

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO**

**CONSTRUÇÃO E CRÍTICA DA TEORIA DAS IDEIAS
NA FILOSOFIA DE PLATÃO:
dos diálogos intermediários à primeira parte do *Parmênides***

MARCIO SOARES

Porto Alegre, Março de 2010.

MARCIO SOARES

**CONSTRUÇÃO E CRÍTICA DA TEORIA DAS IDEIAS
NA FILOSOFIA DE PLATÃO:
dos diálogos intermediários à primeira parte do *Parmênides***

Tese de doutorado apresentada ao PPG em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS, sob orientação do Prof. Dr. Eduardo Luft, como requisito parcial e último para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Porto Alegre, Março de 2010.

MARCIO SOARES

**CONSTRUÇÃO E CRÍTICA DA TEORIA DAS IDEIAS
NA FILOSOFIA DE PLATÃO:
dos diálogos intermediários à primeira parte do *Parmênides***

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Eduardo Luft (Orientador – PUCRS)

Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann (PUCRS)

Prof. Dr. Urbano Zilles (PUCRS)

Prof. Dr. Miguel Spinelli (UFSM)

Prof. Dr. Jayme Paviani (UCS)

Porto Alegre, Março de 2010.

Este trabalho é dedicado, em homenagem, ao Curso de Graduação em Filosofia da Universidade de Passo Fundo/RS, pela passagem de seus 53 anos (desde 1957) de atividades acadêmicas.

Agradecimentos

Meus sinceros agradecimentos a todos os amigos, familiares, colegas, alunos, professores e instituições que, de alguma forma, contribuíram para a realização do meu curso de doutorado e para a conclusão do presente trabalho. Nomeá-los todos é, certamente, uma tarefa grandiosa, que escapa à minha capacidade agora. Contudo, quero mencionar algumas pessoas e instituições que contribuíram decisivamente, ou pelo menos de forma direta, para a realização e conclusão de mais esta etapa de minha formação acadêmica. Assim, aqueles que não forem nomeados, abaixo, e aos quais eu devo gratidão, sintam-se lembrados em meu agradecimento.

Agradeço, inicialmente, o Prof. Dr. Eduardo Luft, que aceitou orientar este trabalho, o qual já se encontrava em andamento. Seu espírito crítico e especulativo, ao mesmo tempo aberto e corajoso, no trato com a filosofia, é uma influência determinante na forma como este trabalho de doutorado se construiu e se apresenta. Expresso meu agradecimento, ainda, pela sua confiança e amizade.

Agradeço, também, pelo mesmo motivo, o Prof. Dr. Donaldo Schüler, que, inicialmente, me acolheu como orientando no PPG em Filosofia da PUCRS, entre o segundo semestre de 2005 e o primeiro semestre de 2007. Suas aulas de filosofia, literatura e cultura gregas representam um acréscimo substancial em minha formação. Manifesto meu agradecimento, igualmente, pela sua inestimável amizade.

Por fim, agradeço todos os professores do PPG em Filosofia da PUCRS, pelos seus ensinamentos, estímulos e convivência. Expresso meu agradecimento, igualmente, aos funcionários da PUCRS, especialmente do PPG em Filosofia (Paulo R. S. Mota, Andréa da S. Simioni e Denise M. de O. Tonietto), pelo indispensável apoio técnico. Registro, ainda, meu agradecimento à própria PUCRS, especialmente ao PPG em Filosofia, na pessoa de seu atual Coordenador, Prof. Dr. Agemir Bavaresco, pela excelente estrutura acadêmica. Agradeço, também, a CAPES, pelo apoio financeiro, na forma de bolsa, indispensável para a realização de meu curso de doutorado. Expresso meus agradecimentos, igualmente, aos professores da banca, tanto de pré-defesa quanto de defesa, que gentilmente aceitaram ler e avaliar este trabalho de conclusão de doutorado, a saber: Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann (PUCRS), Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS), Prof. Dr. Urbano Zilles (PUCRS), Prof. Dr. Miguel Spinelli (UFSM) e Prof. Dr. Jayme Paviani (UCS).

Agradeço, também, os meus colegas de departamento, professores ligados ao Curso de Filosofia, da Universidade de Passo Fundo, que passo a nomear: Altair A. Fávero, Angelo V. Cenci, Cláudio A. Dalbosco, Gérson L. Trombetta, Edison A. Casagrande, Ediovani A. Gaboardi, Eduardo F. das Neves Filho, Nadir A. Pichler e Leandro C. Ody. A todos esses quero agradecer a amizade, companheirismo, colaboração e compreensão. Agradeço, ainda, a Profa. Neusa H. Rocha, diretora do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo Fundo, pelo seu apoio irrestrito e amizade. Por fim, quero agradecer a própria Universidade de Passo Fundo (seus alunos, funcionários e professores), Instituição na qual iniciei minha carreira acadêmica, como aluno de graduação do Curso de Filosofia (1995-1998), e na qual atuei como professor nos últimos nove anos (2001-2009).

Agradeço, em especial, também, os amigos José Lourenço Pereira da Silva (UFSM), André Antônio Ribeiro (UCS) e Lutecildo Fanticelli (UPF), pelo diálogo e pela troca de materiais sobre a filosofia de Platão. Expresso agradecimento, igualmente, ao amigo e colega Neuro José Zambam, pelo companheirismo ao longo do curso de doutorado e, na pessoa dele, a todos os colegas e amigos do PPG em Filosofia da PUCRS.

Por fim, devo agradecer os meus familiares, por todo o apoio e incentivo que sempre tive deles. Nesse sentido, agradeço meus pais, Juvilio de Souza Soares e Maria Oneide Soares, por tudo que me deram e por tudo aquilo que um filho deve a seus pais. Quero agradecer, igualmente, minhas irmãs Roselaine Soares e Solange Soares, às quais também devo parte de minhas conquistas acadêmicas e profissionais. Agradeço, finalmente, e de forma muito especial, minha esposa Cláudia Aresi, que foi um apoio constante e fonte de incentivo nesses últimos anos; sua presença foi determinante na realização do meu curso de doutorado.

“E isto porque deve o homem compreender as coisas de acordo com o que chamamos Ideia, que vai da multiplicidade das sensações para a unidade, [249c] inferida pela reflexão. A tal acto chama-se reminiscência das realidades que outrora a nossa alma viu, quando seguia no cortejo de um deus, olhava de cima o que nós agora supomos existir e levantava a cabeça para o que realmente existe.”

(Δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ ξυναιρούμενον. Τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῆ, συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως.)

(Fedro, 249b8-c4. Tradução de José Ribeiro Ferreira.)

“Queres então que comecemos o nosso exame a partir deste ponto, segundo o nosso método habitual? Efectivamente, estamos habituados a admitir uma certa ideia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que damos o mesmo nome.”

(Βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γὰρ πού τι ἐν ἑκάστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταῦτον ὄνομα ἐπιφέρομεν.)

(República, 596a5-7. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.)

“[15a] Sócrates – Menino, é quando alguém considera como unidades as coisas que nem nascem nem perecem, tal como nos exemplos que acabamos de mencionar. Esses casos típicos de unidade, conforme agora mesmo declaramos, por consenso geral não devem ser examinados. Mas quando se assevera que o homem é um, ou o boi é um, ou o belo é um, ou o bem é um: é acerca dessas unidades e de outras semelhantes que o grande interesse por todas despertado suscita facilmente divisões e controvérsias.

Protarco – Como assim?

Sócrates – Inicialmente, quando aceitamos que [b] essas unidades existem de fato; de seguida, como devemos compreender que cada uma delas, com ser sempre a mesma e não admitir nem geração nem destruição, não continue sendo o que é mesmo: unidade. Por último, se devemos admitir que, nas coisas submetidas à geração, de número infinito, essa unidade se dispersa e fica múltipla, ou se se conserva inteira e fora de si mesma, o que se nos afigura o maior dos absurdos, pois, sendo a mesma [c] e una, encontrar-se-ia concomitantemente no uno e no múltiplo. São esses aspectos do uno e do múltiplo, Protarco, não os outros, que nos criam toda sorte de dificuldades, quando são considerados sob perspectiva defeituosa, ao passo que tudo corre às mil maravilhas na hipótese contrária.”

(Σω- Ὅποταν, ὦ παῖ, τὸ ἐν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τιθῆται, καθάπερ ἀρτίως ἡμεῖς εἶπομεν. Ἐνταυθοῖ μὲν γὰρ καὶ τὸ τοιοῦτον ἓν, ὅπερ εἶπομεν νυνδὴ, συγκεχώρηται τὸ μὴ δεῖν ἐλέγχειν· ὅταν δέ τις ἓνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῆ τίθεσθαι καὶ βοῦν ἓνα καὶ τὸ καλὸν ἓν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἓν, περὶ τούτων τῶν ἐνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἢ πολλῇ σπουδῇ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται.)

Πρω- Πῶς;

Σω- Πρώτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας· εἶτα πῶς αὐ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὔσαν αἰετὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅλως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην, μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὐ καὶ ἀπίροις εἶτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγυνοῦσαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἂν, ταῦτόν καὶ ἐν ἅμα ἐν ἐνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι. Ταῦτ' ἐστὶ τὰ περὶ τὰ τοιαῦτα ἓν καὶ πολλὰ, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνα, ὦ Πρωταρχε, ἀπάσης ἀπορίας αἷτια μὴ καλῶς ὁμολογηθέντα καὶ εὐπορίας ἂν αὐ καλῶς.)

(Filebo, 15a1-c3. Tradução de Carlos Alberto Nunes.)

Resumo

Platão é conhecido, sobretudo, entre outros aspectos de sua filosofia, pela sua ‘teoria das Ideias’. Tal teoria encontra-se, em sua melhor formulação, nos diálogos da fase intermediária da produção literária do Filósofo, sendo que os mais expoentes são: a *República*, o *Fédon*, o *Fedro*, o *Banquete* e o *Timeu*. Contudo, o *Parmênides*, diálogo que está no limiar entre as fases intermediária e tardia da obra de Platão, apresenta sérias críticas à teoria das Ideias, especialmente em sua primeira parte (127d6-135b4). O problema que se levanta, a partir do *Parmênides*, e que divide intérpretes e estudiosos do pensamento de Platão, pode ser expresso em três questões: primeiro, as críticas, presentes na primeira parte do *Parmênides*, são internas ou externas à teoria das Ideias? Segundo, tais críticas são letais à teoria das Ideias, tal como ela se encontra formulada nos diálogos intermediários? Por fim, Platão teria ou não abandonado a teoria das Ideias após o *Parmênides*? No presente trabalho, partindo de uma reconstrução e análise da teoria das Ideias nos diálogos intermediários, especialmente no *Fédon* e na *República* (primeira parte de nosso texto), pretendemos demonstrar os princípios teóricos fundamentais que jazem na base da construção de tal teoria, a saber: a estrutura do ‘um sobre o múltiplo’, o princípio da ‘homonímia’, o ‘dualismo ontológico’ e a hipótese da ‘participação’. Na segunda parte de nosso texto, reconstruímos e analisamos, detalhadamente, as seis objeções críticas apontadas à teoria das Ideias na primeira parte do *Parmênides*. Pretendemos demonstrar, assim, que as críticas almejam exatamente aqueles quatro princípios teóricos fundamentais, recém mencionados acima, presentes na base da construção da teoria das Ideias nos diálogos intermediários. Portanto, o escopo de nosso trabalho é a demonstração de que as críticas à teoria das Ideias, presentes na primeira parte do *Parmênides*, são internas à própria teoria, bem como letais à mesma, conforme sua formulação nos diálogos intermediários. Dessa forma, demonstrado que Platão é crítico de si mesmo no *Parmênides* (i.e., crítico de sua própria teoria das Ideias), abre-se a possibilidade de uma mudança substancial na ontologia platônica presente nos diálogos escritos posteriormente ao *Parmênides*, especialmente no *Sofista* e no *Filebo* – frisamos que a demonstração positiva de uma nova ontologia platônica, nesses diálogos posteriores ao *Parmênides*, não será feita neste trabalho. Dito de outra forma, é nossa hipótese que Platão abandona a teoria das Ideias tal como ela fora construída nos diálogos intermediários (especialmente no *Fédon* e na *República*), haja vista as aporias insolúveis que tal teoria comporta, sobretudo em relação à hipótese da ‘participação’ e ao ‘dualismo ontológico’, conforme o próprio Filósofo nos faz ver na primeira parte do seu diálogo *Parmênides*.

