



O fenômeno platônico do τῆτον τι e a questão da “diferença ontológica” na preleção “Platão: o Sofista” (WS 1924/1925) de Martin Heidegger

The Platonic phenomenon of the τῆτον τι and the question of the 'ontological difference' in Martin Heidegger's lecture 'Plato: The Sophist' (WS 1924/1925)

Seção: No horizonte da Ontologia fundamental de Ser e Tempo:
os textos de Martin Heidegger de 1925

Autor(a): Bento Silva Santos

ORCID: [0000-0001-6111-1693](https://orcid.org/0000-0001-6111-1693)

Contato principal:

benedictus1983@yahoo.com.br

Afiliação: Dep. De Filosofia,
Goiabeiras, [Universidade Federal do Espírito Santo](https://www.ufes.br), Vitória, ES, Brasil.

Como citar

SANTOS, J. A. DA S. O fenômeno platônico do τῆτον τι e a questão da “diferença ontológica” na preleção “Platão: o Sofista” (WS 1924/1925) de Martin Heidegger. *Sofia*, Espírito Santo, Brasil, v. 15, n. 2, p. e15254472, 2026. DOI:

<https://doi.org/10.47456/sofia.v15i2.54472> Disponível em :
https://periodicos.ufes.br/sofia/pt_BR/article/view/54472 . Acesso em: 14 out. 2026.

Recebido: 10/08/2026

Received: 10/08/2026

Aprovado: 10/09/2026

Approved: 10/09/2026

Publicado: 14/10/2026

Published: 14/10/2026

Resumo

O presente artigo comenta a interpretação de alguns parágrafos (§§ 68, 69, 70 e 71) da preleção marburguense do semestre de inverno de 1924/1925 (“Platão: o Sofista”) sobre o fenômeno platônico do τῆτον τι (“terceiro algo”: PLATÃO, *Sofista* 250 b 7-10) (§ 71) com base na luta de gigantes em torno do ser no *Sofista* (246 a-250e) de Platão. Na solução da discussão descortino a origem remota da questão acerca da “diferença ontológica” nos termos de uma apropriação fenomenológica de Platão: colocando movimento e repouso como entes (ὄντα), o ser-aí coloca também o ser enquanto algo de excedente. Nesse sentido, primeiramente, há uma nova compreensão da unidade do ser a partir da possibilidade de comunicação entre sensível e inteligível. Em segundo lugar, rejeitando a cisão apregoadada pelos dualistas, que “separam” as Formas inteligíveis das suas exemplificações temporais ou sensíveis, o argumento platônico impõe admitir a participação do movimento no inteligível e, nesse sentido, obrigando-as à participação de umas nas outras. Em terceiro lugar, o Hóspede de Eléia propõe, consequentemente, articular a unidade com a multiplicidade do ser, na realidade e na linguagem. Nesta ampla concepção ontológica convivem movimento e repouso, unidade e multiplicidade.

Palavras-chave: fenomenologia; koinōnia; formas; ontologia; unidade; multiplicidade.

Abstract

This article examines the interpretation of several paragraphs (§§ 68, 69, 70, and 71) of the Marburg lecture course delivered in the winter semester of 1924–1925, Plato: The Sophist, concerning the Platonic phenomenon of the τῆτον τι (“a third something”: PLATO, *Sophist* 250b7–10) (§ 71), on the basis of Plato’s account of the Gigantomachy concerning being in the *Sophist* (246a–250e). In resolving the discussion, I trace the remote origin of the question of “ontological difference” through a phenomenological appropriation of Plato: by positing movement and rest as beings (ὄντα), being-there also posits being as something exceeding them. In this sense, first, there emerges a new understanding of the unity of being on the basis of the possibility of communication between the sensible and the intelligible. Second, by rejecting the division asserted by the dualists, who “separate” intelligible Forms from their temporal or sensible exemplifications, the Platonic argument requires admitting the participation of movement in the intelligible and, in this sense, obliges the Forms to participate in one another. Third, the Eleatic Stranger consequently proposes articulating the unity of being with its multiplicity, both in reality and in language. Within this broad ontological conception, movement and rest, unity and multiplicity, coexist.

Keywords: phenomenology; koinonia; forms; ontology; unity; multiplicity.

Introdução

Do ponto de vista das apropriações Heideggerianas de Platão, os textos mais emblemáticos são os seguintes: primeiramente, o curso sobre o *Sofista* de Platão¹ ministrado na Universidade de Marburg no semestre de inverno (WS) de 1924/1925 (GA 19), objeto do presente artigo. Em segundo lugar, a preleção friburguense de 1931/1932, *A partir da essência da verdade*, que veio à luz no semestre de inverno de 1933/1934. A preleção faz parte do duplo volume da obra completa (GA 36/37) de Heidegger com o seguinte título: “Ser e verdade” (*Sein und Wahrheit*): 1. “A questão fundamental da filosofia” (SS 1933); 2. “A partir da essência da verdade” (WS 1933/1934). Esta última, *grosso modo*, retoma a preleção do ano anterior (1931/1932) intitulada “A partir da essência da verdade. Sobre a alegoria da caverna e *Teeteto*” (GA 34) “com alguns acréscimos e clara alternância de ênfase” explicitados por Marcos Daniel Lopes:

i) a apreciação da alegoria passa a ser mais demorada e pormenorizada; ii) acrescenta-se o capítulo supramencionado sobre o fragmento 53 de Heráclito, que evoca o πόλεμος (*Kampf*, na versão de Heidegger) enquanto essência do ser do ente; iii) apareceram várias ‘alusões políticas’. O encorajamento para a assunção do caráter inevitavelmente concreto da verdade também faz algum eco às considerações mais ‘provocativas’ de Nietzsche (Lopes, 2019, p. 72).

Em terceiro lugar, *a doutrina de Platão sobre a verdade*, texto publicado pela primeira vez em “Tradição espiritual” no ano de 1942 (ver Heidegger, 1976, p. 203-238) e, em seguida, modificado e republicado como escrito autônomo junto com a “Carta sobre o humanismo” em 1947 (ver Heidegger, 1976, p. 313-364). Nessas três aproximações, Platão não é diretamente acessado em seu próprio domínio contextual, mas a partir de uma mediação: seja através da depuração conceitual de Aristóteles em 1924/1925, seja mediante a “marcialidade de Heráclito e o agonismo de Nietzsche para dar revestimento à alegoria da caverna em 1933” (Lopes, 2019, p. 159; ver Gonzalez, 2009, *passim*). No primeiro caso, a razão alegada concerne ao fato de que Platão é confuso e obscuro (*durcheinanderlaufen*), precisamente porque as intuições platônicas veiculadas pelas suas obras, com base no estilo do *Diálogo*, sobre diversos aspectos da constituição fática da convivência dificilmente se mostram com uma clareza conceitual, semelhantemente às conquistas, *mutatis mutandis*, do Cristianismo das origens acerca da experiência fática da vida e da temporalidade kairológica.

¹ Salvo indicação contrária, as citações em português do diálogo platônico serão feitas segundo a seguinte edição: PLATÃO, *O Sofista*. Trad. Henrique Murachco & Juvino Maia Jr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

O *retorno* de Heidegger a Aristóteles a partir sobretudo de 1921/1922 (GA 61 e GA 62) foi motivado pela exigência de maior determinação conceitual para *passar* da fenomenologia da vida religiosa à ontologia grega (ver Silva Santos, 2023, p. 425-498).

A minha abordagem sobre a apropriação de passagens seletas do diálogo *Sofista* na preleção “Platão: o Sofista” (1924/1925) (GA 19) assume a *interpretação positiva* da filosofia de Platão por parte de Heidegger no período marburguense de docência (1923-1928) sob o fio condutor da filosofia aristotélica e no horizonte da problemática ontológica. É o caso também da preleção intitulada “Conceitos fundamentais da filosofia antiga” de 1926 (GA 22), em que Heidegger considera três problemas fundamentais: a *questão do ser*, a *doutrina das ideias* e a *dialética*. Se a suposição de Heidegger estiver correta, embora de fato se mostre indemonstrável, o *Sofista* representaria a resposta do Platão da velhice às objeções do jovem Aristóteles. Seja como for, em sua interpretação fenomenológica do *Teeteto* de Platão (ver Heidegger, 1993 [GA 22], p. 110-139), Heidegger interessou-se pelo problema de saber o que é e como deve ser compreendido o λόγος associado à ‘opinião’ (δόξα) verdadeira na última parte do diálogo com a discussão entre Sócrates e Teeteto: ἐπιστήμη ἀληθὲς δόξα μετὰ λόγου (“saber: opinião verdadeira com discurso”). Antes de ser objeto de uma pergunta epistemológica fundamental, como no diálogo *Teeteto* (c 5–200 d) de Platão (ver Heidegger, 2016, p. 487-516), o termo ἐπιστήμη significa “saber” no seguinte sentido: alguém “sabe” como comportar-se, *sabe* como começar a coisa, *sabe* como afirmar-se e/ou manter uma atitude. Se perguntamos pela essência de ἐπιστήμη, a resposta não pode ser “essência” no sentido de universalmente válido para todos, no contexto de uma teoria da ciência. Que responder à seguinte pergunta: τί ἐστὶν ἐπιστήμη; (o que é ἐπιστήμη?). A resposta simplesmente seria a seguinte: “Essência – o que é propriamente essencial na coisa – do que se trata – do que depende – pelo que internamente possível”. Daí os “conceitos essenciais: 1. O conceito habitual de essência do que-coisa geral (*Was-Allgemeinheit*); 2. A possibilidade interna; 3. fundamento da possibilidade interna” (Heidegger, 2016, p. 494-495).

