade. Além disso, a minha maneira de compreender o *outro* implicado no falso vai permitir explicar as proposições negativas (falsas e verdadeiras) sem recorrer à noção de Forma negativa, noção que é rejeitada por Cornford, mas que é implicada, por paralelismo, pelo tipo de explicação que ele fornece das proposições afirmativas falsas ou verdadeiras, como já foi mencionado.

Mas isso tudo tem a ver com a segunda questão que eu queria examinar, a propósito do problema da relação entre não ser no sentido de negativo e não ser no sentido de falso.

2. Seja qual for o *outro* implicado na explicação do falso, por que e como esse *outro* se faz presente no discurso e explica sua falsidade?

A possibilidade do não ser como *outro* que, no discurso, aparece como negativo verdadeiro, foi tão bem demonstrada que o próprio sofista teve de curvar-se a esse demonstração. Com efeito, ele, que, como lembra o Estrangeiro (Sof. 260d), começara negando peremptoriamente que pudesse haver o falso ( $\psi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ ), afirmando que ninguém seria capaz de pensá-lo ou de dizê-lo, uma vez que o não ser não teria nenhuma participação no ser, agora não pode mais usar esse argumento, pois o não ser se revelou como participando do ser.

Mas esse não ser admitido pelo sofista, parece, é o não ser que aparece no discurso negativo verdadeiro: o não ser que me permite dizer de uma coisa que ela é falsa, porque ela não é, embora pareça, aquilo que alguém diz ou pensa que ela é. Mas isso não obriga o sofista a aceitar a existência do discurso falso. É o que reconhece o Estrangeiro quando acrescenta:

(...) talvez ele afirme que algumas Formas participam do não ser, outras não, e que o discurso e a opinião estão entre as que não participam (..) (Sof. 260d6)

Em outras palavras: o sofista aceita que o discurso diga o negativo --o *outro*, cuja existência foi demonstrada— mas continua a não admitir que o discurso ou a opinião possam ser falsos.

Qual a relação que há entre os dois? Como fazer o não ser entendido como *outro* explicar o não ser entendido como falso?

Ora, é justamente na tentativa de articular as duas noções, a fim de poder responder ao sofista, que Platão procede à sua análise do discurso (*logos*): o *logos* é necessariamente uma συμπλοκή (tessitura) entre dois tipos de signos, ὄνομα e ῥήμα; não há discurso onde há somente enumeração de ὀνόματα (“leão, cervo, cavalo”) ou só de ῥήματα (“anda, corre, dorme”); o discurso diz sempre algo sobre algo (τί περὶ τινός). Com isso, Platão rompe com a concepção implícita na tese sofística sobre a impossibilidade do falso, que fazia do discurso um bloco que devia absolutamente, para ter uma significação, fazer 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). Assim, se é possível demonstrar que tanto o ὄνομα quanto o ῥήμα que são ditos no *logos* têm referentes, que são realidades, ainda que o ῥήμα que eu digo de meu ὄνομα não seja presente nele, fazendo bloco com ele, a significação do que é dito é garantida pela significação separada do ὄνομα e do ῥήμα. Pelo menos, é o que lê Cornford no texto de Platão, ainda que seja necessário levar em conta a crítica de Hackforth abaixo. Mas a relação que estabelece Cornford entre o *outro* e o falso é sua própria interpretação. Para ele, essa relação existe porque Y que eu afirmo de S existe ao mesmo título que X que é efetivamente de S. Quer dizer, os dois são Formas. E pelo simples fato de que Y existe, nada impede aquele que fala de tomar Y, que é *outro que X*, em lugar de X, e de atribuí-lo a S. O discurso tem uma significação porque S de um lado e Y de outro têm um significado (pois têm referentes), e sua ligação é estabelecida segundo a forma apropriada (ὄνομα mais ῥήμα). Mas, porque Y é outro que X, o conjunto “S é Y” fica sem referente, e é isso o falso.

Hackforth, como disse acima, critica essa solução:

Bem, a essência da leitura que Cornford faz da solução é que Platão nos diz, ou pelo menos tem a intenção de nos dizer, que *significação* não é a mesma coisa que correspondência ao fato objetivo. O que é *significado* pelo verbo na

proposição “Teeteto voa” é a Forma “Voar”; que não haja nenhum fato objetivo ao qual “voa” corresponde é irrelevante: uma vez que “voa” tem um sentido, a proposição “Teeteto voa” também tem um sentido, e o problema do sofista é descartado. Mas será que o sofista concorda que isso realmente responde a ele? Penso que não: ele poderia perfeitamente objetar que é ilegítimo argüir que, porque se pode dizer de cada um dos dois componentes que eles têm um sentido (ele não negaria que a palavra Teeteto significa o homem assim chamado), por conseguinte o complexo tem um sentido. Admitir isso, ele sustentaria, implicaria admitir um sentido para conjunções de nome e verbo obviamente sem sentido, como “Livros bebem” ou “Botas amam”.<sup>20</sup>

Bem... Não estou segura de que o não-sentido seja reconhecido por Platão no Sofista como alguma coisa distinta do falso.