Palavras-chave: teoria das Ideias; um sobre o múltiplo; homonímia; participação; dualismo ontológico; ontologia inflacionária; Navalha de Ockham; dialética; diálogos intermediários.

Abstract

Plato is known, above all, and among other aspects of his philosophy, for his 'theory of Ideas'. This theory can be found in its best formulation in the dialogues of the intermediate phase of the philosopher's literary production, and the exponents are the *Republic*, *Phaedo*, *Phaedrus*, *The Banquet* and *Timaeus*. However, *Parmenides*, a dialogue that is in the threshold between the intermediate and the late phase in Plato's work, presents serious criticism to the theory of Ideas, especially in its first part (127d6-135b4). The problem that is raised, starting from *Parmenides*, and that divides interpreters and scholars of Plato's thoughts can be expressed in three questions: firstly, is the criticism, present in the first part of *Parmenides*, internal or external to the theory of Ideas? Secondly, is such criticism lethal to the theory of Ideas, by the way the latter is formulated in the intermediate dialogues? Finally, would Plato have or have not abandoned the theory of Ideas after *Parmenides*? In the present work, starting from a reconstruction and an analysis of the theory of Ideas in the intermediate dialogues, especially in *Phaedo* and in the *Republic* (first part of our text), we intend to demonstrate the fundamental theoretical principles that lie in the construction of such theory: the structure of the 'one over many', the principle of the 'homonymy', the 'ontological dualism' and the hypothesis of 'participation'. In the second part of our text, we reconstruct and analyze, in full detail, the six critical objections appointed to the theory of Ideas in the first part of *Parmenides*. We intend to demonstrate, thus, that the criticism aims at exactly those four fundamental theoretical principles that lie in the basis of the construction of the theory of Ideas in the intermediate dialogues. Therefore, the scope of our work is the demonstration that the criticism to the theory of Ideas, present in the first part of *Parmenides*, is internal, as well as lethal, to the theory itself, according to its formulation in the intermediate dialogues. In that way, as we demonstrate that Plato is critical of himself in *Parmenides* (i.e., critical of his own theory of Ideas), a possibility of a substantial change in the platonic ontology of the dialogues written later to that dialogue is open, especially in the *Sophist* and in *Philebus* - we stress that the positive demonstration of a new platonic ontology in those subsequent dialogues to *Parmenides* won't be done in this work. Put another way, it is our hypothesis that Plato abandons the theory of Ideas just as it had been built in the intermediate dialogues (especially in *Phaedo* and in the *Republic*), due to the insoluble aporias that such theory holds, above all in relation to the hypothesis of 'participation' and to the 'ontological dualism', as the philosopher shows us in the first part of his dialogue *Parmenides*.

Key-words: theory of Ideas; one over many; homonymy; participation; ontological dualism; inflationary ontology; Ockham's razor; dialectics; intermediate dialogues.

Sumário

§ 1 – Introdução / 11

Parte I – A construção da teoria das Ideias: *Fédon* e *República*

§ 2 – Ideias e coisas sensíveis no *Fédon*: sensação, reminiscência e participação / 19

§ 3 – *República*: Ideias inteligíveis unas, coisas sensíveis múltiplas e o Bem em si / 44

§ 4 – Pai e Filho: a imagem do Sol comparado ao Bem na *República* / 61

§ 5 – Dialética e Ideias: a imagem da linha dividida na *República* / 76

§ 6 – Excurso: a dialética das Ideias representada na imagem da caverna na *República* / 94

§ 7 – Breve conclusão: a versão *standard* da teoria das Ideias e seus princípios teóricos fundamentais / 103

Parte II – A revisão crítica da teoria das Ideias: *Parmênides*

§ 8 – Uno *versus* múltiplo: o tema do *Parmênides* / 111

§ 9 – A teoria das Ideias no *Parmênides*: resposta ao paradoxo de Zenão / 119

§ 10 – Primeira objeção crítica – da extensão do mundo das Ideias: a duplicação da realidade / 131

§ 11 – Segunda objeção crítica – o um sobre o múltiplo e as aporias da participação / 141

§ 12 – Terceira objeção crítica – ontologia inflacionária: a primeira formulação do argumento do *regressus in infinitum* / 156

§ 13 – Quarta objeção crítica – ontologia necessária: as Ideias não são apenas pensamentos / 168

§ 14 – Excurso – a reafirmação da versão *standard* da teoria das Ideias: paradigmas, semelhança e imagens / 180

§ 15 – Quinta objeção crítica – a volta da inflação nas Ideias: a segunda formulação do argumento do *regressus in infinitum* / 195

§ 16 – Sexta objeção crítica – dualismo ontológico radical e a incognoscibilidade das Ideias / 208

§ 17 – Considerações finais / 244

Referências bibliográficas / 255

§ 1 – Introdução

Platão tem sido considerado, ao longo dos séculos que nos separam dele, e ainda em nossos dias e em nossos meios acadêmicos, de forma muito forte e acentuada, como o Filósofo das ‘Ideias’ (ἰδέαι) ou ‘Formas’ (εἶδη). E ele, de fato, o é. Nenhum outro aspecto, no imenso edifício filosófico construído por Platão, em seus mais de trinta diálogos escritos (sendo que todos eles chegaram integralmente até nós), é tão conhecido e identificado com o próprio Filósofo quanto a sua ‘teoria das Ideias’. Além disso, a influência dessa teoria, em todo o desenvolvimento histórico posterior da tradição filosófica ocidental, especialmente do que denominamos de ‘metafísica’, é, praticamente, incomensurável. Nesse sentido, essa ‘imagem’ da filosofia platônica (e do platonismo em geral), relacionada à teoria das Ideias, é tão forte e presente na cultura ocidental, que Rafael Sanzio, em seu conhecido afresco *A escola de Atenas*, pintado em uma parede do Palácio Apostólico do Vaticano entre 1509 e 1510, a representou na figura de um Platão que, estando no ‘centro’ da filosofia grega, juntamente com Aristóteles, aponta o dedo indicador da mão direita para o alto, enquanto segura, com a mão esquerda, o seu diálogo *Timeu*¹.

Dessa forma, essa ‘imagem’ (incansavelmente reproduzida, como representação da filosofia platônica, em nossos dias) do belíssimo afresco de Rafael é muito significativa, na medida em que ratifica duas concepções (i.e., dois ‘lugares comuns’) largamente difundidas em nossa cultura filosófica atual, mas que têm distantes ecos históricos (os

¹ É muito significativo o fato de Rafael Sanzio ter representado Platão, em *A escola de Atenas*, segurando seu diálogo *Timeu*, por dois motivos, a saber: primeiro, porque este diálogo apresenta a teoria das Ideias em sua versão clássica (a qual chamamos de ‘versão *standard*’ da teoria das Ideias), tal como ela aparece na *República* e no *Fédon* (que são os diálogos – entre outros do mesmo grupo, como o *Fedro*, o *Banquete* e o *Crátilo* – mais expressivos na exposição da mesma teoria). Por esse motivo, inclusive, ou seja, de o *Timeu* apresentar a teoria das Ideias no mesmo formato no qual ela é construída na *República* e no *Fédon* (i.e., em sua versão *standard*), consideramos o *Timeu* um diálogo da fase intermediária da produção literária de Platão, e não da fase tardia, como geralmente ele é tomado (sobretudo a partir do critério chamado de ‘estilometria’ – voltaremos a tratar desse ponto mais adiante). O segundo aspecto, pelo qual é interessante a representação de Platão, feita por Rafael, segurando o *Timeu*, se deve à larga influência desse diálogo, especialmente, na filosofia medieval; de fato, comprovadamente, o *Timeu* foi o diálogo platônico mais lido durante toda a Idade Média e no Renascimento (cf. GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega V: Platón – segunda época y la Academia*. Versión española de Alberto Medína González. Madrid: Gredos, 1992. p. 256-7. Sobre a presença e a influência do *Timeu* no desenvolvimento de toda a filosofia patrística, ver também: GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 1-211.). Isso aponta para a influência que a própria teoria platônica das Ideias, indiscutivelmente presente no *Timeu*, exerceu sobre a construção da metafísica medieval, marcadamente cristã e de aspiração ao transcendente (sendo que esta última característica – i.e., a aspiração à transcendência – já se encontra presente, de forma suficientemente clara, na própria teoria platônica das Ideias, na condição de primeira teoria metafísica complexa, claramente definida, da história da filosofia ocidental).

quais remontam à forma como os medievais e os próprios renascentistas, e entre estes últimos está Rafael Sanzio, leram a filosofia grega), a saber: em primeiro lugar, que Platão e Aristóteles são os mais importantes filósofos gregos, e, nesse sentido, eles se encontram bem no centro da imagem representada no grande afresco de Rafael, rodeados por todos os outros filósofos gregos ‘menores’; em segundo lugar, que Platão é, definitivamente, o Filósofo das ‘Ideias’ (ιδέαι), as quais são transcendentais e metafísicas (i.e., ‘suprassensíveis’; por isso, na imagem pintada por Rafael, Platão aponta para o alto). Trata-se, evidentemente, de dois ‘preconceitos’ (i.e., como dissemos antes, dois ‘lugares comuns’, a partir dos quais se lêem Platão e Aristóteles) – o quê, em absoluto, retira qualquer parcela, mínima que seja, do valor cultural, histórico e artístico de *A escola de Atenas* de Rafael Sanzio; ou seja, não queremos, nem de longe, por em questão o valor dessa obra e desse grande pintor renascentista, mas apenas a tomamos como um exemplo paradigmático de uma ‘imagem’ comum que temos de Platão (e de Aristóteles).