Na determinação do λόγος Heidegger descortina uma confirmação de sua tese, segundo a qual o pensamento de Platão prepara a ontologia aristotélica: “E o λόγος – se a nossa apreensão fundamental do diálogo é correta –, é *ontológico*, por sua vez orientado para o problema geral do ser, isto é, para a questão acerca do μὴ ὄν, ou do ἕτερον, e em geral do πρὸς τι” (Heidegger, 1993 [GA 22], p. 134). Platão distingue positivamente o λέγειν (discorrer) frente ao ὀνομάζειν (o simples denominar): enquanto o λέγειν é, estruturalmente, um tornar manifesto ou visível (δηλοῦν) algo *enquanto* algo, no ὀνομάζειν nada se torna visível

sobre as coisas mesmas, isto é, o *ὀνομάζειν* não é um conhecimento em sentido próprio e, desse modo, *não* se mostra como um abrir uma coisa no sentido mais restrito da relação com a coisa denominada mesma. Como reitera Heidegger à luz da definição aristotélica do discurso enunciativo, “o *λόγος* se refere sempre a dois termos: algo *enquanto* algo. Então, porém, o ente em geral consiste de elementos, que constituem o ser” (Heidegger, 1993 [GA 22], p. 135). Isso quer dizer o seguinte: para que tal *λόγος* seja possível, o ente deve ser em si mesmo composto, de tal modo que se possa apreender algo de composto. Os *στοιχεῖα* são somente perceptíveis – isto é, acessíveis em um sentido muito amplo mediante um olhar simples –, mas não cognoscíveis. Certamente é possível compreender o ente assim como é – e até mesmo os elementos –, mas não é possível conhecê-los.

Com base nesta nova compreensão do conceito de ser entende-se perfeitamente quando Platão diz que o *algo* dito no *λέγειν* é idêntico, uno. Daí as determinações como “este”, “aquele”, “idêntico”, “uno” serem características que pertencem a todo ente. Em suma: o saber é *μετὰ λόγου*. Se no saber estão constitutivamente *λόγος συμπλοκή στοιχείων*, na medida em que o cognoscível pode ser determinado em uma composição, de tal modo que possa ser apreendido em relação a um outro, então o *διαλέγεσθαι* platônico torna-se visível em seu fundamento ontológico, a saber: a possibilidade do entrelaçamento e da comunhão dos gêneros supremos. Por fim, sobre a questão acerca do saber e da função do *λόγος* no problema do ser, Heidegger conclui sua interpretação do *Teeteto* de Platão anunciando a problemática ontológica do *Sofista*: “A *κοινωνία* é acolhida na definição do ser mesmo” (Heidegger, 1993 [GA 22], p. 138).

Em termos mais precisos: no § 1 (“A necessidade de uma preparação dupla da interpretação dos diálogos platônicos”) da preleção marburguense “Platão: o Sofista” (GA 19), depois da “preparação filosófico-fenomenológica” com base em Edmund Husserl, Heidegger declina o segundo momento de sua aproximação definido como uma “preparação histórico-hermenêutica” e fundada no “princípio da hermenêutica, subsequente: do claro para o obscuro”. Compreende-se assim a torsão do movimento de *retorno* para o início grego que conduz Heidegger a ler Platão a partir da ontologia de Aristóteles: *De Aristóteles para Platão*. Que significa esse “princípio da hermenêutica” que vai contra o hábito de interpretar a filosofia partindo dos pré-socráticos até Sócrates e Platão? Simplesmente esta tese: Aristóteles *compreendeu* Platão mais do que ele mesmo, isto é, o Estagirita terá retomado e elucidado em sua doutrina ontológica questões deixadas em aberto por Platão – ou seja, o elemento ontologicamente decisivo na obra de Platão: *idéa* e *λόγος* (*ψυχή*): o ser do ente se

torna acessível no λόγος, quando precisamente chama em causa (*Ansprechen*) o ente (o “dito” ou “algo” – λεγόμενον, *etwas*) em seu ser (o seu *Wie* ou enquanto [*Als*]) e fala sobre ele (*Besprechen*): por exemplo, a sala *enquanto* clara, o quadro *enquanto* preto. Nesse sentido, na preleção de 1924/1925, o acesso a Platão é mediado pela depuração conceitual de Aristóteles.

O chamar em causa algo *enquanto* algo e o discutir esse *algo* se articulam com o adjudicar (*Zusprechen*) e com o abjudicar (*Absprechen*), respectivamente, ou seja, com o afirmar e com o negar. O εἶδος, aspecto (*Aussehen*), aparece enquanto algo que se mostra nele mesmo, ou seja, o ente como tal em sua unidade. As ideias em Platão buscam responder à pergunta pelo ser do ente, e tal pergunta pelo ser implica a experiência do ente e da consideração do ser. Através do dialogar (διαλέγεσθαι) e do pensar discursivo (διανοεῖν) – que é o fenômeno do λόγος –, enquanto *comportamento* e *relação* da alma, derivam as categorias, ou seja, a interpretação como *comunhão das formas*, enquanto *discurso*, *asserção*. Nesse sentido, com base na ontologia do *Sofista* de Platão jaz um entrelaçamento (συμπλοκή) entre ser (ὄν) e não-ser (μὴ ὄν): o *ser* – de algum modo – *não é* e o *não-ser* – de algum modo – *é*. Na definição mesma de ser do conhecimento para Platão jaz o fenômeno da “possibilidade da co-presença” (cf. κοινωνία – δύναμις παρουσίας) na medida em que o λόγος como saber (ἐπιστήμη) implica estruturalmente uma *comunhão recíproca* e, portanto, uma espécie de unidade: ao ser pertencem a identidade, a alteridade, o movimento e o repouso. Assim, o ser como presença (*Anwesen*, παρουσία) procedente através do discurso (λόγος) do *Dasein* se mostra como composição, estrutura, comunhão da identidade, da diferença, do movimento e do repouso. Mas sob qual unidade se compreende esta *comunhão*?

Se existe uma *diferença* entre o ente e seu ser na ontologia do *Sofista* de Platão, então impõe-se talvez a necessidade de *algo outro* ou, para utilizar o texto de Platão, de recorrer ao fenômeno do τρίτον τι (*terceiro algo*), ou seja, o λέγειν (o “colocar na alma”) como co-posição do ser. Como entender então esse falar da alma consigo mesma quando diz, de um lado, que a κίνησις (*movimento*) *é* e, de outro lado, que a στάσις (*repouso*) *é*, sem serem tomados como “dois” (ὄν = δύο)? Tomá-los conjuntamente significa *desviar o olhar* (ἀπιδεῖν) deles para apreendê-los em conteúdo imediato como um συναγωγή εἰς ἓν (reunião no uno), isto é, em uma espécie de unidade originária. Isso significa ir “em direção ao seu ser-com, κοινωνίαν αὐτῶν, em direção ao *seu* ser-com, “com o próprio ser”. Nesse tomar conjuntamente κίνησις e στάσις a atenção volta-se para a οὐσία, não enquanto algo de isolado, mas para a κοινωνία, ao *ser-presente-com do ser mesmo* (das Mit Anwesendsein des Seins), ao próprio ὄν: κίνησις e στάσις como contidos pelo ser e considerados em comunhão naquilo que o ser é (Heidegger, 1992,

p. 493). Em outras palavras: trata-se do ser *enquanto alguma coisa de excedente* (τρίτον τι) em relação tanto ao movimento quanto ao repouso (PLATÃO, *Sofista* 250 b 7-10). Na preleção “Platão: o Sofista” de 1924/1925, o ὄν como algo de excedente – τρίτον τι – é associado explicitamente por Heidegger à ἐπέκεινα (*além*) dos neoplatônicos no sentido de que teriam conquistado a *ideia de ἐπέκεινα*, daquilo que se encontra *para além* de todo ente concreto: a ideia do τι, do ἔν, do ὄν.