Veja-se por exemplo Bluck:

Hackforth fala de “conjunções de nome e verbo obviamente sem sentido” como “Livros bebem” ou “Botas amam”, mas essas expressões dão de fato informação, por mais inverídicas que sejam, e pode-se dizer que elas têm um sentido. Se um conto de fadas fosse escrito sobre botas apaixonadas, uma criança entenderia o que se quer dizer.<sup>21</sup>

Seria necessário entretanto lembrar a Bluck que os “livros que bebem” não são livros que se lêem, e que as “botas que amam” não são botas que se calçam. Uns e outros são construções quiméricas, que não se encontram prontas na realidade (nem conceitual nem sensível). E cai-se assim sobre o problema do tipo de realidade que têm (ou que não têm) as quimeras segundo o *Sofista* de Platão, e se se pode ou não falar delas de maneira que esses discursos tenham um sentido. Em todo caso, deixemos de lado por ora o problema do sem-sentido e das quimeras.

De qualquer forma, acredito que a solução de Cornford não é suficiente como maneira de implicar o *outro* na explicação do falso. Ele explica bem (se o sem sentido não tem um estatuto especial) que eu posso fazer discursos significativos ligando qualquer ὄνομα a qualquer ῥήμα, A coisa de que falo existe e a coisa que é dita dela também (referente do ῥήμα que

20 *Loc. cit.*, p. 57.

21 *Loc. cit.*, p. 183a.

é dito). Mas ela existe a seu próprio título, e não como *outro* da coisa que deveria ser dita. Que se passa então no discurso falso que me autoriza a dizer que essa coisa é dita na sua condição não dela mesma, mas na sua condição de *outro* que a coisa que deveria ser dita? Como já disse antes, isso parece uma boa solução no caso do falso deliberado, onde se conhece claramente o X que é de S. Nesse caso, dizer Y em lugar de X pode parecer um caso onde se toma outro que X em lugar de X. É muito pouco claro no caso onde X é completamente ignorado. Em meus exemplos, quando a criança disse “o lenço é vermelho”, parece-me que ela tomou o vermelho como o próprio vermelho e não como o outro que o verde, e quando o estudante disse: o professor está em sua sala, parece-me que tomou a sala nela mesma, e não como o outro que a Lagoa Rodrigo de Freitas.

A solução de Hackforth parecia mais natural, uma vez que permitia tomar exatamente o que se queria, e explicava o falso como algo que se estabelece na relação declarada entre duas realidades. Mas aí também, pergunto: como e por que a coisa dita de maneira falsa se revela como sendo dita não como ela mesma, mas na sua condição de *outro* que a coisa que tem, com aquilo de que se fala, a relação declarada no *logos* (afirmativa ou negativa)?

Num caso como no outro, parece-me que a fraqueza da relação estabelecida entre o não ser como outro e o não ser como falso é devida ao fato de que não se mostra como a natureza mesma do que é dito se articula com o *outro* implicado no falso.

Pareceu-me que a melhor solução deveria tornar claro de que maneira, dizendo a coisa que quero dizer de maneira diferente do que ela é (Hackforth), esse discurso possa acabar por dizer o *outro* (outro da determinação positiva concernente) em virtude da relação que liga a coisa dita com esse outro.

Ao fazer isso, acredito que sou fiel a Platão, quando ele demonstrou a possibilidade de dizer o não ser como *outro*. Pois afinal o que ele disse, parece-me, não é que quando eu digo “S não é Y” (valor de verdade) eu tomo a Forma *outro-que-Y* e a afirmo de S. Parece-me que tudo que ele disse é que eu posso negar Y de S, sem perigo de cair sobre o não ser absoluto, porque isso que eu fiz equivale a afirmar o *outro de Y*. E isso se passa, parece-me, independentemente de minha vontade, sem que eu queira, pela natureza mesma do real e do discurso: eu tomo Y, nego-o de S. De maneira automática, sem que eu interfira absolutamente, caio sobre o *outro que Y*.

É essa idéia de um processo automático que faz com que o discurso diga o *outro*, sem o conhecimento mesmo daquele que fala, pela natureza mesma do real que é dito no discurso e pela natureza mesma do discurso, que considero essencial para ligar o *outro* e o falso.

Ora, espero demonstrar que no *Sofista*, o falso (erro) é visto como algo que se passa na relação estabelecida entre a coisa de que se fala e a coisa que é afirmada ou negada dela. Aquele que fala toma o ῥήμα que ele quer tomar e o diz tal que ele não é para o ὄνομα (Hackforth); o *outro* do que é a determinação positiva concernente para a coisa de que ele fala (noção de *outro* presente no falso, tal como interpreto o que diz Cornford), de maneira automática, sem que o falante tenha nisso a menor interferência, é implicado no discurso mesmo, pela natureza mesma do real e do discurso —e essa maneira automática de implicação do *outro* é o que estou sugerindo que se acrescenta às duas interpretações que estou fundindo.

Para melhor fazer entender o que quero dizer, vou recorrer à metáfora da tessitura (συμπλοκή) largamente utilizada no *Sofista*.

Um dos pontos mais controvertidos da interpretação de Cornford é a maneira como ele compreende a expressão συμπλοκή τῶν εἰδῶν que aparece em *Sofista* 259e:

ESTR.: É a mais completa aniquilação de todos os discursos, o separar cada forma de todas as demais. Com efeito, é pela tessitura (συμπλοκή) das Formas umas com as outras que nos advém o discurso.

Para Cornford (e não para todos os comentadores), εἶδη são de fato Formas platônicas no sentido estrito da palavra. Mas a συμπλοκή τῶν εἰδῶν não é um tecido que existe no mundo das Formas, mas um tecido feito por aquele que fala, que, fazendo seu discurso, tece as Formas umas com as outras. É o próprio discurso pois que é a συμπλοκή τῶν εἰδῶν de que trata *Sof.* 259e.