Interessa-nos, sobretudo, no trabalho que ora apresentamos, pôr em discussão o segundo desses preconceitos mencionados, ou seja, demonstrar que Platão não é, ‘definitivamente’, e de ‘uma vez por todas’, o ‘Filósofo das Ideias’, embora seja, inegavelmente, o autor dessa grande teoria ontológico-metafísica, cujo valor e influência, sob os pontos de vista histórico e cultural, são inestimáveis na tradição filosófica, assim como em toda a cultura ocidental. Nesse sentido, nossa tese se apóia na demonstração de que o próprio Platão é o primeiro grande crítico de sua teoria das Ideias – ou, dito de outra forma, que Platão é ‘crítico de si mesmo’. Tal crítica à teoria das Ideias, a qual foi construída em um determinado conjunto de diálogos platônicos (que denominamos de ‘intermediários’, a saber: *Fédon*, *República*, *Fedro*, *Banquete*, *Crátilo* e *Timeu*), é levada a cabo na primeira parte do *Parmênides* (127d6-135b4), diálogo que certamente é posterior àqueles em que a teoria das Ideias é construída e exposta, ou seja, os ‘intermediários’².

² Seguimos a ordenação mais conhecida, e largamente aceita entre os especialistas, dos diálogos platônicos, que os distribuí em três grupos, a saber: diálogos ‘socráticos’ ou da ‘juventude’, diálogos ‘intermediários’ ou da ‘maturidade’, e diálogos ‘tardios’ ou da ‘velhice’ (cf. ROSS, D. *Teoría de las ideas de Platón*. Tradução de José L. D. Arias. 4. ed. Madrid: Cátedra, 1997, p. 15-25.). Nesse sentido, no primeiro grupo, estão aqueles diálogos que apresentam o exame de questões típicas do pensamento de Sócrates, enfatizando a própria figura de Sócrates, e que geralmente acabam de forma aporética – por exemplo, o *Crítón*, o *Eutífron*, o *Laques*, o *Lísis*, a *Apologia de Sócrates* etc. No segundo grupo, estão os diálogos em que aspectos centrais da filosofia platônica são apresentados, tais como a teoria das Ideias, a doutrina da imortalidade da alma e o projeto político platônico – nesse grupo, que chamamos de ‘diálogos intermediários’, interessa-nos, sobretudo, o *Fédon*, a *República*, o *Fedro*, o *Banquete*, o *Crátilo* e o *Timeu*. Em todos eles aparece a versão clássica – que denominamos de ‘standard’ – da teoria das Ideias, ou seja, a noção de Ideias radicalmente unas (i.e., mônadas), universais, imperecíveis, suprassensíveis, transcendentais e autoidênticas, as quais são causas ontológicas das coisas sensíveis, que, por sua vez, são múltiplas, particulares, instáveis e passageiras (i.e., estão em perpétuo devir). Contrastam-se, assim, as

Em síntese, nossa tese trabalha sobre a hipótese de que o próprio Platão teria motivos suficientes para abandonar sua teoria das Ideias (pelo menos na forma em que ela se apresenta nos diálogos intermediários, em sua versão *standard*), haja vista as dificuldades teóricas insuperáveis (o que os gregos chamavam de ‘aporias’ – ἀπορίαι) albergadas na mesma; ora, o registro platônico de tais dificuldades encontra-se no *Parmênides*. Portanto, se nossa tese se sustenta, Platão não é, ‘definitivamente’, o ‘Filósofo das Ideias’, mas opera sérias mudanças em sua ontologia, as quais estão registradas nos diálogos da sua fase tardia (especialmente no *Parmênides*, no *Sofista* e no *Filebo*).

Assim, nosso exame da teoria platônica das Ideias será feito em duas etapas. Inicialmente, ao longo de toda a primeira parte de nosso trabalho, nos ocuparemos da reconstrução e análise da teoria das Ideias exposta nos diálogos intermediários (especialmente, no *Fédon* e na *República*)³, momento em que nos esforçaremos na

Ideias inteligíveis às coisas sensíveis; estabelece-se uma ‘cisão ontológica’ entre ambas (i.e., são dois níveis distintos de realidade, sendo as segundas derivadas das primeiras), mitigada pela hipótese da ‘participação’ das coisas sensíveis nas Ideias. Por fim, o terceiro grupo de diálogos, os tardios, são aqueles que apresentam críticas contundentes à filosofia dos diálogos intermediários, resultando em mudanças significativas no pensamento platônico – nesse grupo, nos interessa, sobretudo, o *Parmênides*, o *Sofista* e o *Filebo*, diálogos que apresentam as principais críticas à teoria das Ideias, em sua versão *standard* (i.e., aquela exposta nos diálogos intermediários), e esboçam uma nova ontologia platônica, que pressupõe o abandono da teoria das Ideias (não de todas as suas intuições, mas de seus princípios teóricos fundamentais, o que resulta no abandono da configuração *standard* da mesma teoria), especialmente o *Sofista* e o *Filebo*. Há, entretanto, uma série de dificuldades, relativas à ordenação e cronologia dos diálogos platônicos, envolvidas nessa divisão, das quais não trataremos. Tal se justifica pelo fato de que nossa tese – a saber, de que a teoria platônica das Ideias, construída nos diálogos intermediários, criticada na primeira parte do *Parmênides* e abandonada (em sua versão *standard*) nos diálogos tardios, especialmente no *Sofista* e no *Filebo* – não se apóia na ordenação dos diálogos platônicos, mas no exame dos pressupostos teóricos que constroem a teoria das Ideias (i.e., nos diálogos intermediários), bem como na análise cuidadosa de cada uma das objeções críticas que são expostas, contra a teoria das Ideias, na primeira parte do *Parmênides* (127d6-135b4). Assim, podemos dizer, a ordenação dos diálogos, especificamente daqueles que tratam de questões ontológicas, emerge da análise da filosofia platônica, e não o contrário, ou seja, a ordenação (pressuposta por algum critério que não seja o exame das teorias platônicas, como, por exemplo, a ‘estilometria’ – embora esse critério não deva, em hipótese alguma, ser desprezado) estabelecer a ordem que os diálogos devem ser lidos. Nesse sentido, olhando para a inquestionável presença da teoria das Ideias, em sua versão *standard*, no *Timeu*, assumimos a posição (contra, inclusive, os resultados da ‘estilometria’, que, embora não deva ser ignorada como método de ordenação dos diálogos platônicos, não é ‘absoluto’) de que o mesmo pertence ao grupo dos diálogos intermediários, ao lado da *República* e do *Fédon*, e não dos diálogos tardios (junto com o *Sofista* e o *Filebo*), como comumente é aceito entre os especialistas. Nesse sentido, com relação ao lugar do *Timeu*, a mesma posição que assumimos, também é assumida pelos seguintes autores: RICKLESS, Samuel C. How Parmenides saved the Theory of Forms. *The Philosophical Review*, v. 107, n. 4, p. 501-554, 1998; RICKLESS, Samuel C. *Plato’s Forms in transition: a reading of the ‘Parmenides’*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 8; OWEN, G. E. L. The place of the Timaeus in Plato’s Dialogues. *The Classical Quarterly*, New Series, Cambridge University Press, v. 3, n. 1/2, p. 79-95, 1953; RYLE, G. *Plato’s progress*. Bristol: Thoemmes Press, 1994, p. 12-17.

³ A escolha do *Fédon* e da *República*, como objetos de análise na primeira parte de nosso trabalho (secções § 2 à § 7), se justifica, como já dissemos em nota anterior, na medida em que eles são os mais representativos, sob o ponto de vista da construção da teoria das Ideias, entre todos os diálogos intermediários que a apresentam (some-se a isso o fato de ser materialmente impossível o exame detalhado

identificação e esclarecimento dos quatro princípios teóricos fundamentais que estão na base da própria construção teórica das Ideias, com o objetivo de trazê-los à evidência e demonstrá-los no próprio texto platônico.

Nesse sentido, o primeiro princípio, que está na base da construção da teoria das Ideias, é a ‘homonímia’ (ὁμωνυμία), ou seja, aquele princípio que estabelece que uma Ideia e as coisas dela participantes compartilham do mesmo ‘nome’ (ὄνομα), e que para cada nome, existente na linguagem, há uma Ideia correspondente – por decorrência, há tantas Ideias quanto há nomes existentes na linguagem (esse princípio, portanto, está diretamente relacionado à postulação ou dedução das Ideias).

O segundo princípio, na teoria das Ideias, é a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ (ἐν ἐπὶ πολλῶν)⁴, isto é, o princípio que estabelece uma Ideia, una e universal, para cada grupo de coisas sensíveis, múltiplas e particulares, dela participantes – nesse sentido, além de estabelecer a proporção de ‘uma Ideia’ para uma ‘pluralidade de coisas sensíveis’, esse princípio também estabelece, por um lado, o caráter radicalmente simples da ‘Ideia una’, na condição de uma ‘mônada’ (μονοειδές – *Fédon*, 78d5) que não admite qualquer diferença em si mesma, ou seja, completamente autoidêntica ‘em si e por si mesma’ (αὐτὸ καθ’ αὐτό – *Fédon*, 78d5); por outro lado, o mesmo princípio estabelece o caráter múltiplo das coisas sensíveis, ou seja, o fato de que uma coisa manifeste uma multiplicidade de aspectos, não sendo completamente autoidêntica e admitindo diferença em si mesma.

O terceiro princípio, na base da construção da teoria das Ideias, tal como ela é exposta nos diálogos intermediários, é aquele que estabelece o ‘dualismo ontológico’, ou seja, a ‘separação’ (χωρισμός) entre Ideias inteligíveis unas (e suprassensíveis) e coisas sensíveis múltiplas, estabelecendo-as como “duas formas [distintas] de realidade” (δύο εἴδη τῶν ὄντων – *Fédon*, 79a6), isto é, que são ontologicamente diferentes, embora, necessariamente, devam estar inter-relacionadas.

Por fim, o quarto e último princípio fundamental da teoria das Ideias é o da ‘participação’ (μέθεξις), que estabelece a relação de causalidade ontológica entre Ideias e coisas sensíveis, sendo as primeiras causas das segundas. Este princípio, além de explicar

de todos os diálogos intermediários de Platão, que expõem a teoria das Ideias, em um trabalho como este). Contudo, apesar disso, referências ao *Fédro* e ao *Timeu* também serão feitas oportunamente.

⁴ Essa expressão, ‘um sobre o múltiplo’ (ἐν ἐπὶ πολλῶν), é de Aristóteles, que sempre a emprega em relação à teoria platônica das Ideias (ver, por exemplo, *Metafísica*, A, 9, 990b13).

como as coisas sensíveis obtêm suas características das Ideias (através da relação de causalidade), também visa mitigar a própria separação ontológica entre Ideias e coisas sensíveis, sob pena, no caso de o princípio da participação fracassar nisso, de estabelecerem-se ‘dois mundos’ (i.e., dois níveis de realidade) completamente separados, o que resultaria no colapso da teoria platônica das Ideias como *explicatio mundi*.