Uma vez feitas essas considerações iniciais, vejamos o conteúdo do artigo sob quatro tópicos: **1.** Ir do mais claro para o mais obscuro: a genealogia regressiva para compreender a ontologia de Platão; **2.** A luta de gigantes em torno do ser no *Sofista* de Platão; **3.** O λέγειν como *co-posição do ser*: o ser do conhecimento à luz da desconstrução das teses dos “amigos das Formas” e da doutrina materialista; **4.** Colocando movimento e repouso como *entes* (ὄντα), o ser-αί-ψυχή coloca também o ser como *algo de excedente*. Através desse percurso, apresento o fenômeno platônico do τρίτον τι com base na ontologização do verbo κοινωνεῖν: o “ter algo em comum” (Heidegger, 1992, p. 477) incluirá tanto o ser cada vez diverso (γένεσις) – pela via da αἴσθησις – quanto o ente propriamente dito que se mantém em uma determinada mesmidade (οὐσία) – pela via do λογισμός.

1. Ir do mais claro para o mais obscuro: a genealogia regressiva para compreender a ontologia de Platão

Nos textos tardios (depois de 1930) Heidegger elabora uma “leitura” particular da tradição platônica e neoplatônica, segundo a qual a unidade deve ser considerada como o primeiro plano da compreensão do ser como presença, o que pressupõe uma interpretação determinada do ὄν entendido como ὑποκείμενον. Nesse sentido, “a própria unidade não é, contudo, por si mesma uma determinação essencial originária do ser do ente” (Heidegger, 1989, p. 459-460). Daí a indicação da ideia como o Uno que unifica. O que coloca em relação vincula a ideia com a coisa. De um lado, a ideia é por si mesma e, de outro lado, depende de cada ponto de vista: eis a ambiguidade. Autodação do vínculo transcendental: “Se o ser (sempre como enticidade, κοινόν) é concebido, ἔν, o que há de mais essente (*Seiendste*) e *uno* (*Eine*) – o mais unificador, se as ἰδέα são muitas, então esses *muitos* só podem se mostrar como o mais essente sob o modo do ser κοινόν, isto é, na κοινωνία entre si” (Heidegger, 1989, p. 216).

Desse modo, se voltarmos para os textos de Heidegger *antes* da “virada” (1930), em Platão mesmo não se poderá falar de um sistema doutrinário da filosofia, porque a sua estrutura do λόγος, enquanto “Sein *im* λόγος”, é aberta, pelo fato de que, partindo da presença (*Anwesenheit*) descortina-se a estrutura de *ser e relação* (*Sein und Beziehung*) na problemática ontológica: “o ser mesmo e a delimitação defronte ao ser-descoberto (*Entdecktsein*); ser e possibilidade, δύνανμις; ser e movimento, κίνησις” (Heidegger, 1993 [GA 22], p. 142). Em suma: o problema fundamental na concepção ontológica de Platão jaz na relação não linear entre λόγος – ψυχή – κίνησις. Em Platão, portanto, tudo é aberto, a caminho, início; por isso, este aspecto produtivo é prenhe de problemas, trabalho real sobre coisas (Heidegger, 1993 [GA 22], p. 264). Sendo assim, esta espécie de genealogia regressiva na interpretação e compreensão da filosofia platônica (de Aristóteles para Platão) é assim declinada por Heidegger:

Foi prática comum até hoje interpretar a filosofia platônica indo de Sócrates e dos pré-socráticos até Platão. Nós tentamos um caminho inverso, indo de Aristóteles a Platão. Um tal procedimento não tem nada de extraordinário: segue este princípio hermenêutico, segundo o qual se deve ir do mais claro para o mais obscuro. Partimos da hipótese de que Aristóteles compreendeu Platão. Mesmo aquele que conhece Aristóteles vagamente vê bem, na medida do trabalho realizado, que não é ilegítimo pensar que Aristóteles compreendeu Platão. Mas, de igual modo, é legítimo dizer que os que vieram posteriormente compreendem sempre melhor os seus predecessores do que estes últimos sobre si próprios. É precisamente nisto que reside toda a investigação criadora, que só se compreende ela própria naquilo que tem de mais decisivo. Se nós queremos penetrar na filosofia platônica, fá-lo-emos tomando como fio condutor a filosofia de Aristóteles. Isto não implica nenhum juízo de valor sobre Platão. O que afirma Aristóteles é o que Platão lhe forneceu, simplesmente, reelaborado de uma maneira mais radical, mais científica (Heidegger, 1992, p. 11.189-190).

Na seção sobre a luta de gigantes em torno do ser no *Sofista* (246 a-250e), Heidegger revisita a discussão das doutrinas do tempo de Platão sobre o ὄν, centrada na oposição de duas teses e que diz respeito à descoberta do ente que satisfaz propriamente ao sentido de ser (οὐσία). Primeiramente, a tese daqueles que dizem οὐσία = σῶμα. A οὐσία (entidade) é representada primária e unicamente através desse âmbito determinado do ente, no σῶμα, na medida em que se mostra como algo que é: “*para esta posição o que é ente, se anuncia na resistência de sua subsistência*” [...]. οὐσία, presença (*Anwesenheit*), se anuncia, se documenta para eles primária e unicamente no ser resistência física, corpórea” (Heidegger, 1992, p. 464). Em segundo lugar, a tese oposta daqueles que afirmam οὐσία = εἶδος. Se o λεγόμενον do λέγειν se mostra na pura visada que discute o ente, enquanto εἶδος do ente mesmo presente na pura apreensão,

então “puro” significa “não-sensível” (Heidegger, 1992, p. 477). Desse modo, só os εἶδη possuem o modo de ser da οὐσία.

Com a introdução do subtítulo “conhecimento enquanto κοινωνία da ψυχή com a οὐσία”, Heidegger diz que aparece pela primeira vez a expressão κοινωνεῖν, a qual significa: “ter algo em comum” (Heidegger, 1992, p. 477). Será com base na discussão dessas duas teses que Platão apresentará a sua concepção ontológica do τρίτον τι, assumindo a expressão κοινωνεῖν como centro propriamente dito da consideração: assim, o “ter algo em comum” incluirá tanto o ser cada vez diverso (γένεσις) – pela via da αἴσθησις – quanto o ente propriamente dito que se mantém em uma determinada mesmidade (οὐσία) – pela via do λογισμός.

2. A luta de gigantes em torno do ser no *Sofista* de Platão

Primeiramente, vejamos a discussão da tese “materialista”: a identificação da οὐσία com o σῶμα. No § 68, trata-se da tese (οὐσία = σῶμα) (246e-248a: “Hóspede de Eléia – colocando a alma como alguma das que coisas que são?”), segundo a qual, em certo sentido, a alma é a partir da apresentação de um ὄν dotado de caráter do ser vivo mortal (246 e5), tal como nós (corpo animado), ou seja, “um corpóreo, junto do qual está, concomitantemente, também a alma” (Heidegger, 1992, p. 470), “um ente que vive e que, como vivente, pode morrer” (Heidegger, 1992, p. 469). Aqui, *ser* (εἶναι) é compreendido como possibilidade de ou *produzir* (ποιεῖν) algo, ou *sofrer* ou *padecer* (παθεῖν) o efeito de algo (Heidegger, 1992, p. 474). Mais adiante, Heidegger continua assim no mesmo sentido: “está aí escrito que, junto com o autêntico ente, há φρόνησις, νοῦς, ζωή; em outras palavras: que o sentido do ser deve compreender-se assim, que também νοῦς, κίνησις e ζωή podem ser concebidos como sendo” (Heidegger, 1992, p. 482). Portanto, está em questão a definição dada de ὄν como δύνανμις, o que vem a ser o elemento elucidativo para todos esses entes: εἶδη, νοῦς e ζωή. Ora, ser-uma-possibilidade significa mobilidade, que é precisamente o ser daquilo que é movimentado. Quando está em jogo no *Sofista* a oposição excludente entre *stasis* e *kinēsis* a propósito da luta de gigantes em torno do ser (246a-250e), entre estado de repouso e movimento, o ser é algo *completamente diverso*, ou seja, não se trata de móvel ou imóvel, como se aquilo que propriamente é não possuísse nada em comum com o *movimento* [οὐσία χωρὶς γενέσεως], mas, sim, de uma *comunhão* entre ambos em se tratando do fenômeno concreto do *conhecer* para os gregos. Em que sentido isso se dá? De acordo com sua possibilidade ontológica, há

movimento aqui no conhecer: seja como conhecimento do ente, seja, simultaneamente, como movimento para o ente que deve ser conhecido: “Α ψυχὴ ou a ζωὴ ἐκίνησις ε, enquanto κίνησις, em certa medida κίνησις στάσις. A alma é o ente, no qual se torna visível, que, de fato, com o movimento, στάσις αἱ ἐστὶ” (Heidegger, 1992, p. 552).