Todo discurso depende da 'tessitura' (συμπλοκή) das Formas". Tessitura não é um sinônimo de "combinação" ou "mistura"; ela inclui todas as asserções, afirmativas ou negativas.<sup>22</sup>

22 *Op. cit.*, p. 300.

O problema com essa interpretação é colocado pelos próprios exemplos de Platão: “Teeteto está sentado” e “Teeteto voa”. Em cada um desses *logoi* não parece haver mais de uma Forma, uma vez que Teeteto, um indivíduo, certamente não é uma Forma. Como pois fazer uma tessitura com uma só Forma?

Para manter sua interpretação, Cornford será obrigado a dizer:

Ele (*sc.* Platão) disse que “todo discurso depende da tessitura das Formas”, isto é, pelo menos uma Forma entra no significado de qualquer asserção.<sup>23</sup>

Essa explicação de Cornford não é considerada satisfatória, e muitos autores o atacam. Se se quer a qualquer preço conservar a *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* como a tessitura do discurso, será necessário encontrar uma solução diferente da de Cornford. Nesse sentido, por exemplo, a solução de Hamlyn, citada por Bluck:

Como colocou Mr. Hamlyn, “Teeteto” pode ser considerado como “desdobrando-se” em uma lista de todas as Formas das quais ele participa.<sup>24</sup>

Em verdade, Bluck, citando Hamlyn, está criticando Ackrill, cuja interpretação entretanto me parece a mais natural e a mais razoável: a *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* de *Sof.* 259e não é absolutamente a tessitura do discurso, mas a estrutura mesma das Formas múltiplas, que se apresentam umas em relação às outras como um tecido de misturas, inclusões, exclusões, Formas que se misturam a todas, Formas que se misturam com algumas, Formas que não se misturam, estrutura complexa que o Estrangeiro descreve a partir de 251d e sobretudo em 253d-e.

Para Ackrill pois, é decididamente uma *συμπλοκή* das idéias umas com as outras que torna possível o discurso, mesmo quando ele é discurso sobre um indivíduo e não utiliza senão uma só palavra que designa uma Forma.

A razão é que a significação de cada Forma é dada pela tessitura com as outras, isto é, pela estrutura onde ela se encontra no mundo das idéias: cada Forma é o que ela é porque se mistura de uma certa maneira com algumas, é incompatível com outras e é isso que constitui sua identidade.

23 *Op. cit.*, p. 314.

24 Bluck, *loc. cit.*, p. 182.

É isso que a define e que dá significação ao nome que a designa. Cada nome que designa uma Forma reflete assim a συμπλοκή das Formas onde ela se situa:

O discurso “Teeteto está sentado” é um genuíno discurso informativo somente porque exclui alguma coisa (Teeteto não está sentado, ou, mais determinadamente, Teeteto está de pé). Dizer que ele exclui alguma coisa quer dizer que há uma incompatibilidade (μηδεμία κοινωνία) entre dois conceitos (“sentado” e “de pé”). Estudando as relações entre conceitos, um filósofo deduz as regras que governam o uso da linguagem: que há tais regras é uma condição necessária para haver uma linguagem.<sup>25</sup>

Mas, embora eu endosse a interpretação de Ackrill sobre o que seja a συμπλοκή τῶν εἰδῶν, não é menos verdade que o discurso, da maneira como Platão o explica, seja ele próprio uma συμπλοκή, não de Formas, mas de ὄνομα e ῥήμα. Não se podem usar só ὀνόματα ou só ῥήματα no discurso. É preciso misturá-los. Quando foi feita a mistura mais simples, de um ὄνομα com um ῥήμα,

Então se harmonizaram (sc. ὄνομα e ῥήμα) e a primeira συμπλοκή imediatamente apareceu como discurso, de alguma forma o primeiro e mais breve dos discursos (*Sof.* 262c).

Esse discurso

(...) não somente nomeia, mas leva ao acabamento alguma coisa, entrelaçando (συμπλέκων) verbos e nomes (τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι) (*Sof.* 262d).

E pode-se falar também, creio, de uma συμπλοκή da realidade sensível, que é talvez o lugar onde se realiza a mistura das Formas compatíveis.

Vou assim trabalhar com três diferentes συμπλοκαί: a συμπλοκή τῶν εἰδῶν, que tomo como tessitura das Formas, realidade conceitual; a συμπλοκή da realidade sensível, sustentada pela συμπλοκή τῶν εἰδῶν, à maneira platônica clássica; e a συμπλοκή de ὄνομα e ῥήμα, constituída por aquele que fala, ao fazer seu discurso.

25 J. L. Ackrill, “Συμπλοκή τῶν εἰδῶν”, em G. Vlastos, *op. cit.*, 1971, pp. 210-222.

As duas primeiras *συμπλοκαί* são, de certa forma, dadas. Mas a terceira é uma tessitura feita deliberadamente, um tecido livre onde aquele que fala pode trazer a seu *ὄνομα*-urdidura talvez qualquer *ῥῆμα*-trama, a seu capricho, sem risco de não produzir um discurso. Digo talvez porque é possível, afinal, que os *ῥήματα* não possam ser todos tecidos com absolutamente qualquer *ὄνομα*-urdidura para fazer um discurso significativo, e que Platão tenha afinal previsto um lugar para o não-sentido, proposições que teriam uma sintaxe correta (*ὄνομα* mais *ῥῆμα*) mas semanticamente absurdos (tipo “livros bebem” e “botas amam”). Essa questão é obscura, uma vez que as exigências de Platão para a produção de um discurso parecem limitar-se a: a) uma certa forma: *ὄνομα* mais *ῥῆμα*; b) que o discurso seja sobre alguma coisa (exigência da realidade da coisa de que se fala, exigência ela mesma ambígua, que vai levar a questões controvertidas, tais como a possibilidade de fazer discursos significativos sobre quimeras, questões que não vou discutir aqui); c) que o discurso diga *τί περὶ τινός* —que eu tomo como a exigência da realidade do referente do *ῥῆμα*, independente de sua realidade para a coisa de que se fala tal qual o discurso diz que ela é.