Cabe mencionar, ainda, que não há qualquer ordem de prioridade ou de hierarquia no agenciamento desses quatro princípios teóricos fundamentais na construção da teoria platônica das Ideias; a rigor, eles atuam todos juntos, ao mesmo tempo, resultando, então, na versão *standard* da teoria, que encontramos exposta nos diálogos intermediários de Platão – a saber, no *Fédon*, na *República*, no *Fedro*, no *Banquete*, no *Crátilo* e no *Timeu*.

Já na segunda parte do nosso trabalho, uma vez examinados os diálogos intermediários, nos ocuparemos exclusivamente da análise das críticas platônicas à teoria das Ideias, expostas na primeira parte do *Parmênides* (127d6-135b4). Nosso objetivo, nesse segundo momento, é a demonstração de que tais críticas, expostas no *Parmênides*, são letais à teoria das Ideias (em sua versão *standard*), já que elas visam os próprios princípios teóricos fundamentais, expostos acima, que a constroem. Nesse sentido, o personagem Parmênides (que é uma representação do próprio Filósofo de Eléia), na primeira parte do diálogo homônimo, expõe seis objeções críticas à teoria platônica das Ideias, conforme a ordem expositiva do texto do diálogo, a saber: (a) em primeiro lugar, a dificuldade no que diz respeito ao número e espécie de Ideias existentes – isto é, a ‘dedução’ das Ideias e ‘extensão’ do mundo inteligível (130b1-e4); (b) em segundo lugar, trata-se das dificuldades nas ‘relações de participação’ entre Ideias e coisas sensíveis (130e4-131e7); (c) em terceiro lugar, a primeira formulação da objeção do *regressus in infinitum* nas Ideias (131e8-132b2); (d) em quarto lugar, a impossibilidade das Ideias serem apenas conceitos ou pensamentos – isto é, a rejeição do ‘conceitualismo’ e a necessidade ontológica das Ideias (132b3-c11); (e) em quinto lugar, a segunda formulação da objeção do *regressus infinito* nas Ideias (132c12-133a7); (f) por fim, em sexto lugar, a possibilidade de uma ‘total separação’ entre Ideias e coisas sensíveis (dualismo ontológico radical) e, conseqüentemente, a ‘incognoscibilidade’ das Ideias (133b4-135b4).

O escopo de nosso trabalho, dessa forma, é demonstrar que Platão estava ciente dos graves problemas teóricos presentes na raiz de sua teoria das Ideias, e que, portanto, o nosso Filósofo tinha motivos suficientes para operar ‘sérias mudanças’ – ou seja, em certo sentido, o ‘abandono’ da teoria das Ideias, pelo menos em sua versão *standard* (i.e., aquela

presente nos diálogos intermediários) – em sua ontologia posterior ao *Parmênides*⁵. Dito de outra forma, uma vez que possamos demonstrar que as críticas de Platão, presentes na primeira parte do *Parmênides*, atingem letalmente a sua própria teoria das Ideias, então, estaremos justificados, por razões de ordem teórica (e não por razões fundadas na ordenação ou na cronologia dos diálogos platônicos), a ler, nos diálogos posteriores ao

⁵ Sobre a questão do possível abandono da teoria das Ideias, por Platão, após o *Parmênides*, ou, então, pelo menos, de haver uma mudança significativa na ontologia platônica posterior a este diálogo (especialmente no *Sofista* e no *Filebo*), não há acordo entre os especialistas. A maior parte deles, a bem da verdade, parece preferir não assumir uma posição clara sobre esse ponto. Apesar disso, podemos dividi-los, grosseiramente (i.e., sem detalharmos especificidades particulares de cada especialista), em dois grupos: o primeiro, composto por aqueles que consideram que as críticas da primeira parte do *Parmênides* não são letais à teoria das Ideias; nesse sentido, elas estariam fundadas em maus usos de linguagem (i.e., das categorias e conceitos empregados na construção da teoria), por exemplo, ou, então, em uma leitura equivocada dos próprios pressupostos da teoria. De qualquer forma, para esse grupo de intérpretes, o objetivo de Platão não teria sido, ao criticar sua teoria das Ideias, abandoná-la, mas, no máximo, esclarecê-la, submetendo-a a um exame crítico. Nesse grupo, podemos listar os seguintes autores: David Ross (*Teoría de las ideas de Platón*, 1997), Francis M. Cornford (*Platón y Parmênides*, 1989) e Mitchell H. Miller Jr. (*Plato's Parmênides: The conversion of the Soul*, 1991), apenas para citar alguns – uma lista exaustiva foge, agora, às nossas possibilidades. Além desses autores citados, nós mesmos, em nossa dissertação de mestrado (apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre/RS, em março de 2001; posteriormente, publicada em forma de livro: SOARES, Marcio. *A ontologia de Platão: um estudo das Formas no Parmênides*. Passo Fundo: UPF, 2001), que também teve por objeto principal de pesquisa a primeira parte do *Parmênides*, adotamos essa posição, alinhando-nos e apoiando-nos, especialmente, em nossa análise do texto platônico, naquela ocasião, nos argumentos de Cornford (1989) e de Ross (1997). Nesse sentido, naquele trabalho, defendemos a hipótese de que Platão, em suas críticas à teoria das Ideias na primeira parte do *Parmênides*, não visava à própria teoria, mas uma leitura errônea dela, que desconhecia a verdadeira natureza metafísica e inteligível das Ideias, e, por consequência, tomava estas últimas como se fossem ‘coisas sensíveis’ (isso poderia explicar, especialmente, em nossa hipótese defendida naquele trabalho, as dificuldades relativas à participação, à regressão infinita e ao dualismo ontológico). Hoje, em nosso presente trabalho, como já mencionamos acima, nos afastamos dessa hipótese e desse primeiro grupo de intérpretes. Alinhamo-nos, sim, ao segundo grupo, ou seja, aquele que vê profundas alterações na ontologia platônica após o *Parmênides*. Nesse sentido, defendemos, agora, que Platão abandona a versão *standard* de sua teoria das Ideias, construída ao longo dos diálogos intermediários, abrindo espaço, assim, a uma nova ontologia nos diálogos tardios. Nosso argumento, como já mencionamos antes, não está fundado na cronologia e ordenação dos diálogos, mas na análise cuidadosa dos princípios teóricos fundamentais da teoria das Ideias, bem como das críticas expostas na primeira parte do *Parmênides*; pretendemos demonstrar, dessa forma, que essas críticas (i.e., presentes no *Parmênides*) solapam aqueles fundamentos da teoria das Ideias (em sua versão *standard*), sendo esse o motivo de encontrarmos uma mudança na ontologia platônica posterior ao *Parmênides*. Contudo, nem todos os autores, pertencentes ao segundo grupo (em nossa classificação grosseira), admitem um abandono da teoria das Ideias, por Platão, após o *Parmênides*; apesar disso, todos eles admitem uma mudança significativa na ontologia platônica posterior a esse diálogo. Assim, a concepção de que há um movimento de mudança na filosofia platônica, especialmente em sua ontologia, entre os diálogos intermediários e os tardios (e entre ambos estes grupos, indiscutivelmente, está situado o *Parmênides*), é bastante difundida e aceita entre intérpretes e especialistas do pensamento de Platão. Desse segundo grupo de especialistas, que aceitam, pelo menos, a existência de uma mudança significativa na ontologia platônica (mesmo que não aceitem a tese do abandono da teoria das Ideias), citamos alguns exemplos: G. Vlastos (The third man argument in the ‘Parmenides’, 1995), Samuel Rickless (*Plato's Forms in transition: a reading of the ‘Parmenides’*, 2007), Gilbert Ryle (*Plato's progress*, 1994), Francesco Fronterotta (*ΜΕΘΕΞΙΣ, La Teoria Platonica delle Idee e la Partecipazione delle Cose Empiriche: dai dialoghi giovanili al Parmenide*, 2001) e Julius Moravcsik (*Platão e platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*, 2006) – trata-se, aqui, também, de citar alguns autores, apenas, e não de apresentar uma lista exaustiva.

Parmênides (especialmente no *Sofista* e no *Filebo*), uma ontologia platônica diferenciada, em aspectos essenciais, daquela apresentada na teoria das Ideias.

Cabe ressaltar, entretanto, que não faremos, neste trabalho de doutoramento, a demonstração positiva da ontologia platônica desenvolvida na última fase do pensamento do Filósofo (i.e., especialmente aquela presente no *Sofista* e no *Filebo*), embora fosse esse o nosso objetivo inicial, ao nos propormos um exame da construção da teoria platônica das Ideias (presente nos diálogos intermediários) e de sua crítica na primeira parte do *Parmênides*; tal se justifica em virtude dos limites materiais – ou seja, de espaço e tempo – deste trabalho. Portanto, nosso trabalho, aqui, em certo sentido, é negativo, na medida em que objetivamos demonstrar, tão somente, as razões teóricas que tornam a teoria das Ideias internamente insustentável, mas, ao mesmo tempo, como, talvez, era de se esperar, não poderemos demonstrar positivamente a nova ontologia platônica, que surge a partir do abandono da teoria das Ideias, especialmente no *Sofista* e no *Filebo* – a demonstração dessa nova ontologia platônica, posterior à teoria das Ideias, é uma tarefa que permanece aberta (i.e., a ser executada) para nossas futuras pesquisas sobre a filosofia platônica. Por outro lado, e em outro sentido, nosso trabalho apresenta um aspecto positivo, a saber, o esclarecimento dos princípios teóricos fundamentais que estão na base da construção da própria teoria das Ideias (através do exame da mesma nos diálogos intermediários), bem como a análise e esclarecimento da crítica platônica, dirigida contra as Ideias, na primeira parte do *Parmênides*. Nesse sentido, ao final, o resultado positivo alcançado é a demonstração de que a crítica platônica é internamente viável e procedente, isto é, desde os próprios princípios teóricos que constroem a teoria das Ideias.

PARTE I

A construção da teoria das Ideias: *Fédon* e *República*

§ 2 – Ideias e coisas sensíveis no *Fédon*: sensação, reminiscência e participação

O *Fédon*⁶ encena o último dia de vida de Sócrates na prisão. O tema dominante do diálogo é a relação entre vida e morte. Nesse sentido, Sócrates argumenta que a alma (ψυχή) é imortal (ἀθάνατος), não sendo a morte outra coisa que a simples separação do corpo (σῶμα) em relação à alma (64c2-8)⁷. Essa última, por sua vez, sobrevive, isolada em si mesma, enquanto o corpo, estando isolado em si mesmo, decompõe-se. Nesse contexto, a teoria das Ideias aparece como uma prova, em diferentes momentos do diálogo, e de diferentes formas, da imortalidade da alma. Assim, em seu aspecto geral, a metafísica do *Fédon* – que melhor representa a ‘metafísica geral’ dos diálogos intermediários, cujos principais traços são exatamente a teoria das Ideias e a doutrina da imortalidade da alma – estabelece vínculos inquebrantáveis entre a teoria das Ideias (em seus aspectos ontológico e epistemológico) e a doutrina da imortalidade da alma, a saber: de um lado, a ‘recordação’ (ἀνάμνησις) das Ideias, ao percebermos as coisas sensíveis, prova a preexistência da alma antes do nascimento; de outro lado, a imortalidade da alma (i.e., sua preexistência, antes do nascimento, junto às próprias Ideias) garante a possibilidade do conhecimento das Ideias – o qual, em nossa situação humana de existência entre as coisas sensíveis (i.e., enquanto nossa alma encontra-se unida a um corpo sensível), é atualizado pela ‘reminiscência’ (ἀνάμνησις).