Em segundo lugar, consideremos agora a discussão da tese “idealista”: a identificação da οὐσία com as Formas. Heidegger indica no § 69, letra c, os momentos aristotélicos na investigação ontológica de Platão, a propósito da discussão sobre a tese: οὐσία = εἶδος (248a-249b: “Hóspede Eléia – Falais de geração, depois de distinguido a entidade, em separado?” [248a]). Precisamente são dois elementos com inequívoca orientação aristotélica: primeiramente, os σώματα, os *corpos*, como solo. Platão teria levado em conta pela primeira vez de modo positivo com agudeza particular o ser dos σώματα, ou seja: “o fato de que na questão acerca da οὐσία deve-se partir dos αἰσθητά [entes sensíveis], isto é, dos σώματα, e que o ser do ente precisa ser discutido, antes de tudo, junto a eles” (Heidegger, 1992, p. 484). Em outras palavras: os σώματα fornecem para Platão um solo para a discussão do ser. Em segundo lugar, a inclusão da δύναμις (*possibilidade*) na discussão da οὐσία no *Sofista* deve-se à influência exercida pelo jovem Aristóteles, cujas pesquisas filosóficas estavam sob a supervisão do mestre Platão: diferentemente de Platão, que tentou acomodar a δύναμις em sua teoria das Formas, Aristóteles desde o início concebeu o conceito de δύναμις como “uma categoria ontológica mais radical em coesão com a ἐνέργεια [o ato]” (Heidegger, 1992, p. 484).

Assim por exemplo, na primeira preleção marburguense, as determinações do ser que mobilizam a pesquisa estão vivas e com base nas categorias aristotélicas: um dos sentidos do ser como δύναμις [*possibilidade*: → o ente em potência = ὄν δυνάμει] e ἐνέργεια [*estar-em-obra*: → o ente em ato = ἐνέργεια ὄν] é “atingido a partir da apreensão específica da *vida* mesma, na medida em que ser vivo significa ser-uma-possibilidade. Ambas [isto é, δύναμις e ἐνέργεια] têm relação somente com a vida enquanto ser-aí em um mundo” (Heidegger, 1994, p. 51-52). Em termos aristotélicos, δύναμις, ἐνέργεια (ἐντελέχεια) e στέρησις são sempre modos de ser de um ente particular em movimento, mas Heidegger insistirá precisamente no caráter ontológico da concepção de Aristóteles do *estar-em-movimento* sob três modos diferentes: o modo de uma possibilidade em movimento enquanto “disposição” para a “ação” (*Wirken*) (δύναμις) o modo de um movimento atual que está no curso de realizar-se e atualizar-se na sua completude (ἐνέργεια [ἐντελέχεια]) e o modo de um (porquanto ainda não ou já realizado) movimento ausente (στέρησις). Todos os entes que se movem estão relacionados entre si

(πρός τι: *ser em relação com outro*) (Heidegger, 2002, p. 324), e Heidegger designa “mundo” como horizonte para toda compreensão autêntica do significado do estar-em-movimento.

A acomodação da δύναμις às Formas (Heidegger, 1992, p. 484) é insuficiente na medida em que, em uma passagem central para a compreensão de toda a discussão ontológica no *Sofista* (248 e 6ss) (Heidegger, 1992, p. 481-483), Platão conclui dizendo que “forças criadoras”², φρόνησις, νοῦς, κίνησις e ζωή, são entes [ὄν], precisamente onde se trata “do παεῖναι de algo, da coexistência (*Mit-Dasein*) de algo, da ζωή, da ψυχή, com aquilo que propriamente é” (Heidegger, 1992, p. 482). Acontece, porém, que não se trata aqui das ideias como “forças criadoras” que precisariam ter entendimento, vida e coisas do gênero. Em outras palavras, reitera Heidegger: afirmando que ζωή e νοῦς pertencem ao ὄν”, Platão não intenciona dizer absolutamente “que as ideias mesmas pensariam e que elas mesmas estariam vivas” (Heidegger, 1992, p. 487).

O que significa dizer então que φρόνησις, νοῦς e ζωή são propriamente entes, ideias (ὄν)? Assim: “que o sentido de ser deve ser concebido de tal forma que também νοῦς, κίνησις e ζωή possam ser compreendidos enquanto sendo” (Heidegger, 1992, p. 482) e, sob tal aspecto, é preciso considerar a presença da κίνησις junto ao παντελῶς ὄν. Se está em questão “aquilo que é παντελῶς, que é totalmente, que é propriamente”, então ὄν, na concepção platônica de ser (Heidegger, 1992, p. 485-486), é entendido aqui: ora como δύναμις, enquanto *possibilidade para a co-presença junto a algo* ou, dito de modo sucinto, δύναμις κοινωνία (*possibilidade de comunhão*) (1ª posição), ora em sua determinação mais plena como παρουσία δυνάμεως κοινωνίας (literalmente: *presença da possibilidade da comunhão*), determinação assim traduzida por Heidegger: *o estar-aí-presente da possibilidade do ser-um-com-o-outro* (*Vorbandensein der Möglichkeit zum Miteinander sein*) (Heidegger, 1992, p. 486) (2ª posição). Com base nessas formulações, “ser” (*Sein*) é ser-presente e, sendo assim, “ser-presente (*Anwesend-sein*) não pode tornar-se motivo (objeto) de uma objeção, no sentido de que aqui já se utilizaria aquele sentido do ser que ainda se pretende clarificar, pressupondo-o. De fato, a palavra ‘ser’ na expressão ‘ser-presente’ possui um sentido totalmente formal” (Heidegger, 1992, p. 486).

² As Ideias são definidas como δυνάμεις, *forças vivas*, segundo H. Bonitz: ver Heidegger, 1992, p. 475.

3. *O λέγειν como co-posição do ser: o ser do conhecimento à luz da desconstrução das teses dos “amigos das Formas” e da doutrina materialista*

Heidegger declina “o ser de κίνησις e de στάσις como condição do ser do conhecimento” no § 70 da preleção “Platão: o Sofista”, dizendo: “o que é movido e o movimento mesmo pertencem ao ente”: τὸ κινούμενον εἶναι (249 b 2ss: “também devemos considerar o movido e o movimento como coisas que são”) (Heidegger, 1992, p. 482). De um lado, o que é sempre: o ὄν; de outro lado, a alma que conhece o *outro* e não somente a si mesma à maneira de um “diálogo da alma consigo mesma”³, ou seja, no caso da compreensão do λόγος, compreendido do ponto de vista intencional, jaz aqui o sentido realizador-relacional do λέγειν no λόγος (ψυχή), e isso pode ser constatado nas objeções dirigidas aos dualistas pelo Hóspede de Eléia (243e8-244a3): os dualistas colocam *também* o ser (“Mitsetzung des ὄν”). Obviamente, em Platão não se trata da tematização do movimento como tal, isto é, da κίνησις *qua* κίνησις, mas do movido, “no fundo do movido em seu ser com o e em relação ao imóvel. Esse movido em seu ser em relação ao imóvel é concebido aqui de maneira dialético-eidética simplesmente no sentido dos εἶδη” (Heidegger, 1992, p. 553). A κίνησις é entendida, portanto, como um γένος (*raiz*), como um ὄν entre outros. Diferentemente de Aristóteles, Platão “considera”, se assim podemos dizer, de forma inadequada a problemática da diferença ontológica, ou seja, a pergunta sobre o *ser* do ente, mesmo que tal problemática entre os gregos em geral tenha sido condicionada por uma concepção naturalística e pelo primado dado à dimensão do presente. A problemática do ser do ente é descortinada a partir das considerações fenomenológicas dos seguintes termos no *Sofista* de Platão: συμπλοκή - κοινωνία das cinco determinações fundamentais do ser (ταὐτόν, ἕτερον, κίνησις, στάσις, παρουσίας). Esta questão do *entrelaçamento-comunhão* dos gêneros é justificada do ponto de vista ontológico com base em sua conexão dialética.

Nesta comunhão do λέγειν com os ὄντα – λέγειν δὲ τὰ ὄντα – está, estruturalmente, implícita uma posição do ser (ὄν – εἶναι): o *interesse* de Platão consiste em “*mostrar que no λέγειν se encontra também [mit] o ὄν como ser-dito [Gesagtheit] não resolvido, mas constitutivo. [...]. Platão quer abrir-lhes os olhos quanto ao fato de que no λέγειν, em todo discurso sobre os entes, é co-dito*

³ PLATÃO, *Sofista* 263e. Em Platão pensamento e discurso são o mesmo, mas o primeiro é visto como “o diálogo íntimo da alma consigo mesma, que nasce sem voz” (263e); de modo paralelo, o enunciado (ou “discurso” no sentido amplo), é “um fluxo a partir da alma, indo através da boca, com som” (263e); consistindo em” ... “afirmação e negação” (263e): PLATÃO, *O Sofista*, 253.