É possível pois que qualquer *ῥῆμα* possa ser ligado a qualquer *ὄνομα*, desde que eles sejam, cada um de seu lado, significativos. É aliás a leitura de Cornford. Já fiz alusão à crítica que lhe faz Hackforth. De qualquer modo, se Platão admitiu o não-sentido e, assim sendo, é preciso limitar os *ῥήματα* que podem ser trama de um certo *ὄνομα*-urdidura, continua verdade —e isso é essencial para compreender o falso— que a escolha de *ῥήματα* é muito livre, para a produção de um discurso simplesmente significativo (não necessariamente verdadeiro).

Aquele que fala pode jogar com as palavras, fazendo discursos absolutamente significativos sem nenhuma relação com a realidade.

Como também, aquele que fala, pode ter o real —inteligível ou sensível, não importa— como referência, para tentar reproduzir o tecido da realidade, ou mesmo para ocultá-lo (caso do falso deliberado). Creio que, se se quer uma boa explicação do falso, que seja a mais geral possível e que não dê conta somente do falso deliberado, deve-se procurá-la supondo-se uma boa intenção —a de reproduzir a tessitura do real. É, afinal, a intenção “normal” do discurso. É verdade que o falso de que se tratava no começo da discussão no *Sofista* era de um outro tipo: o falso que tem a aparência do verdadeiro. Mas, que fazer? É um dos mistérios do *Sofista* que Platão, quando vai explicar o mecanismo do falso, transformará essa

questão do falso que tem a aparência da verdade numa questão técnica que faz do falso algo que não tem mais nenhuma relação com a aparência. A prova do que estou dizendo é seu próprio exemplo de discurso falso: “Teeteto voa”, que parece um exemplo cuidadosamente escolhido para jamais ter a aparência de verdadeiro.

Assim pois, com essa boa intenção de reproduzir a tessitura do real na tessitura do discurso, vejamos como o processo do falso se explica nas interpretações de Cornford e de Hackforth, guardando-se a metáfora da tessitura:

Na análise de Cornford, tal como a compreendo, seria preciso imaginar o tecido do real sensível (de que se trata, nos exemplos que ele examina) como formado somente de determinações positivas. O tecido do real, no que concerne a Teeteto, é formado pelo tecido entre Teeteto e *sentado*, que é de Teeteto nesse momento. Quanto à tessitura do discurso (que é, para Cornford, a *συμπλοκή τῶν εἰδῶν* e a única de que ele fala), os sentidos das palavras (*ὄνομα* ou *ῥῆμα*) nitidamente coincidem com seus referentes. No exemplo de Platão, tal qual ele analisa, pode-se dizer que, com a coisa da qual ele fala (Teeteto) bem estabelecida como urdidura, Cornford vai até o mundo das idéias, onde elas estão todas, sem exceção, disponíveis (*existentes*), dirige-se para uma região determinada (isso estou concedendo a Cornford para evitar o problema mencionado por Sayre) onde estão as Formas do conjunto que ele quer (no caso: posições) e, em lugar de *estar sentado* ele toma *voar* e tece essa Forma *voar* na sua urdidura. Eis aí seu discurso falso.

Os problemas com essa interpretação começam, como já disse, com a explicação da proposição negativa verdadeira. Nessa interpretação, para explicar as negativas, mesmo verdadeiras, guardando-se a metáfora da tessitura, seria preciso, creio, considerar o sensível na sua conexão com o mundo das Formas, e prestar atenção na tessitura que liga o sensível com as Formas. Ora, na interpretação de Cornford, se se observa o conjunto sensível–mundo das Formas, ver-se-á, parece-me, que as únicas Formas que participam da tessitura do sensível são as Formas que correspondem ao que está efetivamente presente no sensível, na medida em que essas Formas sustentam, ontologicamente, as realidades que participam delas. Se se conserva, para explicar o discurso verdadeiro negativo, o mesmo esquema utilizado para o afirmativo, ---tomar a Forma concernente e tecê-la com a coisa de que se fala— seria preciso dizer que o discurso “Teeteto não voa” corresponde a tomar a Forma *não-voar* no seu conjunto e tecê-la

com Teeteto. Já me referi ao problema de tomar o conjunto não-X. Mas a dificuldade que estou erguendo agora é outra: como tecer *não-voar* com Teeteto e fazer assim um discurso verdadeiro, que se assemelhe à tessitura do real, se Teeteto não está absolutamente tecido com *não-voar*, mas somente com *estar sentado*? Como tecer, no outro exemplo que demos, o quadro ao conjunto *não-vermelho*, e fazer um discurso verdadeiro que se assemelhe à tessitura do real, se o quadro não é absolutamente tecido com o *não-vermelho* no seu conjunto mas somente com o *verde*? Qual a relação que liga o que é dito (o *outro* como negativo verdadeiro) à realidade que esse dizer imita, uma vez que é um dizer verdadeiro? Em que consiste essa imitação? Isso cria, parece, um verdadeiro problema de estabelecimento da relação entre tecido-discurso e tecido-realidade.