Nesse contexto, a primeira aparição da teoria das Ideias, no *Fédon* (localizada a poucas páginas do início do diálogo), se dá em meio a uma argumentação de Sócrates

⁶ Para todas as citações diretas do texto do *Fédon*, em português, utilizamos a seguinte tradução: PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores). Para o texto grego, utilizamos a seguinte edição: PLATON. *Phédon*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1952. (Oeuvres Complètes).

⁷ Eis o texto do *Fédon*, no qual Platão define a morte como ‘separação’ (ἀπαλλαγὴν) da alma (ψυχή) em relação ao corpo (σῶμα):

“Sócrates – Segundo nosso pensar, é a morte alguma cousa?

Símias – Claro – replicou Símias.

Sóc. – Nada mais do que a separação da alma e do corpo, não é? Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, isolada em si mesma. A morte é apenas isso?

Sím. – Sim, consiste justamente nisso.” (64c2-8. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. Os Pensadores. Todas as citações diretas do *Fédon* são extraídas dessa edição.)

Abaixo, segue o mesmo texto em grego:

Σω- Ἡγούμεθά τι τὸν θάνατον εἶναι;

Σι- Πάνυ γε, ἔφη ὑπολαβὼν ὁ Σιμμίας.

Σω- Ἐὰρ μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν; καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τεθνάναι, χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὴν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ τὸ σῶμα γεγενῆσθαι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγείσαν αὐτὴν καθ’ αὐτὴν εἶναι; Ἐὰρ μὴ ἄλλο τι ἢ ὁ θάνατος ἢ τοῦτο;

Σι- Οὐκ, ἀλλὰ τοῦτο, ἔφη. (*Fédon*, 64c2-8)

sobre a morte. Sócrates, de início (61b7-62c6), apresentou argumentos contra a prática do “suicídio” (ἀποκτινύναι, 61e4), sob a alegação, oriunda de uma antiga tradição de ‘Mistérios’, de que o corpo é uma “prisão” (φρουρᾶ, 62b4) para a alma, da qual não nos é permitido evadir-nos, senão com a ‘permissão’ dos deuses (o que significa o envio da morte por esses de alguma forma que não o suicídio), os quais são nossos donos. Agora (63e7-65a6), Sócrates argumenta que, apesar da proibição religiosa do suicídio (ou, simplesmente, da ‘morte voluntária’), no que diz respeito àquele que “[...] se dedica à filosofia no sentido correto do termo [...], sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto”⁸. Essa preparação para a morte, empreendida pelo filósofo autêntico, nada mais é do que afastar-se, tanto quanto possível e maximamente na medida de suas forças, dos prazeres e sensações do corpo, tais como o amor, o sexo, a comida e a bebida, os cuidados excessivos com vestimentas e aparência física. Dessa forma, ao contrário da imensa maioria dos homens (a ‘multidão vulgar’), o filósofo afasta-se tanto quanto pode dos cuidados do corpo, bem como da satisfação de seus desejos e apetites, e dedica-se maximamente ao ‘cuidado da alma’. Esse comportamento do filósofo, diz Sócrates, parece, aos olhos da ‘opinião do vulgo’ (i.e., do que hoje podemos chamar de ‘senso comum’), já um ‘estado de morte’ (64e5-65a6).

Dessa argumentação, descrita acima, evidentemente de caráter religioso e ético (ainda que seja uma ‘ética do filósofo’), Sócrates envereda para o tratamento de questões epistemológicas, ou seja, relativas à aquisição da ‘verdadeira sabedoria’. Assim, o argumento de Sócrates, desenvolvido na sequência do diálogo, é de que o corpo é um “entreve” (ἐμπόδιον, 65a8) para a aquisição de tal sabedoria, e que, tal como exposto na argumentação anterior, no que dizia respeito aos prazeres e cuidados do corpo, o filósofo tem de se afastar tanto quanto puder desse último também no que diz respeito à busca pelo conhecimento. Nesse sentido, o afastamento da percepção sensível (i.e., do que é percebido por intermédio do corpo, por meio dos órgãos dos sentidos), como condição de acesso ao verdadeiro saber, prenuncia a teoria das Ideias, que evidentemente é o ‘objeto’ (i.e., o ‘conteúdo’) de tal saber. Vejamos o texto do *Fédon*:

Sócrates – E agora, dize-me: quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria, é ou não o corpo um entrave se na investigação lhe pedimos auxílio? Quero dizer com isso, mais ou [b] menos, o seguinte: acaso alguma verdade é

⁸ A frase de Sócrates, citada em parte, é: “Receio, porém, que, quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto!” (Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι.). (*Fédon*, 64a4-6)

transmitida aos homens por intermédio da vista ou do ouvido, ou quem sabe se, pelo menos em relação a estas coisas não se passem como os poetas não se cansam de no-lo repetir incessantemente, e que não vemos nem ouvimos com clareza? E se dentre as sensações corporais estas não possuem exatidão e são incertas, segue-se que não podemos esperar coisa melhor das outras que, segundo penso, são inferiores àquelas. Não é também este o teu modo de ver?

Símias – É exatamente esse.

Sóc. – Quando é, pois, que a alma atinge a verdade? Temos dum lado que, quando ela deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, a engana radicalmente.

Sím. – Dizes uma verdade.

Sóc. – [c] Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser?

Sím. – Sim.

Sóc. – E, sem dúvida alguma, ela raciocina melhor precisamente quando nenhum empeco lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo dum prazer – mas sim quando se isola o mais que pode em si mesma, abandonando o corpo à sua sorte, quando, rompendo tanto quanto lhe é possível qualquer união, qualquer contato com ele, anseia pelo real?

Sím. – É bem isso!

Sóc. – E não é, ademais, nessa ocasião que a alma do filósofo, alçando-se ao [d] mais alto ponto, desdenha o corpo e dele foge, enquanto por outro lado procura isolar-se em si mesma?

Sím. – Evidentemente! (65a7-d2)⁹

O argumento de Sócrates, exposto acima, sem sombra de dúvida, não é puramente ‘epistemológico’. Em todo o desenvolvimento do diálogo, no *Fédon*, há um pano de fundo ‘ético-religioso’, cujo ponto de apoio é a noção de que a morte é a simples separação da alma (ψυχή), que é imortal (ἀθάνατος), em relação ao corpo (σῶμα) mortal, e que o elemento caracteristicamente humano está na alma, não no corpo. Tal característica propriamente humana, presente na alma, é marcada pela ‘capacidade de raciocínio’ (λογίζεσθαι, 65c1). Por consequência, no que podemos denominar de uma ‘antropologia’ e de uma ‘psicologia’ platônicas presentes no *Fédon*, a alma é a sede da identidade individual e da inteligência humana. Isso se reverte em um desprezo ‘ético-religioso’ pelo corpo, já que o homem não é propriamente seu corpo, mas sua alma. Assim, a

⁹ Σω- Τί δὲ δὴ περὶ αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως κτήσιν; πότερον ἐμπόδιον τὸ σῶμα ἢ οὐ, εἴαν τις αὐτὸ ἐν τῇ ζητήσει κοινωνῶν συμπαραλαμβάνῃ; Οἶον τὸ τοιόνδε λέγω· ἄρα ἔχει ἀλήθειάν τινα ὄψις τε καὶ ἀκοή τοῖς ἀνθρώποις, ἢ τά γε τοιαῦτα καὶ οἱ ποιηταὶ ἡμῖν ἀεὶ θρυλοῦσιν, ὅτι οὐτ’ ἀκούομεν ἀκριβῆς οὐδὲν οὔτε ὁρώμεν; Καίτοι εἰ αὐταὶ τῶν περὶ τὸ σῶμα αἰσθήσεων μὴ ἀκριβῆς εἰσι μὴδὲ σαφεῖς, σχολῆ αἶ γὰρ ἄλλαι· πᾶσαι γάρ που τούτων φαυλότεραι εἰσιν· ἢ σοὶ οὐ δοκοῦσιν;

Σι- Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

Σω- Πότε οὖν, ἢ δ’ ὅς, ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἄπτεται; ὅταν μὲν γὰρ μετὰ τοῦ σώματος ἐπιχειρῇ τι σκοπεῖν, ὁῦλον ὅτι τότε ἐξαπατάται ὑπ’ αὐτοῦ.

Σι- Ἀληθῆ λέγεις.

Σω- Ἄρ’ οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι, εἴπερ που ἄλλοθι, κατάδηλον αὐτῇ γίγνεται τι τῶν ὄντων;

Σι- Ναί.

Σω- Λογίζεται δὲ γέ που τότε κάλλιστα, ὅταν αὐτὴν τούτων μὴδὲν παραλυπῇ, μήτε ἀκοὴ μήτε ὄψις μήτε ἀλγηδῶν μὴδὲ τις ἡδονή, ἀλλ’ ὅτι μάλιστα αὐτὴ καθ’ αὐτὴν γίγνηται, ἕως αὖτε χαίρειν τὸ σῶμα καί, καθ’ ὅσον δύναται, μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μὴδ’ ἀπτομένη, ὁρέγεται τοῦ ὄντος.

Σι- Ἔστι ταῦτα.

Σω- Οὐκοῦν καὶ ἐνταῦθα ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ’ αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ’ αὐτὴν γίγνεσθαι;

Σι- Φαίνεται. (*Fédon*, 65a7-d2)

tranquilidade de Sócrates, diante de sua morte iminente¹⁰, reside no fato de que ele entende ser ‘integralmente’ (i.e., a si mesmo e a sua inteligência) a ‘alma não-sensível’ e imortal que deixará este mundo, e não o ‘corpo sensível’ e mortal que aqui se decomporá. Portanto, mesmo quando Sócrates trata de questões epistemológicas e ontológicas, no *Fédon*, por trás de seus argumentos sempre estão essa antropologia e essa psicologia platônicas que acabamos de descrever rapidamente.