(*mitgesagt*) ainda algo diverso, ou seja, evita-se a coincidência de κίνησις e στάσις através do τρίτον λέγειν do ὄν (Heidegger, 1992, § 71, letra b). E esse outro nada é nada menos que o ser (*Sein*) mesmo” (Heidegger, 1992, p. 446). Desse modo, admitir a presença da co-posição do ente e da co-posição do ser implica compreender hermeneuticamente o λέγειν platônico. Nesse sentido, assim procedendo, Heidegger tematiza a compreensão do ser (a diferença ontológica), operante não somente em todo comportamento ôntico – seja cotidiano, seja científico-positivo –, mas também na própria filosofia, muito embora esta última, segundo a interpretação de Heidegger, há tempos tenha colocado à deriva o problema do ser (ver Cimino, 2005, p. 151-154).

Desse modo, a partir de uma passagem específica do *Sofista* de Platão vemos claramente como, na hermenêutica Heideggeriana, o fenômeno fundamental da δύναμις é levado constantemente em consideração por Platão, precisamente no sentido de que tal conceito representa, juntamente com o seu intrínseco caráter relacional (συμπλοκή ou κοινωνία = entrelaçamento ou comunhão: δύναμις κοινωνίας), o pano de fundo tanto das seções consagradas à desconstrução do “idealismo” quanto daquelas nas quais se apresenta a ontologia dialética dos “gêneros supremos” (PLATÃO, *Sofista* 247 e 7-248 a2; cf. Heidegger, 1992, p. 437-476):

Hóspede de Eléia – Mas não é pela posse e presença da justiça que cada uma delas se torna dessa forma, e de caráter contrário pela posse e pela presença do contrário? Teeteto – Sim, convêm também isso. Hóspede de Eléia – Mas, então alguns dirão com isso que alguma coisa, que tem a possibilidade de vir a ser presente e a vir a ser ausente, de todo modo é algo (PLATÃO, *Sofista* 247 a 5-9.).

De tudo o que foi dito até aqui, podemos destacar três momentos significativos e que, segundo Heidegger, constituirão, de maneira unitária, a chave de leitura das seções sucessivas do diálogo *Sofista*: primeiramente, οὐσία (*Anwesenheit*), com base na referência aos termos ἔστις (como o “estar-pronto do ser-aí, orientado sobre o instante”) (Heidegger, 2002, p. 180) e παρουσίας (presença): nessas expressões está em questão “o sentido propriamente ontológico-temporal da relação entre alma e virtude” (Cimino, 2005, p. 159). Esta relação foi declinada no exame da ἔστις em “Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica” de 1924: “A ἀρετή, não enquanto propriedade estável, mas enquanto como (*Wie*) do Dasein determinado através de seu ser, caracterizado pela temporalidade, através da extensão no tempo” (Heidegger, 2002, p. 181).

Em segundo lugar, συμπλοκή – κοινωνία, a partir da primeira implícita determinação do ser, a saber: “que alguma coisa, que tem a possibilidade (τὸ δυνατόν) de vir a ser presente e a vir a ser ausente, de todo modo é algo”. Além de mostrar o significado ontológico-temporal da presença, Heidegger evidencia “o decisivo fenômeno da relacionabilidade”, precisamente o “entrar em relação com outro (*Anwesendwerden*: tornar-se presente) ou não o ausentar-se de tal relação (*Abwesendwerden*: tornar-se ausente)”; por fim, em terceiro lugar, o fenômeno da δύναμις, a partir da referência ao τὸ δυνατόν enquanto determinação do ser em união com seu caráter relacional (Cimino, 2005, p. 160).

Na análise da desconstrução platônica da tese dos “amigos das Ideias” (ou “amigos das Formas”), como vimos, o conceito de δύναμις é fundamental nesse processo, juntamente com a introdução do conceito de κοινωνία. Ora, esta doutrina “idealística” (οὐσία = εἶδος) é apresentada pelo Hóspede de Eléia a partir da articulação em duas formas de dualismo. Previamente há uma colocação, separadamente (χωρίς), de dois âmbitos ônticos, οὐσία (entidade) e γένεσις (devir, geração, tornar-se); de um lado, a primeira se caracteriza pela permanência e identidade; de outro lado, a segunda, pela mutabilidade (*dualismo ontológico*). Em outras palavras: há uma radicalização da diferença entre, de um lado, corpo - devir - sentidos e, de outro, alma – ser – raciocínio. Correspondentemente a cada um desses âmbitos, coloca-se uma respectiva possibilidade de acesso cognoscitivo. Em outras palavras: em relação à οὐσία se dá com a ψυχή através do raciocínio (λογισμός), ao passo que, em relação à γένεσις, com o σῶμα através da sensação (αἴσθησις) (*dualismo gnosiológico*).

Os “amigos das Formas” parecem negar qualquer papel à alma na percepção sensorial, que seria produto do contato das coisas no devir (coisas sensíveis) com o corpo, através dos órgãos dos sentidos (σώματι δι’ αἰσθησεως). Do ponto de vista *contextual* do debate com os “amigos das Formas”, o interesse reside na operação de esclarecimento sobre a natureza da percepção sensorial⁴ e, portanto, está centrado na questão epistemológica, mas a questão central, na perspectiva Heideggeriana, é outra. Qual?

De um lado, está na interpretação ontológico-fenomenológica da αἴσθησις (*percepção*). Ora, a tradução de *áisthēsis* como *perceptividade* (*Wahrnehmenheit*) ou *ser-percebido* (*Wahrnommensein*)

⁴ Para uma teoria platônica da percepção sensorial, ver o diálogo *Teeteto*, ao final da análise da definição de *epistēmē* como *áisthēsis* (151d7 - 187b, sobretudo 184 b-187 b). Eis a questão colocada por Heidegger: A *epistēmē* é o mesmo como *áisthēsis*? Ver Heidegger, 1988, §§ 20-46. Recusando a interpretação do *Teeteto* a partir de problemas epistemológicos modernos, Heidegger adotará uma compreensão em chave ontológico-fenomenológica do diálogo platônico. A propósito, ver Gonzalez, 2009, p. 173-221; Cimino, 2005, p. 199-223.

ênfatisa a posição “entre” a atividade subjetiva e o objeto percebido. Em sua interpretação fenomenológica, Heidegger concebe a *áisthēsis*, traduzida enquanto *perceptividade*, como circunvisão originária do mundo circundante, o “instante”, que diz respeito, primeiramente, ao subsistente (o ente que está *ante-à-mão*: *Vorhanden*); em segundo lugar, aos utensílios (o ente que jaz *à-mão*: *Zuhanden*), âmbito da circunspeção prática, que é “mundo” compreendido a partir das *coisas* intramundanas em seu *Wozu* (*para-quê*); em terceiro lugar, concerne a uma situação, ou seja, a *áisthēsis*, compreendida enquanto comportamento *desocultante* do ser dos entes, revela ao ser-aí onde está quanto ao seu poder-ser mais próprio, signo de uma *compreensão própria* de si-mesmo. Desse modo, o *para-quê* da serventia, em relação ao qual o *Zuhanden* é encontrado enquanto utensílio, pressupõe o “em-vista-de-que” (*Umwillen*) do próprio poder-ser do ser-aí, na medida em que é aquele ente para o qual está em jogo seu próprio ser enquanto o projetar-se das próprias possibilidades. Daí por que a melhor maneira de compreender o alcance deste último estado de coisas – o *desocultamento* do ser dos entes – está na tradução em termos ontológico-temporais: a capacidade projetante do ser-aí em-vista-de-si-mesmo, enquanto o compreender mesmo, possui como sua conotação temporal as “ekstases” do futuro: “O compreender (*Verstehen*) constitui o ser do ‘aí’, de forma que um *ser-aí*, existindo, pode desenvolver sobre o fundamento do compreender, as distintas possibilidades da visão, da circunvisão e do mero observar” (Heidegger, 1977, § 68a, p. 336).

De outro lado, em termos da apropriação do *Sofista* de Platão, a questão reside precisamente na relação entre os âmbitos ônticos e as respectivas modalidades de conhecimento, relação indicada pelo verbo *κοινωνεῖν* (comunicar, estar em comunhão, comungar). A propósito, vejamos o texto do *Sofista* de Platão:

Hóspede de Eléia – E agora passemos aos outros, os amigos das Formas, e tu interpreta para nós também o que esses dizem.

Teeteto – Assim será.

Hóspede de Eléia – Falais de devir, depois de ter distinguido a entidade, em separado? Pois sim?

Teeteto – Sim.

Hóspede de Eléia – E dizeis também que pelo corpo (*σώματι*), através da sensação (*δι’ αἰσθήσεως*), comungamos com o devir (*γενέσει*), e, pela alma (*ψυχῇ*), através do pensamento, com aquilo que o ser realmente é (*οὐσίᾳ*); afirmamos que este é do mesmo modo, sempre idêntico, enquanto o devir é sempre outro a cada vez.