Ora, essa relação é ainda mais obscura no caso do discurso falso, quer ele seja afirmativo, quer negativo. Quando digo “Teeteto voa”, o que é que garante que esse tecido tem uma relação com o tecido do real Teeteto-sentado? O que me garante que esse *voa* foi tomado como o *outro* de *sentado* (que ele tem uma intenção dirigida para a situação *Teeteto-sentado*) e não, digamos como o *outro* de *de pé*, uma vez que *voa* é tão *outro* de *de pé* quanto *outro* de *sentado*? Qual a misteriosa força que liga *voa* a *sentado*, presente em Teeteto sentado, considerando que aparentemente, segundo Cornford, *voa* não está absolutamente presente em Teeteto sentado, mas é apenas uma Forma que existe, e que pode assim ser tomada e trazida para meu discurso-tecido? Isso sem falar da dificuldade, insuperável a meu ver, de considerar que o *outro* que *X* é o conjunto de todas as Formas não idênticas a *X*. Nesse caso: o que garante que *voa*, se foi tomado como *outro*, foi tomado como o *outro* de *sentado* e não como o *outro* do *verde* ou como o *outro* do *homem*?

Mas vejamos se a metáfora da tessitura, que afinal é a de Platão, é mais favorável à interpretação Hackforth.

Hackforth não fala absolutamente de *συμπλοκή* —nem das Formas, nem do sensível, nem do discurso. Para ilustrar o que compreendo de sua interpretação, guardando a metáfora da tessitura, será preciso insistir sobre ela, lembrar que a tessitura de que fala Platão é certamente não lisa mas com desenhos. E que todo desenho tem um fundo. Eis uma lembrança essencial. Creio que Hackforth aceitaria que eu dissesse que para ele o real (conceitual ou sensível) apresenta-se como um tecido onde as determinações positivas da coisa visada pelo discurso formam o desenho e as determinações negativas o fundo do tecido. Imagem que nos torna ainda mais fiéis à imagem do tecido, ao mesmo tempo que ressalta um aspec-

to importante: que o fundo é indispensável para a compreensão do desenho. Todo desenho só é visível sobre um fundo —o fundo faz parte dele, por assim dizer, sendo seu *outro*. Tudo o que não é alguma coisa ou de alguma coisa (determinações negativas) faz parte de sua descrição, tanto quanto o que ela é e o que é dela.

Ora, com essas reflexões, parece que encontramos algo de muito importante, algo que é mesmo a chave do que é a refutação de Parmênides no *Sofista*, que é, basicamente, segundo creio, não a refutação de um Parmênides que nega a possibilidade de fazer um discurso falso, mas de um Parmênides que nega a possibilidade da negação. Pois é isso justamente que distingue Platão de Parmênides: *a introdução do negativo na tessitura mesma do real*. Note-se que não estou falando da possibilidade de fazer um discurso negativo, mas da *presença do negativo na tessitura do real*.

Assim, o que compreendo da interpretação de Hackforth é que, olhando para o tecido do real, com seu desenho e seu fundo, aquele que fala vai tentar copiar esse tecido, no tecido do seu discurso, afirmando de uma coisa suas determinações positivas (o que faz parte do seu desenho) e negando suas determinações negativas (o que faz parte de seu fundo). Quer dizer que, para ser verdadeiro, é preciso que o discurso teça em alguma coisa (urdidura) uma coisa qualquer (trama) na relação tal qual existe entre elas: é preciso tecer os pertencimentos (desenho) como afirmativas, os não-pertencimentos (fundo) como negativas.

No discurso falso, a tessitura é invertida. O ῥῆμα-fio é perfeitamente o que quer apanhar aquele que fala (diferente da interpretação de Cornford), mas ele é tecido de um modo que não respeita a tessitura do real: o ῥῆμα que pertence ao desenho é tecido como negativo (fundo) e o ῥῆμα que pertence ao fundo é tecido como fazendo parte do desenho (afirmativo). No exemplo do quadro que demos acima, “o quadro é vermelho”, o erro não consiste em pegar o vermelho em lugar do verde e afirmá-lo do quadro, mas em tomar o vermelho como tal e afirmá-lo ao invés de negá-lo do quadro. Com isso (é a conexão que faz Hackforth com o outro) o ῥῆμα expresso pelo discurso ocupa o lugar de um *outro*, que tem direito de ser tecido tal qual o discurso está tecendo (afirmativo ou negativo). Dizendo o vermelho tal como não é do quadro, esse discurso faz com que o vermelho ocupe o lugar do verde. E se se diz que o quadro não é verde, o verde ocupa o lugar de —azul, vermelho, branco, *etc.*, em resumo: qualquer outra cor que não o verde.

A relação entre a tessitura do real e a tessitura do discurso é estabeleci-

da de maneira visivelmente mais satisfatória, creio, na interpretação Hackforth. No caso do negativo verdadeiro, dizendo-se o vermelho tal qual ele é, quer dizer, que ele não é do quadro, ou que ele pertence ao fundo do tecido, o que eu tomo é o vermelho mesmo que eu quero (o que evita o problema de tomar o não-vermelho); estando a relação estabelecida tal qual é, eu garanto a veracidade do meu discurso pela similitude com o real; e, tecendo-o como fundo, meu discurso diz, independente de mim mesmo, que o lugar do desenho correspondente à cor deve ser ocupada por um outro que o vermelho, o que faz a conexão entre o discurso negativo e a afirmação do *outro*.