Voltemo-nos para a passagem do *Fédon* citada acima. Nela Sócrates argumenta que a percepção sensível, da qual os veículos são os órgãos corpóreos dos sentidos, não pode nos conduzir ao conhecimento “da realidade” (τῶν ὄντων, 65c2). Portanto, de imediato já sabemos que a ‘realidade’ (aquilo que é ‘realmente real’) à qual Sócrates se refere não pode ser alcançada pela percepção sensível, logo tal ‘realidade’ não corresponde aos dados e sensações que colhemos do mundo sensível que nos rodeia. Na sequência de seu argumento, em favor de sua negação da percepção sensível como fonte do conhecimento da realidade, Sócrates limita-se, nessa passagem (65b1-3), a repetir o que os poetas afirmam: a “vista” (ὄψις) e o “ouvido” (ἀκοή), bem como todos os demais órgãos dos sentidos (65b4-6), nos enganam quando se trata de adquirir o conhecimento verdadeiro da ‘realidade’. Portanto, conclui Sócrates, no que diz respeito à aquisição de conhecimentos verdadeiros, o corpo é um “entrave” (ἐμπόδιον, 65a8) para a alma. Essa última, se deseja alcançar um conhecimento verdadeiro da realidade, deve servir-se apenas da própria capacidade de raciocínio (λογίζεσθαι, 65c1), não apenas dispensando os órgãos dos sentidos e as percepções deles advindas, mas fazendo um esforço para deles se afastar, e até mesmo deles se ‘purificar’ – ou seja, a linguagem empregada por Sócrates, nesse contexto de uma argumentação prioritariamente epistemológica, não deixa dúvidas sobre a presença daqueles elementos ‘ético-religiosos’, que mencionamos antes, de desprezo ao corpo, os quais estão na base de toda a construção do *Fédon*, sobretudo quando (65c2-7) ele (Sócrates) menciona os ‘prazeres’ e ‘sofrimentos’ do corpo como elementos de distração da alma na busca pelo conhecimento verdadeiro da realidade.

Ao final da passagem (65c7-d2) citada anteriormente, fica claro que Sócrates está se referindo ao esforço do filósofo, que desdenha o corpo e, afastando-se tanto quanto possível dos dados percebidos pelos órgãos dos sentidos, procura, pelo uso do puro

¹⁰ Nesse sentido, não nos esqueçamos que, no *Fédon*, Platão narra o último dia de vida de Sócrates na prisão, quando esse está prestes a beber cicuta, por ordem da sentença dada pelos atenienses (cf. *Apologia de Sócrates*). O fato de que Sócrates deve morrer no final desse dia é o motivo literário da discussão sobre a imortalidade da alma no *Fédon*.

raciocínio (λογίζεται, 65c2), alcançar o conhecimento da “realidade” (ὄντος, 65c7). Ora, essa “realidade” (ὄντος), almejada pelo esforço intelectual do filósofo, e que não é alcançável pelos sentidos corpóreos, não é outra coisa senão as próprias Ideias, como podemos ver no desenvolvimento imediato (65d3) da argumentação de Sócrates no *Fédon*:

Sócrates – Mas que poderemos dizer, Símiás, do seguinte: afirmaremos a existência do ‘justo em si mesmo’, ou a negaremos?

Símiás – Certamente que a afirmaremos, por Zeus!

Sóc. – E também a do ‘belo em si’ e a do ‘bom em si’, não é verdade?

Sím. – Como não?

Sóc. – Ora, é certo que jamais viste qualquer ser desse gênero com teus olhos?

Sím. – Jamais.

Sóc. – Mas então é porque os apreendemos por qualquer outro sentimento que não por aqueles de que o corpo é instrumento? Ora, o que eu disse há pouco é para todos os seres, tanto para a ‘grandeza’, a ‘saúde’, a ‘força’, como para os demais – é, numa só palavra e sem exceção –, a sua [e] realidade: aquilo, precisamente, que cada uma dessas coisas é. E será, então, por intermédio do corpo que o que nelas há de mais verdadeiro poderá ser observado? Ou quem sabe se, pelo contrário, aquele dentre nós que se tiver o mais cuidadosamente e no mais alto ponto preparado para pensar em si mesma cada uma dessas entidades, que considera e toma por objeto – quem sabe se não é esse quem mais deve aproximar-se do conhecimento de cada uma delas?

Sím. – Isso é absolutamente certo.

Sóc. – E quem haveria de obter em sua maior pureza esse resultado, senão aquele que usasse no mais alto grau, para aproximar-se de cada um desses seres, unicamente o seu pensamento, sem recorrer no ato de pensar nem à [66a] vista, nem a um outro sentido, sem levar nenhum deles em companhia do raciocínio; quem, senão aquele que, utilizando-se do pensamento em si mesmo, por si mesmo e sem mistura, se lançasse à caça das realidades verdadeiras, também em si mesmas, por si mesmas e sem mistura? e isto só depois de se ter desembaraçado o mais possível de sua vista, de seu ouvido, e, numa palavra, de todo o seu corpo, já que é este quem agita a alma e a impede de adquirir a verdade e exercer o pensamento, todas as vezes que está em contato com ela? Não será este o homem, Símiás, se a alguém é dado fazê-lo neste mundo, que atingirá o real verdadeiro?

Sím. – Impossível, Sócrates, falar com mais verdade! (65d3-66a8. Grifos dos tradutores.)¹¹

¹¹ Σω- Τί δὲ δὴ τά τοιαῦδε, ὦ Συμμία; Φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν;

Σι- Φαμέν μέντοι, νῆ Δία.

Σω- Καὶ καλὸν γέ τι καὶ ἀγαθόν;

Σι- Πῶς δ’ οὐ;

Σω- Ἦδη οὖν πώποτε τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες;

Σι- Οὐδαμῶς, ἦ δ’ ὄς.

Σω- Ἄλλ’ ἄλλη τινὶ αἰσθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐφήσω αὐτῶν; Λέγω δὲ περὶ πάντων, οἷον μεγέθους πέρι, ὑγιείας, ἰσχύος, καὶ τῶν ἄλλων ἐνὶ λόγῳ ἀπάντων τῆς οὐσίας, ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν· ἄρα διὰ τοῦ σώματος αὐτῶν τὸ ἀληθέστατον θεωρεῖται, ἢ ὧδε ἔχει· ὃς ἂν μάλιστα ἡμῶν καὶ ἀκριβέστατα παρασκευάσῃται αὐτὸ ἕκαστον διανοηθῆναι περὶ οὗ σκοπεῖ, οὗτος ἂν ἐγγύτατα ἴοι τοῦ γινῶναι ἕκαστον;

Σι- Πάνυ μὲν οὖν.

Σω- Ἄρ’ οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσειε καθαρῶτατα, ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ’ ἕκαστον, μήτε τὴν ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε τινὰ ἄλλην αἴσθησιν, ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ, ἀλλ’ αὐτῇ καθ’ αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ’ αὐτὸ εἰλικρινές ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεῖν τῶν ὄντων, ἀπαλλαγείς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὠτων καὶ, ὡς ἔπος εἶπειν, ξύμπαντος τοῦ σώματος, ὡς ταράττοντος καὶ οὐκ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν, ὅταν κοινωνῇ; ἄρ’ οὐχ οὗτός ἐστιν, ὦ Συμμία, εἶπερ τις καὶ ἄλλος. ὁ τευξόμενος τοῦ ὄντος;

Σι- Ὑπερφυῶς, ἔφη ὁ Συμμίας, ὡς ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες. (*Fédon*, 65d3-66a8)

Essa é a primeira menção explícita e direta (i.e., textual) das Ideias no desenrolar do diálogo narrado no *Fédon*, embora as palavras ‘Ideia’ (ἰδέα) ou ‘Forma’ (εἶδος) não apareçam nessa passagem do texto¹². Assim, a teoria das Ideias aparece, aqui, no contexto daquela argumentação epistemológica de Sócrates, que já vimos antes (65a7-d2), sobre a impossibilidade do corpo, por meio de seus órgãos dos sentidos, nos servir de acesso à ‘realidade em si mesma’; ou seja, Sócrates menciona as Ideias, aqui, exatamente como essa ‘realidade em si mesma’ que não pode ser alcançada pela percepção sensível. Nesse sentido, Sócrates afirma: devemos reconhecer a existência do “justo em si mesmo” (δίκαιον αὐτό), do “belo em si” (καλόν), do “bem em si” (ἀγαθόν), da “grandeza” (μεγέθους), da “saúde” (ὑγείας), da “força” (ἰσχύος) e de todas as demais Ideias, mesmo que nunca as tenhamos visto com nossos olhos ou as percebido com qualquer outro dos órgãos sensíveis (αἰσθήσει, 65d7) de nosso corpo (65d3-6), e nem mesmo, sequer, algum dia, possamos fazê-lo. A rigor, não é por meio dos órgãos corpóreos dos sentidos que podemos perceber as Ideias; elas só são acessíveis pelo “pensamento” (διανοία, 65e6). Assim, quanto mais afastado do corpo e dos dados da percepção sensível, mais chances o autêntico filósofo tem de alcançar as Ideias pelo uso puro do pensamento (65e5-66a8).

Além de alcançáveis apenas pelo “pensamento puro em si”¹³, ou seja, o pensamento desvinculado das sensações advindas do corpo, as Ideias são descritas, nessa passagem acima citada do *Fédon*, como “realidades essenciais” (οὐσίας, 65d9), ou o que “cada uma delas é” (ἕκαστον ὄν, 65e1) em si mesma; Sócrates as descreve, ainda, no decorrer da mesma passagem, como “realidades” (ὄντων, 66a3) existentes “em si mesmas e por si mesmas” (αὐτὸ καθ’ αὐτό, 66a2). Evidentemente, há aspectos epistemológicos e ontológicos presentes nessas descrições das Ideias, a saber: por um lado, na medida em que Sócrates as descreve como ‘apreensíveis apenas pelo pensamento’, ele enfatiza o aspecto epistemológico da teoria; por outro lado, na medida em que descreve as Ideias como ‘realidades que são em si e por si mesmas’, ele dá ênfase ao aspecto ontológico da mesma teoria. Dito de outra forma, epistemologicamente, de um lado, as Ideias são caracterizadas por serem apreensíveis apenas pelo pensamento; ontologicamente, por outro lado, as mesmas Ideias são caracterizadas por existirem em si mesmas e por si mesmas, como realidades essenciais.

¹² Em muitas passagens de seus textos, ao se referir às Ideias, Platão não emprega as palavras ἰδέα (Ideia) ou εἶδος (Forma), mas apenas a expressão “em si” (αὐτό), como nesse caso, no *Fédon*, em que o Filósofo se refere ao “justo em si” (δίκαιον αὐτό, 65d3), ou seja, à ‘Ideia de justiça’.

¹³ [...] αὐτῆ καθ’ αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῆ διανοίᾳ [...]. (*Fédon*, 66a1)

Mas, se as Ideias não são apreensíveis por nenhum ‘órgão dos sentidos’ (αἰσθήσει, 65d7), como, então, alcançamos o saber de sua existência? De que forma o nosso pensamento pode apreender as Ideias? A resposta à questão sobre o conhecimento das Ideias é dada, por Sócrates, no argumento da “reminiscência” ou “*anamnésia*” (ἀνάμνησις), desenvolvido um pouco adiante no desenrolar do diálogo (72e3-77a5), cujo ponto de apoio é a tese epistemológica de que o nosso conhecimento de tais ‘realidades’ (i.e., as Ideias) é apenas ‘recordação’ daquilo que a alma imortal de cada um de nós contemplou antes do nascimento, ou seja, antes de encarnar em um corpo sensível e senciente. Tal argumento é suscitado, no diálogo (*Fédon*, 72e3-73a2), por Cebes – embora ele o credite ao próprio Sócrates – exatamente a título de arrolar uma prova a mais em favor da tese da imortalidade da alma¹⁴. Quem explicita o argumento da reminiscência, contudo, na sequência imediata do diálogo, como uma tese epistemológica capaz de explicar nosso conhecimento das Ideias, é Sócrates, com o objetivo de clareá-lo para Símiias.