Teeteto – Pois dizemos (PLATÃO, *Sofista* 248 a 7-11. Tradução modificada).

Em razão desse fenômeno do *κοινωνεῖν*, Heidegger explicita as duas linhas fundamentais de sua interpretação de Platão, a saber: tanto o espaço temático fundamental *λόγος* (*ψυχῇ*)

quanto o fenômeno da δύναμις. A possibilidade de comunhão entre os entes incorpóreos – vida, alma, circunvisão pertencem ao ὄν (246c-247d) – é a essência do fenômeno do γινώσκειν, como já reiteramos anteriormente: se há um *conhecer* enquanto ser-com da alma, do pensamento com aspectos (εἶδη) – um ser do devir com o que é sempre, então ele é um ὄν (ente), ou seja, “comunhão *entre* γένεσις (*devir*) e ἀεὶ ὄν (*o que é sempre*), entre κίνησις (movimento) e στάσις (*repouso*)” (Heidegger, 1992, p. 487). Com base na subsunção do devir no ser, o movimento reflete a manifestação da vida e da alma no ser tanto através do fluxo quanto do pensamento (*Sofista* 248 e-249b). Uma delimitação satisfatória do saber, do pensamento e da inteligência implicará a seguinte tese: o ser e o todo *são* coisas imóveis e movidas (249d). Daí a análise das relações que “ser”, “movimento” e “repouso” mantêm entre si (249e), cuja problemática conduzirá à única possibilidade de que algumas coisas se misturam, outras não (252 d-e) explicitada no âmbito da questão da “comunhão dos gêneros” (253 a-259e).

Na discussão da síntese das teses sobre o ὄν no *Sofista* 249b-251a, é possível encontrar duas questões concernentes à possibilidade mesma do conhecimento. Primeiramente: se o ser se reduz ao *repouso*, então se dá a impossibilidade do conhecimento, precisamente porque falta toda consistência ontológica do movimento e, portanto, também da vida, da alma, do intelecto; com base na correlação λόγος (ψυχή) - ὄν, neste caso subsiste uma assimetria desfavorável ao polo noético e à sua característica motilidade, uma vez que o λέγειν, como conhecimento do ente, implica justamente este movimento. Em segundo lugar: se o ser se reduz ao *movimento*, então se manifesta a impossibilidade do conhecimento, pois falham as características estruturais que determinam o objeto do conhecimento, ou seja, a permanência e a estabilidade; com base na mesma correlação λόγος (ψυχή) – ὄν, aqui jaz também uma assimetria desfavorável ao polo noemático e à sua estabilidade (*cf.* Cimino, 2005, p. 165-169).

É assim que Heidegger se apropria da conclusão a que chegam o Hóspede de Eléia e Teeteto, segundo a qual o ser é *alguma coisa de diverso* do movimento e do repouso (porquanto ambos sejam colocados evidentemente como pertencentes ao ser, ou seja, ao ὄν). Em termos da ontologia fenomenológica, isso significa que o ser não se esgota nos entes, ainda que os caracterize de maneira estrutural. Substancialmente, está em questão o equilíbrio no interior do co-pertencimento entre ser e ente (*cf.* Cimino, 2005, p. 167):

Hóspede de Eléia – Portanto, colocando na alma (ἐν τῇ ψυχῇ τιθέναι) o ser como um terceiro algo (τρίτον τι) além desses, como se o repouso e o movimento estivessem contidos neles e tendo voltado o olhar para

comunhão com o ser (οὐσία): é assim que disseste que ambos [o repouso e movimento] são (τὸ ὄν)? (PLATÃO, *Sofista* 250 b 7-10. Tradução modificada).

4. Colocando *movimento* e *repouso* como *entes* (ὄντα), o ser-aí-ψυχή coloca também o ser como *algo de excedente*

O surgimento da problemática sobre a ‘diferença ontológica’ a partir do fenômeno platônico do τρίτον τι é discutida no § 71 da preleção “Platão: o Sofista”. O “colocar na alma” como λέγειν é interpretado aqui, analogamente à desconstrução do pluralismo, como co-posição do ser: colocando *movimento* e *repouso* como entes (ὄντα), o ser-aí-ψυχή coloca também o ser, mas é um colocar enquanto *algo de excedente* (τρίτον τι) em relação tanto ao movimento quanto ao repouso. Em favor da plausibilidade desta conexão com o problema da ‘diferença ontológica’ temos a seguinte passagem em que Heidegger evoca explicitamente o neoplatonismo:

Como pode ser alguma coisa que nem está em repouso nem em movimento, mas que, não obstante, *é*? Esta questão é, para Platão, para os gregos, uma questão que tem peso relevante, se temos presente que o ente [...] equivale necessariamente ou ao que é movido, ou ao que está em repouso. Mas agora deve haver algo que se encontra para além dos dois e que, contudo, *é*; e, precisamente não só *é*, mas constitui propriamente o ser. Esse modo de questionamento, tal como se apresenta aqui no *O Sofista*, tornou-se o *locus classicus* para os neoplatônicos. É a partir daqui que eles conquistam a *ideia da ἐπέκεινα*, daquilo que se encontra *para além* de todo ente concreto; a ideia do τι, do ἔν, do ὄν. Os comentários neoplatônicos, sobretudo ao *Parmênides*, estão orientados justamente pela passagem de *O Sofista* (Heidegger, 1992, p. 495-496).

Ao nível do diálogo *Sofista* de Platão, cabe destacar a argumentação do Hóspede de Eléia em *Sofista* 247e e 254b contra vários interlocutores (os Atomistas, os “amigos das Formas”, presumivelmente Antístenes) e a concepção de ser mais abrangente descortinada aqui, já vista anteriormente. O objetivo platônico consiste em rejeitar o modelo de Parmênides que atribuía a imobilidade (248e-249d) e a unidade (251a-252e) do ser e do saber; por isso, *contra* o interdito parmenediano, será necessário mostrar “que o que *não é* de certo modo *é* e que por sua vez também *o que é* de algum modo *não é*” (PLATÃO, *Sofista* 241d, *grifos nossos*). O não-ser é utilizado para proibir a gênese e a mudança e, portanto, eliminá-lo da investigação do real. Daí o fato de a condição do ser do conhecimento exigir uma *comunhão* totalmente determinada entre o ser de movimento e de repouso: quando se diz que a κίνησις *é* e a στάσις *é*, esse “*é*” (τὸ ὄν) entende-se como um terceiro algo (τρίτον τι). Então isso significa um

“tomar conjuntamente” κίνησις e στάσις, o que implica uma noção de ser enquanto ἔν, uma espécie de unidade enquanto relação de formas umas com as outras. Com base nos gêneros convocados aqui – movimento, repouso e ser (250a-251a) –, o ser é um *terceiro algo* no sentido de que movimento e repouso comungam do ser (οὐσία), sem que este ser como *algo de excedente* se mova ou seja imóvel. Nesse sentido, o ser é um *tertium para além* dos dois elementos (τρίτον παρὰ τὰ δύο ἐκεῖνα) (PLATÃO, *Sofista* 243e 2-3), os quais, no entanto, *são* (τὸ ὄν).

Recapitulemos o que já foi visto. A propósito da batalha entre gigantes sobre o ser (οὐσία) (246a-250a), as questões mais fundamentais são duas: 1ª) qual é o ente que pode corresponder ao sentido do ser? 2ª) Qual é o sentido do ser? A ontologia grega pressupõe implicitamente um determinado sentido do ser, a saber: o ser é *presença* (*Sein = Anwesenheit*). A filosofia antiga trata da primeira questão relativa ao ente que pode corresponder ao dito sentido do ser. Acompanhando a primazia da primeira questão na batalha entre os gigantes, há um terceiro problema encarado por Heidegger: 3ª) qual é o acesso originário àquilo que corresponde de modo satisfatório ao sentido do ser, αἴσθησις ou οὐῶς? Em outras palavras: está em questão a perspectiva noética da questão ontológico-temporal, ou seja: uma vez que o sentido do ser entre os Gregos é a *presença*, impõe-se desse modo a questão da atitude intencional correspondente ao chamado sentido do ser, atitude intencional estruturada temporalmente sempre à base do presente (*Gegenwart*) (Heidegger, 1992, p. 467-468).