Para o caso do falso, a relação tecido do real-tecido do discurso não é tão clara. Hackforth melhora a interpretação Cornford, em minha opinião, porque, fazendo, as determinações negativas, parte do tecido do real tanto quanto as positivas, não há necessidade de se perguntar como, no caso do falso, uma determinação não presente no real encontrou seu caminho até o discurso e garantiu assim um direito de relação desse discurso com o tecido do real de que ele fala. Qualquer ῥῆμα (salvo caso de não sentido, reconhecido por Hackforth) tem direito de presença no tecido do discurso.

O problema é antes compreender por que e como, dizendo essa relação tal qual ela não é, cai-se sobre o *outro*.

Por que razão tomando o vermelho e dizendo-o como ele não é, eu implico no discurso o *outro que o vermelho*? Se o vermelho tem uma relação própria com o quadro, de que forma sua presença no discurso arrasta um *outro* que ele --o verde-- e obriga o verde, que não é dito, a relacionar-se com o discurso de onde está ausente?

E, pensando no problema trazido por Sayre: por que a determinação Y, falsamente atribuída, "está no lugar" de um *outro* de seu próprio conjunto? Se a conexão do não ser como falso com o não ser como outro consiste nisso, como diz Hackforth, quer dizer, em ocupar, por uma falsa afirmação, o lugar de uma verdadeira determinação positiva, ou por uma falsa negação o lugar de uma verdadeira determinação negativa, por qual misteriosa razão aquilo que é falsamente afirmado ou negado implica necessariamente um *outro* de seu próprio conjunto, e não qualquer outra determinação que está, para a coisa de que se fala, na mesma relação declarada pelo discurso falso? Em outras palavras: por que e como, dizendo o vermelho tal qual ele não é para o quadro (que o quadro é vermelho) ele ocupa o lugar de uma outra cor, e não o do retangular, do grande, de qualquer outra coisa que seja também uma determinação positiva do quadro?

Para corrigir esse defeito da interpretação Hackforth, vou propor uma modificação na maneira de compreender a tessitura, tal qual eu a atribuo a ele. Em vez de considerar no tecido o desenho e o fundo, vou trabalhar com uma outra oposição: o direito e o avesso. E em vez de dizer que as determinações negativas constituem o fundo do desenho, direi que as negativas constituem o avesso do tecido, e as positivas seu lado direito. É verdade que, assim fazendo, deixo de lado o fundo, que parecia indispensável para compreender o desenho, e, eventualmente, será preciso encontrar um fundo conveniente. Renunciando ao fundo em proveito do avesso como lugar dos negativos, parece-me entretanto que ganho na troca. Se o fundo era indispensável para compreender o desenho, o avesso, esse, é o suporte mesmo do direito, que não pode sequer existir sem ele.

E farei ainda outra coisa: farei de meu ῥῆμα não um fio independente, mas um filamento de um fio-conjunto, filamento solidário com todos os outros filamentos de seu próprio “conjunto exaustivo e exclusivo”. No tecido do real, o filamento que pertence à coisa visada pelo discurso aparece do lado direito, onde só há lugar para um único filamento de cada conjunto. Todos os outros se colocam automaticamente no avesso. Isso parece provocar um desequilíbrio no tecido: um avesso tão espesso para um direito tão fino! Mas que fazer? É assim mesmo que se apresenta o tecido do real:

Em torno de cada Forma há então muito ser, e infinita quantidade de não ser.  
(Sof. 256e6)

Com um tecido do real concebido dessa maneira, direi que o grande problema que Platão vê em Parmênides é que Parmênides é cego para o avesso do tecido. Ele só se dá conta de seu lado direito. Eu falo evidentemente de um Parmênides que, no começo de seu poema, nas suas premissas, ainda não negou a multiplicidade e que, olhando a realidade que a ele se apresenta não vê em parte alguma o negativo. O quadro verde é quadro e é verde, ambos lá estão, no tecido do real; a mesa que o quadro não é e o vermelho que não é do quadro não estão lá e portanto não fazem parte do tecido do real que constitui o quadro. É essa cegueira em relação ao avesso do tecido, que no entanto é tão real quanto o lado direito, e que é mesmo seu suporte, que Platão quer corrigir na visão de Parmênides, fazendo de seu tecido um tecido transparente — pelo menos se ele for bem iluminado, e para o olhar agudo do dialético.

Com uma iluminação adequada e com o exercício indispensável do

olhar, poder-se-á distinguir muito bem o lugar de cada filamento com relação à coisa de que se quer falar. E, ao fazer o tecido do discurso, tentar-se-á, no uso normal do discurso, tecer o filamento tal qual ele é para a coisa de que se fala: se o filamento está do lado direito, será afirmado, se está no avesso, será negado. De maneira automática, em virtude da solidariedade que liga cada filamento aos outros de seu conjunto, seu outro se colocará do lado outro que o dele. Eu disse que, no tecido do real, só há lugar para um único filamento de cada conjunto no lado direito. No discurso entretanto, esse não é o caso. Se nego um *ῥῆμα*, é todo o seu *outro* que se colocará automaticamente no lado direito de meu discurso. Por quê? Não há outra resposta senão dizer que é porque é essa a natureza do real e a natureza do discurso.

E vejamos então como funciona esse mecanismo, tanto para o caso do verdadeiro, quanto para o falso.

Voltemos à criança que deixamos atrás, a tentar adivinhar a cor de um lenço escondido.