De início, Sócrates reconstrói o argumento da reminiscência – ou, simplesmente, ‘recordação’ – na forma de uma analogia: ao vermos, ou percebermos por algum sentido, um determinado objeto, somos capazes de nos recordar de outro, desde que exista alguma relação entre o objeto que percebemos e aquele outro de que nos recordamos. Sócrates cita exemplos de ‘recordações’, motivadas por percepções: um amante, ao ver a lira de seu amado, recorda-se do próprio amado (73d1-6); alguém, ao ver a ‘representação’ (ἰδόντα, 73e4) de um cavalo ou de uma lira, pode recordar-se de um homem (73e3-5). Ainda, uma pessoa, ao ver um ‘retrato de Símiias’ (Σιμμίαν ἰδόντα, 73e5), pode recordar-se de Cebes; ou, então, a mesma pessoa, diante do retrato de Símiias, pode recordar-se do próprio Símiias (73e5-74a1). Disso, Sócrates conclui: “[...] o ponto de partida da

¹⁴ Eis o texto do diálogo, no qual Cebes introduz o argumento da ‘reminiscência’ (ἀνάμνησις), creditando-o a Sócrates, como prova da imortalidade da alma: “Em verdade, Sócrates – tornou então Cebes – é precisamente esse também o sentido daquele famoso argumento que (suposto seja verdadeiro) tens o hábito de citar amiúde. Aprender, diz ele, não é outra coisa senão recordar. Se esse argumento é de fato verdadeiro, não há dúvida que, numa época anterior, tenhamos aprendido aquilo de que no presente nos [73a] recordamos. Ora, tal não poderia acontecer se nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana. Por conseguinte, ainda por esta razão é verossímil que a alma seja imortal.”

Abaixo, segue o mesmo texto em grego:

Καὶ μὴν, ἔφη ὁ Κέβης ὑπολαβῶν, καὶ κατ’ ἐκεῖνόν γε τὸν λόγον, ὦ Σώκρατες, εἰ ἀληθὴς ἐστίν, ὄν σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἢ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὔσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμνησκόμεθα. Τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῖν ἢ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἶδει γενέσθαι. Ὡστε καὶ ταύτη ἀθάνατόν τι ἔοικεν ἢ ψυχῇ εἶναι. (*Fédon*, 72e3-73a2)

recordação em todos esses casos é, algumas vezes, um semelhante, outras vezes também um dessemelhante” (74a1-3)¹⁵.

Dessa forma, quando vemos uma lira, por exemplo, e nos recordamos do músico que a toca, o ponto de apoio e partida de nossa recordação é um objeto ‘dessemelhante’ (ἀνομοίωv, 74a3) – a lira percebida (i.e., vista) – em relação àquele outro objeto de que nos recordamos – o próprio músico, tocador de lira, cuja representação evocamos em nossa mente. Mas, quando vemos o retrato de alguém, e a visão do retrato nos faz recordar da própria pessoa retratada, então o ponto de apoio e partida de nossa recordação é um ‘semelhante’ (ὁμοίωv, 74a3). Mesmo nesse caso, isto é, de que a semelhança seja o ponto de apoio e partida da recordação, argumenta Sócrates (74a4-7), estamos cientes de que o objeto percebido – o retrato de alguém, por exemplo – é ‘faltoso’ em relação ao objeto de que nos recordamos – a saber, a própria pessoa retratada¹⁶. Dito de outra forma, o objeto percebido (e que é ponto de apoio e partida da recordação) não é, em algum sentido de realidade, ‘igual’ ou ‘equivalente’ ao objeto do qual nos recordamos, mas apenas ‘semelhante’; no caso do exemplo citado por Sócrates, falta ‘alguma coisa’ ao retrato em relação à pessoa retratada, apesar da ‘semelhança’ que proporciona a ‘recordação’ da última (a pessoa) a partir da visão do primeiro (o retrato). Ou seja, essa ‘semelhança’ entre o retrato de uma pessoa e a própria pessoa retratada, para permanecermos com o mesmo exemplo, revela um ‘déficit ontológico’ (i.e., de realidade) do retrato em relação à pessoa retratada, a saber: o retrato não é tão ‘real’ quanto a própria pessoa retratada. Esse ‘déficit ontológico’ do retrato (i.e., da ‘imagem’ – ἰδόντα, 73e5), em relação à pessoa retratada, ilustra e explica, por analogia, a relação existente entre as coisas sensíveis e as Ideias, tanto sob o ponto de vista epistemológico quanto ontológico. Na sequência de nossa argumentação, abaixo, seguindo a exposição dos argumentos no próprio diálogo do *Fédon*, explicitaremos as consequências epistemológicas e ontológicas dessa analogia para as relações estabelecidas entre coisas sensíveis e Ideias.

Dessa forma, sob o ponto de vista epistemológico, a semelhança existente entre as coisas sensíveis e as Ideias explica o conhecimento que temos dessas últimas (Ideias), a

¹⁵ Ἄρ’ οὖν οὗ κατὰ πάντα ταῦτα συμβαίνει τὴν ἀνάμνησιν εἶναι μὲν ἀφ’ ὁμοίων, εἶναι δὲ καὶ ἀπὸ ἀνομοίων; (*Fédon*, 74a1-3)

¹⁶ Eis como, no diálogo, Sócrates se expressa sobre isso: “Mas, considerando o caso em que o semelhante nos sirva de ponto de partida para uma recordação qualquer, não somos forçosamente levados a reflexões como esta: falta ou não alguma coisa ao objeto considerado, em sua semelhança com aquilo de que nos recordamos?” (Ἄλλ’ ὅταν γε ἀπὸ τῶν ὁμοίων ἀναμνησκηταί τις τι, ἄρ’ οὐκ ἀναγκαῖον τόδε προσπάσχειν, ἐννοεῖν εἶτε τι ἐλλείπει τοῦτο κατὰ τὴν ὁμοιότητα εἶτε μὴ ἐκείνου οὐ ἀνεμνήσθη;). (*Fédon*, 74a4-6)

partir da percepção das primeiras (i.e., das coisas sensíveis), conforme Sócrates expõe no diálogo narrado no *Fédon*:

Sócrates – Examine agora – tornou Sócrates – se não é deste modo que isso se passa: afirmamos sem dúvida que há um igual em si; não me refiro à igualdade entre um pedaço de pau e outro pedaço de pau, entre uma pedra e outra pedra, nem a nada, enfim, do mesmo gênero; mas a alguma coisa que, comparada a tudo isso, disso, porém se distingue: – o Igual em si [*b*] mesmo. Deveremos afirmar que ele existe, ou negar?

Cebes – Seguramente que devemos afirmá-lo, por Zeus! – disse Cebes. – Muito bem!

Sóc. – E sabemos também o que ele é em si mesmo?

Ceb. – Também.

Sóc. – E onde obtemos o conhecimento que dele temos? Acaso não foi dessas coisas de que falamos há pouco? Acaso não foram esses pedaços de pau, essas pedras, ou outras coisas semelhantes, cuja igualdade, percebida por nós, nos fez pensar nesse igual que entretanto é distinto delas? Ou dirás que ao teu parecer ele não se distingue delas? Pois bem; examina outra vez a questão, mas sob este outro aspecto: não acontece que pedaços de pau ou pedras, sem se modificarem, se apresentem a nós ora como iguais, ora como desiguais?

Ceb. – Acontece, realmente.

Sóc. – Mas então? O Igual em si acaso te pareceu em alguma ocasião desigual, isto é, a igualdade uma desigualdade?

Ceb. – Jamais, Sócrates!

Sóc. – Logo, a igualdade dessas coisas não é o mesmo que o Igual em si.

Ceb. – [*c*] De nenhum modo, Sócrates. Isso para mim é evidente.

Sóc. – E, entretanto, não é certo que foram essas mesmas igualdades que, embora sendo distintas do Igual em si, te levaram a conceber e adquirir o conhecimento do Igual em si?

Ceb. – Nada mais certo!

Sóc. – E, isso, quer ele se lhes assemelhe, quer seja dessemelhante delas, não é?

Ceb. – Realmente.

Sóc. – Sim, por certo; isso é indiferente. Desde que, vendo uma coisa, a visão desta faz com que penses numa outra, desde então, quer haja [*d*] semelhança ou dessemelhança, necessariamente o que se produz é uma recordação?

Ceb. – Necessariamente. (74a7-d2)¹⁷

¹⁷ Σω- Σκόπει δὴ, ἢ δ' ὅς, εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει. Φαμέν πού τι εἶναι ἴσον, οὐ ξύλον λέγω ξύλω οὐδὲ λίθον λίθῳ οὐδ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδέν, ἀλλὰ παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον· φῶμέν τι εἶναι ἢ μηδέν;

Κε- Φῶμεν μέντοι, νῆ Δί', ἔφη ὁ Σιμμίας, θαυμαστώς γε.

Σω- Ἡ καὶ ἐπιστάμεθα αὐτὸ δ' ἔστιν;

Κε- Πάνυ γε, ἢ δ' ὅς.

Σω- Πόθεν λαβόντες αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην; ἄρ' οὐκ ἐξ ὧν νῦν δὴ ἐλέγομεν, ἢ ξύλα ἢ λίθους ἢ ἄλλα ἄττα ἰδόντες ἴσα, ἐκ τούτων ἐκεῖνο ἐνενοήσαμεν, ἕτερον ὄν τούτων; ἢ οὐχ ἕτερόν σοι φαίνεται; Σκόπει δὲ καὶ τῆδε· ἄρ' οὐ λίθοι μὲν ἴσοι καὶ ξύλα ἐνίοτε ταῦτα ὄντα τῷ μὲν ἴσα φαίνεται, τῷ δ' οὐ;

Κε- Πάνυ μὲν οὖν.

Σω- Τί δέ; αὐτὰ τὰ ἴσα ἔστιν ὅτε ἄνισά σοι ἐφάνη, ἢ ἡ ἰσότης ἀνισότης;

Κε- Οὐδεπώποτε γε, ὦ Σώκρατες.

Σω- Οὐ ταῦτόν ἄρα ἐστίν, ἢ δ' ὅς, ταυτά τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον.

Κε- Οὐδαμῶς μοι φαίνεται, ὦ Σώκρατες.

Σω- Ἀλλὰ μὴν ἐκ τούτων γ', ἔφη, τῶν ἴσων, ἐτέρων ὄντων ἐκεῖνου τοῦ ἴσου, ὅμως αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην ἐνενοήκας τε καὶ εἴληφας;

Κε- Ἀληθέστατα, ἔφη, λέγεις.

Σω- Οὐκοῦν ἢ ὁμοίου ὄντος τούτοις ἢ ἀνομοίου;

Κε- Πάνυ γε.