Como o Hóspede de Eléia desconstrói as teses “materialista” e “idealista”, respectivamente, na batalha entre os gigantes sobre o ser? De um lado, contra aqueles que identificam a entidade (οὐσία: “aquilo que o ser é”) com o corpo e aqueles que a identificam com as Formas, reduzindo o corpo ao movimento (246e-248a), o Hóspede de Eleia leva-os a aceitar que de algum modo a alma e a virtude, ainda que “quase” invisíveis, *são* (τὸ ὄν). Daí surge uma primeira “definição” do ser dada pelo Hóspede de Eléia: “a potência para agir e ser afetado” (247 d-e). Esta concepção é assim traduzida por Heidegger: “A determinação do εἶναι como possibilidade de ou produzir (ποιεῖν) algo, ou sofrer (παθεῖν) o efeito de algo”. Daí o fenômeno da δύνاميς como conceito fundamental de ser que dá conta dos dois âmbitos ônticos diversos surgidos na discussão com os “materialistas”, sem que, porém, se esgote em nenhum dos dois, caracterizado por uma peculiar excedência:

Hóspede de Eléia – Digo que, na verdade, o que quer que seja que possua qualquer possibilidade (δύνاميς) quer para *produzir* (ποιεῖν) outra coisa, de qualquer natureza, quer para *ser afetado* (παθεῖν) o mínimo que seja, por efeito da coisa mais insignificante, mesmo que seja uma só vez, tudo isso, digo, *realmente é* (ὄντως εἶναι); pois coloco esta definição: os entes não são

algo mais que possibilidade (δύναμις) (PLATÃO, *Sofista* 247 d 8e4. Tradução modificada: *grifos nossos*).

Em outras palavras: com base nesta junção entre οὐσία e δύναμις, ser significa *estar em condições de estar presente junto a algo*. De outro lado, em relação aos “amigos das Formas” (οὐσία = εἶδος) (248a-249b), que distinguem “entidade” (sempre idêntica: οὐσία) de geração (mutável; γένεσις), o Hóspede de Eléia evoca o conhecimento do ser pela alma: nesse processo, a alma é ativa e o ser, passivo, ou, ao contrário, ambos serão ativos ou passivos? Se o conhecimento é ação, o conhecido (οὐσία) é afetado. Daí o dilema do contra-argumento do Hóspede de Eléia: movimento, vida, alma e inteligência não estão presentes no ser, que é imóvel e inacessível ao pensamento? Ou o ser é acessível ao pensamento, porém, destituído de vida? Daí a conclusão: é preciso combater tanto aqueles que afirmam que o ser é *estático* quanto aqueles que o *movem*. Por conseguinte, no ser e no todo há movimento e repouso, mas um ser como τρίτον παρὰ τὰ δύο ἐκείνα. No caso dos “amigos das Formas”, Platão recorre também ao ente que nós mesmos somos, ou seja, ao ser-αἰ-ψυχή que conhece o seu mundo. A κοινωνία é explicada através do conceito de δύναμις enquanto “possibilidade da comunhão” (δύναμις κοινωνίας) (Heidegger, 1992, p. 478-479), ou seja, se a alma conhece, o ser, enquanto algo *conhecido* (οὐσία = ser), é determinado pelo *sofrer* (πάθημα). Portanto, “na medida em que a οὐσία é conhecida e, com isso, afetada, está dado nela mesma o momento da μεταβολή, da κίνησις” (Heidegger, 1992, p. 481).

Hóspede de Eléia – E, na verdade, que diremos dessa comunhão, ó nobilíssimos, que dizemos atribuir às duas? Será que não é o que agora mesmo foi dito de nossa parte?
Teeteto – Então, que resposta eles dão?
Hóspede de Eléia – O efeito ou a ação sofridos a partir de alguma possibilidade, originados pela combinação de um com a outra (PLATÃO, *Sofista* 248 b 2-6).

Em resumo, no que diz respeito ao sentido do argumento desenvolvido pelo Hóspede de Eléia em *Sofista* 247e e 254b, qual a concepção fundamental do ser buscada aqui para reformular radicalmente o eleatismo? Primeiramente, jaz uma nova compreensão da unidade do ser a partir da possibilidade de comunicação entre sensível e inteligível. Em segundo lugar, rejeitando a cisão apregoada pelos dualistas, que “separam” as Formas inteligíveis das suas exemplificações temporais ou sensíveis, o argumento impõe admitir a participação do movimento no inteligível e, nesse sentido, obrigando-as à participação de umas nas outras. Em terceiro lugar, o Hóspede de Eléia propõe, consequentemente, articular a unidade com a multiplicidade do ser, na realidade e na linguagem. Nesta ampla concepção ontológica convivem movimento e repouso, unidade e multiplicidade.

Se a suposição de Heidegger estiver correta, embora de fato se mostre indemonstrável, o *Sofista* representaria a resposta do Platão da velhice às objeções do jovem Aristóteles. Exemplo dessa possibilidade está na enunciação do problema da predicação na seguinte passagem do *Sofista* 251 a-b de Platão: “Hóspede de Eléia – Digamos então como, de cada vez, chamamos a mesma coisa com muitos nomes [...] cada uma [das coisas], de acordo com o mesmo discurso, supomos serem uma (ἓν) e dizemos [ser] muitas (πολλά) e com muitos nomes”. A qualquer entidade nomeada são atribuídos inúmeros [nomes, predicados: literalmente “chamadas inúmeras coisas”]. Daí a questão de fundo no problema da predicação: como é que *uma* coisa pode ser *muitas* e ser chamada por *muitos nomes*?

A problemática lógica da passagem do *Sofista* (251 a-b) é assim declinada por Heidegger: “Se levamos, portanto, em consideração sempre o mesmo tema fundamental, a κοινωνία, não diz respeito ao ὄν, ao μὴ ὄν, mas *pergunta-se sobre como é possível a κοινωνία no interior do próprio λόγος*. Em questão encontra-se o πρὸς-λέγειν (chamar em causa), assim como uma determinada forma desse πρὸς-λέγειν: ο δια-λέγεσθαι” (Heidegger, 1992, p. 500-501). Em outras palavras: de um lado, está em jogo o caráter relacional (ou sintético-diairético) do λόγος, expresso precisamente pelo conceito de κοινωνία ou συμπλοκή. Em termos aristotélicos, trata-se da definição (ὁρισμός). De outro lado, está em jogo o problema relativo ao caráter estrutural do λόγος dialético que, em seu nível autorreferencial-performativo, faz com que se tome conhecimento de algo. Nesse sentido, o λόγος, enquanto nomeia algo uno, visa ao mesmo tempo algo *enquanto* algo, ou seja, o mesmo de muitas maneiras. Daí a possibilidade do λόγος falso.

Portanto, o λόγος dialético tem como sua própria condição de possibilidade a κοινωνία entre os ὄντα. Na digressão do Diálogo em questão (251 a-253 a), em que Platão trata da identidade e da predicação, o Hóspede de Eléia esboça três possibilidades (251 d-253a) (ver Heidegger, 1992, p. 512-517): (1ª) ausência de qualquer κοινωνία entre os ὄντα, isto é, toda participação é impossível (251 d); (2ª) possibilidade de toda κοινωνία entre os ὄντα, ou seja, todas as coisas se combinam (251 d); (3ª) parcial κοινωνία entre os ὄντα. Em outras palavras: algumas coisas combinam-se, outras não (251 d-e). Desse modo, o problema da unidade e multiplicidade do ser é resolvido, não pela redução da predicação à identidade, mas com base nesta terceira possibilidade: “algumas coisas combinam-se, outras não” (251 d-e). A doutrina do λόγος não pode ser cindida do modo de questionamento acerca do ser. No epílogo do Diálogo Platão abordará a questão do λόγος para que a relação de predicação seja entendida como expressão verbal da participação (260 a-264b).

Conclusão

O pressuposto da ciência ontológico-dialética no *Sofista* de Platão está precisamente na possibilidade de *κοινωνία* (*comunhão*) entre os *ὄντα* ou da *συμπλοκή* (*entrelaçamento*) entre ser e não-ser. Esse fenômeno da *συμπλοκή* exige que o Hóspede de Eléia e Teeteto revisem estruturalmente o conceito parmenediano de ser. Em termos da releitura fenomenológica de Heidegger, com base na *συμπλοκή* entre ser e não-ser, Platão terá recolocado no *Sofista* o problema do sentido do ser (Ver Heidegger, 1992, p. 430-434). Antes mesmo que o termo *κοινωνία* assuma o estatuto central na ontologia platônica enquanto “possibilidade de comunhão”, Platão já tinha utilizado tal termo no *Fédon* (100 d) para mostrar a relação íntima entre as Ideias e as coisas quando introduz a questão “do Belo em si ou a comunhão (*κοινωνία*) com ele”. Quaisquer que sejam as relações estabelecidas entre as coisas e as Ideias (participação, presença, comunhão), Platão simplesmente pensa a Ideia enquanto *princípio* de tudo o que é, como ser autêntico: o acesso a este ser de tudo o que é dá-se somente com base nos *raciocínios* (*logoi*) à semelhança da visão do sol *através* de sua imagem refletida na água. Em uma palavra: o *λέγειν* da dialética platônica é, fundamentalmente, um *διανοεῖν*, um pensamento discursivo.