Parece que algo se passou enquanto fazíamos nossa excursão dialética. Comovido pela angústia que vê impressa sobre o rosto do filho, que teme perder o jogo e seu programa de televisão, o pai decidiu dar-lhe um pouco mais de chance. Ele não revela a cor do lenço, para não tirar-lhe o prazer de ganhar o jogo. Vai dar-lhe apenas uma pequena ajuda, dizendo o nome de uma outra cor que não é a do lenço: “o lenço não é branco”.

Por um instante, a criança sente vertigem diante desse abismo que é o não ser, o não ser branco, o outro que o branco, esse infinito de possibilidades que aparece no lado direito do discurso de seu pai, onde ela precisa absolutamente encontrar a única possibilidade que é o caso, uma vez que é essa relação que lhe interessa: a relação de pertencimento de uma cor a um determinado lenço. É preciso colocar todas as outras possibilidades do outro lado, do lado do avesso, onde o discurso de seu pai colocou apenas o branco, mas onde ela já sabe que também estão o amarelo e o vermelho. Do lado direito, tal como os diversos discursos negativos verdadeiros lhe apresentam até esse momento, é ainda o infinito, uma imensa quantidade de filamentos, que ela só é capaz de discernir por grandes grupos: marrom, rosa, azul, violeta, cinza..., alguns matizes como o rosa choque e o rosa bebê, o vermelho sangue e o vermelho-pitanga..., mas onde a vida vai ensinar-lhe a discernir o tom de azul-do-céu-da-ilha-de-França, o amarelo-dos-girassóis-de-Van-Gogh, e a descobrir tons únicos como aquele rosa-de-um-poente-inesquecível-em-Ipanema, e o verde da folha-do-pes-

segueiro-do-quintal-no-comecinho-da-primavera...; um infinito cuja existência um adulto reconheceria ao escutar “o lenço não é branco”, mas que a criança apenas pressente. Ela continua com a impressão, agora reforçada, de que o lenço é verde. Mas...verde-garrafa ou verde-limão? Não, pensa ela, assim não vai dar. Não é possível que seu pai queira dela essa tarefa impossível. Deve bastar dizer que o lenço é verde. Essa caixa de Pandora, ela não vai abrir. Esse filamento, o verde, que é, ele mesmo, uma porção de filamentos, ela pegará como um todo, ainda que esse todo possa conter um infinito. E, tomando coragem, a criança diz:

“O lenço é verde.”

E, ao dizer isso, todas as outras cores se precipitam sobre o avesso do tecido do discurso: o vermelho, o amarelo, o branco, o rosa...,todas as cores outras que o verde, com todas os seus matizes, que a criança nem mesmo conhece, que lhe seria impossível apanhar, se lhe fosse necessário apanhá-las uma a uma para colocá-las lá onde é preciso que elas estejam para que a verdade de sua relação com o lenço seja mostrada no discurso. Quando ela disse “o lenço é verde”, pela própria natureza da relação que liga o verde a seu *outro*, e pela própria natureza do discurso, todas as cores outras que o verde se colocaram do outro lado, e, afirmando o verde do lenço, sem que ela seja responsável por isso, sem fazer o menor esforço, a criança negou do lenço cores de cuja existência ela nem sequer suspeita.

“Sim, o lenço é verde”, confirma seu pai.

A criança explode de alegria. O jogo está ganho, o programa de televisão assegurado.

O lenço é verde, verde, verde. E é tanto mais verde quanto não é vermelho, não é amarelo, não é branco; nem marrom, nem violeta, nem rosa choque nem rosa bebê; nem rosa-de-um-poente-inesquecível-em-Ipanema, nem azul-do-céu-da-ilha-de-França, nem....não interessa. O lenço é verde, e pela natureza mesma da relação que liga a cor ao lenço e o verde às outras cores, uma vez que o lenço é verde, qualquer outra cor só poderá se revelar como estando do outro lado, do lado do *outro* que o verde, do lado do não-ser, do não ser verde, que sustenta o ser indiscutível desse verde e desse verde que é do lenço nesse momento.

E deixando a criança com um grande sorriso de vitória sobre os lábios, vamos agora ao encontro do estudante que também deixamos lá atrás, no momento em que constatava que o professor não estava em sua sala de atendimento na hora marcada.

Se nesse momento a mulher do professor pensa consigo mesma: “meu

marido está em sua sala de atendimento”, e, precisando falar com ele, chama por telefone, e alguém lhe informa que ele não está, talvez a Lagoa Rodrigo de Freitas, onde ele aparentemente está retido num tremendo engarrafamento, lhe venha à cabeça como um lugar possível da presença de seu marido nesse momento. Nesse infinito de possibilidades do lugar onde ele se encontra, que o não-estar-em-sua-sala-de-trabalho coloca do lado direito desse discurso, sua mulher, com algumas afirmações verídicas, que são de seu conhecimento, poderá talvez encontrar um caminho estreito que lhe permita considerar que é muito possível que ele esteja na Lagoa Rodrigo de Freitas. Afinal, ela sabe que ele está no Rio, que deixou sua casa para ir à Universidade, ela conhece o trajeto que ele costuma fazer, ela sabe que freqüentemente há acidentes e engarrafamentos na Lagoa...E com tantas afirmativas, ela poderá, no infinito de possibilidades que representam *seu marido não estar em sua sala*, refazer mentalmente seu trajeto, e chegar à conclusão de que ele certamente está na Lagoa Rodrigo de Freitas. Ela poderá dizer então: “eu pensei que ele estivesse em sua sala de trabalho, mas ele está ainda certamente na Lagoa. Que idiota fui eu quando pensei “ele está em sua sala de trabalho”: tomei sua sala pela Lagoa Rodrigo de Freitas!”