Mais tarde, tal *princípio*, sob a interpretação ontológica do conceito de *γένος*, termo presente nos diálogos tardios sob a provável influência das doutrinas aristotélicas, será o estopim para que haja conhecimento dos entes na perspectiva ontológica do movimento, etc., ou seja, o *eidos* platônico, além de designar a estrutura ontológica do ente em si mesmo, contém uma referência constitutiva ao modo pelo qual o ser do ente é apreendido e se dá à visão (Heidegger, 1992, p. 524). Dada a correlação *λόγος* (*ψυχή*) – *ὄν*, isto é, do ente que nós somos possuidores da linguagem, o conhecimento da *οὐσία* deve ser caracterizado em termos de *δύναμις κοινωνία*. Em outras palavras: “para Heidegger o problema do *λόγος* e o problema do *ὄν* são abordados na discussão da *κοινωνία* entre os *ὄντα* enquanto *λεγόμενα*” (Cimino, 2005, p. 173). Somente com base nessa consideração é possível recolocar o problema do sentido do ser para dar conta da consistência ontológica da vida, da alma e, desse modo, não reduzir a compreensão de tais entes às categorias da permanência, da identidade e da imobilidade, isto é, à *οὐσία* enquanto *εἶδος* (cf. Heidegger, 1992, p. 481-483). Na seção mesma precedente do *Sofista* (248 c 11ss) sobre a desconstrução do dualismo “idealista” já deparamos com esta impossibilidade de tornar ineficaz o conceito de ser como *δύναμις κοινωνίας*: com base no ente que nós somos, o conhecimento da *οὐσία* por parte da *ψυχή* é compreendido precisamente em termos de *δύναμις κοινωνίας*, como já dissemos antes:

[...] A alma conhece e que a entidade (οὐσία) é conhecida” [...]. “Se o conhecer é produzir algo, o ser conhecido é necessariamente ser afetado. E a entidade (οὐσία), segundo esta tese, sendo conhecida pela inteligência, enquanto é conhecida é movida por esta, devido a ser afecção, pelo que dizemos que não pode achar-se em repouso (PLATÃO, *Sofista*, 248 d - 248e).

Na sequência, eis o texto do *Sofista* de Platão contra os “idealistas”, doravante forçados a aceitar esse novo conceito de ser:

Hóspede de Eléia – Então, o quê, por Zeus?! Seremos facilmente persuadidos de que, em verdade, movimento, vida, alma e inteligência não estão presentes (παρέσθαι) no que absolutamente é [ὄν], que isso não vive, nem pensa, mas fica venerável e sagrado, sem ter intelecto, fixo e imóvel? (PLATÃO, *Sofista*, 248 e6-249 a2).

Não é satisfatório um conceito de ser que não permita considerar compreensíveis tais entes, isto é, movimento, vida, alma, inteligência. Portanto, em relação à consideração fundamental dialética, Heidegger considera a κίνησις como realização viva da ψυχή: a κίνησις “é, antes de tudo, o título apriorístico para ψυχή, λόγος, precisamente no sentido da μεταξύ, mesmo quando este último não é explicitado [...]”. Κίνησις, por isso, indica a realização do ser-aí como sua possibilidade desocultante através de si mesmo. O λέγειν é – assim conclui Heidegger – “nada mais do que o tornar-presente a visibilidade do ente mesmo” (Heidegger, 1992, p. 579).

Referências Bibliográficas

As obras citadas e publicadas na *Gesamtausgabe* (GA)

Frühe Freiburger Vorlesungen 1919-1923

GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* [WS 1921/1922]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, (2^a 1994).

GA 62: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, [Sommersemester 1922]. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 2005.

Marburgen Vorlesungen 1923-1928

GA 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/24) Ed.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994; 2^a 2006 = Heidegger, 1994.

GA 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Sommersemester 1924) Ed.: Mark Michalski. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002 = Heidegger, 2002.

GA 19: *Platon: Sophistes* (Wintersemester 1924/25). Ed.: Ingeborg Schüßler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992 (²2018). = Heidegger, 1992

GA 22: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Sommersemester 1926) Ed.: Franz-Karl Blust. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993; (²2004) = Heidegger, 1993 (GA 22).

Outro volumes da *Gesamtausgabe*

GA 2: M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977 = Heidegger, 1977.

GA 9: *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942), Primeira publicação In: M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, In: *Geistige Überlieferung. Das Zweite Jahrbuch*. Berlin: Verlag Helmut Küpper, 1942, 96-124, retomado In: *Wegmarken* (1919-1961) (GA 9). Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, 1976, 203-238; *Über den Humanismus* (1946). Primeira publicação: M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. mit einem brief über den »Humanismus«*. Bern: A. Francke AG. Verlag, 1947, retomado In: *Wegmarken* (1919-1961) (GA 9), 313-364; = Heidegger, 1976 = Heidegger, 1976.

GA 34: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (WS 1931/1932). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988 = Heidegger, 1988.

GA 36/37: *Sein und Wahrheit*. 1. *Die Grundfrage der Philosophie* (SS 1933). 2. *Vom Wesen der Wahrheit* (WS 1933/1934). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001 = Heidegger, 2001.

GA 65: *Beitrag zur Philosophie (Vom Ereignis)*. (GA 65). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, 459-460; trad. bras. de Marco Antonio Casanova: *Contribuições à Filosofia (Do Acontecimento Apropriador)*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, 453-454 = Heidegger, 1989.

GA 80.1: *Vorträge 1: (1915-1932)*. (GA 80). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016 = Heidegger, 2016.

Literatura secundária

CIMINO, A. Ontologia, storia, temporalità. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofia. Pisa: Edizioni ETS, 2005.

GONZALEZ, F.J. Plato and Heidegger. A Question of Dialogue. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2009.

LOPES, M. D. A errância de Heidegger segundo suas interpretações de Platão. Tese de doutorado. Universidade Federal do Paraná, 2019.

PLATÃO, O Sofista. Trad. Henrique Murachco & Juvino Maia Jr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

SILVA SANTOS, B. A fenomenologia hermenêutica da vida fática de Martin Heidegger (1919-1923). São Paulo: LiberArs, 2023.

METADADOS DA SUBMISSÃO

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

O/A autor/a assume responsabilidade por todos os aspectos deste artigo, conforme a taxonomia CRediT (Contributor Roles Taxonomy).

AGRADECIMENTOS

1. Os/as autores/as agradecem ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo pelo suporte institucional e pelo ambiente acadêmico que viabilizou esta pesquisa.
2. A pesquisa é a continuação direta da publicação de minha obra recente sobre o jovem Heidegger: *A fenomenologia hermenêutica da vida fática de Martin Heidegger (1919-1923)*. São Paulo: LiberArs, 2023, 546p.

FINANCIAMENTO

A elaboração deste artigo teve apoio financeiro do **Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico** (CNPq) na qualidade de **Bolsista de Produtividade em Pesquisa, nível C** e constitui parte de uma pesquisa mais ampla sobre a leitura heideggeriana das obras de Aristóteles com base em uma “hermenêutica fenomenológica nos discursos universitários de Marburg (1923-1928)”.

USO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

Os/as autores/as declararam que não utilizaram ferramentas de Inteligência Artificial Generativa na preparação deste manuscrito.

CONFLITO DE INTERESSES

Os/as autores/as declaram não haver conflito de interesses relacionado à publicação deste artigo.

DISPONIBILIDADE DE DADOS DE PESQUISA E OUTROS MATERIAIS

Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão integralmente contidos no manuscrito.

LICENÇA DE USO

Copyright (c) 2026 Bento Silva Santos – CC BY Attribution 4.0 International License. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License

- **Texto completo:** [CC BY 4.0](#). Uso gratuito com obrigação de reconhecer autoria e publicação original nesta revista.
- **Metadados:** [CC0 1.0 Universal](#) (Domínio Público) – livre uso, inclusive para fins comerciais.

EDITORA

Universidade Federal do Espírito Santo. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade das pessoas autoras, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

<https://periodicos.ufes.br/index/index>

EDITORES

Editor-chefe: Jorge Luiz Viesenteiner [0000-0003-3727-7890](#)

Editor/*ad hoc*: Jorge Augusto da Silva Santos [0000-0001-6111-1693](#)

Editoração e revisão: Wellington Alan Soares Marques [0000-0002-6537-7680](#)

BENTO SILVA SANTOS

Sou graduado em Teologia pelo Pontifício Ateneo de Santo Anselmo (Roma-Itália, 1987-1990), Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma-Itália, 1991-1993); Mestre (1996-1997) e Doutor (1998-2001) em Filosofia pela PUC-RIO. Atualmente sou Professor Titular do Departamento de Filosofia, membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado-Doutorado) da Universidade Federal do Espírito Santo e Bolsista de Produtividade em Pesquisa, nível C, do **Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico** (CNPq) desde 2009.

*Os textos deste artigo foram revisados por terceiros
e submetidos para validação do(s) autor(es) antes
da publicação*