Mas para o estudante, que ignora totalmente tudo isso, o mundo inteiro pareceria certamente pequeno para conter o infinito das possibilidades do lugar da presença do professor que ele aguarda, quando constata que ele não está em sua sala. E nesse infinito, com toda a certeza, a Lagoa Rodrigo de Freitas seria um local tão privilegiado da presença do professor quanto o pico do Himalaia. E se digo tudo isso nesse tempo verbal, que o mundo inteiro pareceria, que a Lagoa Rodrigo de Freitas seria, é que o estudante não considerou por um instante sequer esse infinito de possibilidades do local da presença do professor, que sua constatação e seu discurso —“o professor não está em sua sala”— estendeu diante dele, de maneira inteiramente independente de sua vontade. O que lhe interessava era a relação entre o professor e sua sala. O professor está lá ou não está lá? Não está, o estudante diz: “o professor não está em sua sala”. É tudo que ele faz, porque é tudo que lhe interessa: a relação entre o professor e a sala. O resto, seu discurso fez por ele: afirmou a presença do professor em outro lugar, e fez isso sem que o estudante tenha feito o menor esforço, sem que nem estivesse interessado. E se isso se passa assim é porque a natureza do real é tal, que é preciso absolutamente que uma pessoa ocupe um lugar, e que os

lugares são ligados de tal forma, que a afirmação de um deles acarreta a exclusão dos outros, e que, no discurso, a negação de um lugar equivale à afirmação da possibilidade de todos os outros.

O professor finalmente chega. Muito bem. Não é preciso desculpar-se: a natureza do real é tal, que, se ele estava na Lagoa Rodrigo de Freitas, não lhe seria absolutamente possível estar ao mesmo tempo em sua sala. Assim pois, ele estava na Lagoa? Tanto melhor para ele. Afinal, é um belíssimo lugar. Melhor estar lá que no fundo de um poço. Mas para explicar a falsidade do discurso quando o estudante disse “o professor está em sua sala”, isso não faz nenhuma diferença. Porque, afinal, esse discurso era falso pelo único fato de que a relação entre o professor e sua sala não foi estabelecida corretamente pelo discurso.

É que a realidade é um tecido, e é feito de direito e de avesso, de ser e de não ser. Aquilo que não é (a determinação negativa) pode ser dito tranquilamente, sem risco de cair sobre o não ser absoluto, e sem por isso obrigar aquele que fala a fazer, ele mesmo, a afirmação do *outro* daquilo que é negado. A solidariedade que liga cada Forma a seu outro fará isso automaticamente. E se é verdade que a relação pode ser ou bem afirmativa ou bem negativa, nada impede que o discurso diga da maneira como não é. Aí também, nenhum risco de cair sobre o não ser. Dizendo alguma coisa de maneira outra de como ela é para S, acaba-se caindo sobre o outro daquilo que é (relação afirmativa) para S. Aí tampouco é preciso preocupar-se com o que é (afirmativo) para S, se tudo o que interessa é a relação com S daquilo que se quer afirmar ou negar de S. E se eu constato a falsidade da relação que estabeleci, nem por isso é preciso temer o não ser absoluto. A natureza do real e do discurso se encarregará de garantir a relação daquilo que é dito com o real visado, implicando no discurso aquilo que efetivamente é para S; e, mesmo sem o conhecimento daquele que fala, aquilo que é dito de maneira outra do que é para S será sempre o outro daquilo que é (afirmativo) efetivamente para S. Afirmo (quando seria preciso negar) o vermelho do quadro: meu discurso afirma (mesmo sem que eu me dê conta disso) o *outro* (ou *um outro*) daquilo que é a cor que é a determinação positiva do quadro. Nego (quando seria preciso afirmar) o verde do quadro: meu discurso afirma a possibilidade de todas as cores outras que o verde, quando seria preciso que ele afirmasse o verde. Eis aí como, afirmando ou negando como não se deve, o falso aparece e implica o *outro* daquilo que é afirmativamente da coisa de que se fala.

Voltando apenas um pouco para o estudante que às 14:05h havia dito “o

professor está em sua sala e me aguarda” e que descobre meia hora depois que às 14:05h o professor estava num engarrafamento da Lagoa Rodrigo de Freitas. Seria possível mesmo supor que era a Lagoa Rodrigo de Freitas que, às 14:05h daquele dia sustentava o sentido do discurso falso “o professor está em sua sala” e a verdade do discurso negativo verdadeiro “o professor não está em sua sala?”

Mas, e durante a meia hora em que o estudante aguardava o professor? Enquanto ele percorria o trajeto Lagoa-Universidade? Será realmente que, para ter uma explicação conveniente do mecanismo do discurso negativo verdadeiro —“o professor não está em sua sala”—, seria necessário ao estudante dar-se conta de que seu discurso mudava de referência a cada instante, uma vez que o trajeto do professor obrigava sua sala a ser a cada instante o *outro* de uma coisa que era, a cada instante, uma outra?

Ainda bem que o discurso se encarrega por si mesmo desse trabalho infinito! E ainda bem que é possível —e não creio que Platão pudesse ter pensado diferente— reconhecer o que não é —seja o falso, seja o negativo— sem necessariamente conhecer o que algo realmente é.