Σω- Διαφέρει δέ γε, ἢ δ' ὅς, οὐδέ. Ἐως ἄν, ἄλλο ἰδὼν, ἀπὸ ταύτης τῆς ὀψεως ἄλλο ἐννοήσης, εἴτε ὁμοιον εἴτε ἀνόμοιον, ἀναγκαῖον, ἔφη, αὐτὸ ἀνάμνησιν γεγενῆσθαι.

Κε- Πάνυ μὲν οὖν. (*Fédon*, 74a7-d2)

Essa passagem introduz a aplicação do argumento da ‘recordação’ (ou ‘reminiscência’) às Ideias – isto é, aquele mesmo argumento desenvolvido antes, no diálogo (73c1-74a3), com base em nossas experiências de recordação de um objeto sensível a partir da percepção de outro objeto sensível. Ou seja, da mesma forma que a percepção de um objeto sensível qualquer pode nos fazer recordar de outro objeto sensível (estando o segundo, de alguma forma, relacionado ao primeiro), a percepção de objetos sensíveis também pode nos fazer recordar das Ideias. Assim, o argumento da reminiscência das Ideias, como já dissemos acima, se constrói por analogia: da mesma forma que somos capazes de nos recordar de objetos ausentes, motivados pela percepção de outros objetos, também somos capazes de nos recordar das Ideias, motivados, igualmente, pelas nossas percepções das coisas sensíveis, muito embora estejam aquelas (as Ideias) ausentes neste mundo sensível em que nos encontramos. Dessa forma, portanto, as Ideias só podem ter sido contempladas pela nossa alma imortal antes do nascimento (i.e., antes da encarnação da alma em nosso corpo atual)¹⁸.

Com base nesse argumento da recordação, Sócrates, na passagem citada acima, parte da afirmação da existência das Ideias, e não de sua mera postulação, tomando como exemplo o Igual em si (αὐτὸ τὸ ἴσον, 74a10), ou seja, a ‘Ideia de igualdade’. Dito de outra forma, o argumento de Sócrates, na referida passagem do *Fédon* (74a7-d2), não é de que ‘inferimos’ ou ‘postulamos’ a Ideia de igualdade (ou o Igual em si), a partir da percepção da característica da igualdade existente entre as coisas sensíveis¹⁹, mas que a percepção da

¹⁸ Conforme, também, o conhecido ‘mito da parelha alada’, narrado no *Fedro* (245c4-250e3), que relata como as almas humanas imortais – que são comparadas a uma carruagem, puxada por uma parelha de cavalos alados, sendo um bom e outro ruim, e conduzida por um cocheiro – seguem um cortejo de deuses antes do nascimento (i.e., da encarnação em corpos sensíveis) e, nesse “lugar supraceleste” (ὑπερουράνιον τόπον, 247c3), contemplam, com mais ou menos dificuldades, as Ideias. Dessas últimas (Ideias), as inteligências das almas, encarnadas em corpos sencientes, a partir da percepção das coisas sensíveis, têm “reminiscência” ou “recordação” (ἀνάμνησις, 249c2).

¹⁹ Tal processo indutivo de postulação das Ideias, desde a percepção das coisas sensíveis, aparece na primeira parte do *Parmênides*, em uma passagem do texto (132a1-5) que antecede a primeira formulação do argumento do *regressus in infinitum* (i.e., a terceira objeção crítica à teoria das Ideias, cf. a secção 12 do nosso presente trabalho). Nessa altura do diálogo, Parmênides diz que Sócrates postula uma Ideia uma ao perceber um mesmo caráter presente nas coisas sensíveis. Por exemplo, diz o velho eleata, ao perceber o caráter de ‘grandeza’ nas coisas grandes, Sócrates o abstrai das coisas e postula uma ‘Ideia de grandeza’ que o explique (voltaremos a analisar essa passagem, com mais cuidado, na secção § 12 – segunda parte – do nosso trabalho). Eis o texto do *Parmênides*:

“Parmênides – Creio que tu crês que cada forma é *uma* pelo seguinte: quando algumas coisas, múltiplas, te parecem ser grandes, talvez te pareça, a ti que as olhas todas, haver uma certa idéia *uma* e a mesma em todas; donde acreditas o grande ser *um*.

Sócrates – Dizes a verdade, disse ele.” (Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003. Grifos dos tradutores.)

Abaixo, segue o mesmo texto em grego:

Παρμενίδης- Οἴμαι σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἐν ἕκαστον εἶδος οἶεσθαι εἶναι· ὅταν πόλλ’ ἄττα μεγάλα σοι δόξη

semelhança ou dessemelhança existente entre as coisas sensíveis nos faz ‘recordar’ da Ideia de igualdade, já contemplada antes de nosso nascimento – da mesma forma que a percepção de um objeto sensível presente nos faz “recordar” (ἀναμνησθῆναι, 73e4-6) de outro objeto, já ‘conhecido’ (i.e., a rigor, já ‘percebido’), mas ausente, sejam eles (i.e., os objetos em questão) semelhantes ou dessemelhantes. Em decorrência, o resultado do argumento é de que temos ‘conhecimento’ (ἐπιστήμην, 75b4) da ‘realidade’ das Ideias, e não de que apenas postulamos (ou, até mesmo, ‘supomos’) sua existência²⁰. O papel da percepção sensível (αἴσθησις), nesse sentido, é de evocar a ‘recordação’ do conhecimento das Ideias que já possuíamos desde antes do nascimento, e que esquecemos ao nascer, ou seja, quando nossa alma encarnou em nosso atual corpo sensível (75b2-77a5). O conhecimento das Ideias, portanto, nesse sentido, é ‘recordação’ (ἀνάμνησις).

Portanto, Sócrates não despreza nossa percepção sensível no processo de recordação das Ideias. Ao contrário disso, o ‘exercício do pensamento’ (ἐννενοηκέναι, 75a4), que nos permite relembrar as Ideias, só é possível a partir da percepção de características presentes nas coisas sensíveis, características essas que se relacionam às Ideias recordadas (*Fédon*, 75a3-b2). Nesse sentido, esse exercício de pensamento, desde as percepções, procede por uma espécie de ‘indução’, partindo da percepção de características comuns na multiplicidade de coisas sensíveis, até alcançar, pela ‘reminiscência’ (ou recordação), a Ideia única e universal²¹. Contudo, tal exercício de

εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἔν τὸ μέγα ἠγῆ εἶναι. Σωκράτης- Ἀληθῆ λέγεις, φάναι. (*Parmênides*, 132a1-5)

²⁰ Muito embora, no *Fedro*, em uma passagem breve (249b8-c4), Platão parece associar um procedimento indutivo de raciocínio, que postula a existência de uma Ideia una desde a percepção das coisas múltiplas (o que lembra aquela passagem do *Parmênides*, 132a1-5, mencionada na nota anterior), à ‘reminiscência’ (ἀνάμνησις). Vejamos a mencionada passagem do *Fedro* (249b8-c4): “E isto porque deve o homem compreender as coisas de acordo com o que chamamos Ideia, que vai da multiplicidade das sensações para a unidade, [249c] inferida pela reflexão. A tal acto chama-se reminiscência das realidades que outrora a nossa alma viu, quando seguia no cortejo de um deus, olhava de cima o que nós agora supomos existir e levantava a cabeça para o que realmente existe.” (Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.). Segue o mesmo texto em grego: Δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ’ εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰδὼν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον. Τοῦτο δ’ ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ’ εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῆ, συμπορευθεῖσα θεῶκαὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. (*Fedro*, 249b8-c4. Texto grego extraído da seguinte edição: PLATON. *Phèdre*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1947. Oeuvres Complètes.). No entanto, na passagem do *Fédon* (74a7-d2) que estamos analisando, a ‘reminiscência’ não parece ser associada a nenhum tipo de processo indutivo de raciocínio que postule a existência das Ideias, mas à ‘recordação’ das mesmas, o que resulta em ‘certeza epistemológica’ de sua existência – ou seja, ‘reminiscência’ (ἀνάμνησις) é igual a ‘conhecimento certo e indubitável’ (ἐπιστήμην, 75b4) da ‘existência real’ das Ideias.

²¹ Nessa passagem do *Fédon*, a estrutura do ‘um sobre o múltiplo’ – isto é, a afirmação de uma Ideia una e universal que explica a presença de uma característica em uma multiplicidade de coisas sensíveis particulares – está um pouco velada, embora já possa ser identificada, ainda que tenuemente, nas entrelinhas do texto. No *Fedro* (249b8-c4), contudo, e sobretudo na *República* (475e9-476a8; 507b2-11; 596a5-9), como veremos nas próximas secções de nosso presente trabalho, a estrutura do ‘um sobre o

pensamento, que nos permite recordar as Ideias (e inclusive sabermos que as características presentes nas coisas sensíveis, que são objetos de nossa percepção, apenas se assemelham às Ideias, mas que lhes são inferiores), só é possível porque já possuímos, desde antes de nosso nascimento, o conhecimento das próprias Ideias (74d3-75a3; 75b2-c3).

Tomemos um exemplo do próprio Sócrates, no *Fédon* (74d3-75a3), a fim de explicitarmos, com clareza, o problema em questão: se percebemos a igualdade presente nas coisas sensíveis, e a percepção de tal característica nos faz recordar da Ideia de igualdade, como, nesse caso, se explica o fato de sabermos a ‘diferença ontológica’ entre a igualdade percebida nas coisas e a Igualdade em si mesma? Dito de outra forma, como podemos saber que a igualdade presente nas coisas é ‘faltosa’ (ou ‘deficiente’) em relação à Igualdade em si mesma (a qual não é outra coisa do que a pura Igualdade, isto é, em sua pura identidade, tanto em sentido lógico quanto ontológico)?

A resposta de Sócrates, para explicar nosso conhecimento sobre a diferença lógica e ontológica existente entre a igualdade presente entre as coisas sensíveis e a Igualdade em si mesma, funda-se na necessidade de termos contemplado as Ideias antes do exercício de nossa percepção, ou seja, antes que nossa alma encarnasse em nosso atual corpo: “[...] é necessário que tenhamos anteriormente conhecido o Igual, mesmo antes do tempo em que pela primeira vez a visão de coisas [75a] iguais nos deu o pensamento de que elas aspiram a ser tal qual o Igual em si, embora lhe sejam inferiores” (74e6-75a3)²². Dessa forma, conclui Sócrates sobre a ‘reminiscência’, como única possibilidade de explicar o conhecimento que temos das Ideias, novamente partindo do exemplo do ‘Igual em si’ (i.e., a Ideia de igualdade):

Sóc. – Assim, pois, que o adquirimos antes do nascimento [i.e., o igual em si, ou, a Ideia de igualdade], uma vez que ao nascer já dele dispúnhamos, podemos dizer, em consequência, que conhecíamos tanto antes como logo depois de nascer, não apenas o Igual, como o Maior e o Menor, e também tudo o que é da mesma espécie? Pois o que, de fato, interessa agora à nossa deliberação não é apenas o Igual, mas também o Belo em si mesmo, o Bom em si, o [d] Justo, o Piedoso, e de modo geral, digamos assim, tudo o mais que é a Realidade em si, tanto nas questões que se apresentam a este propósito, como nas respostas que lhes são dadas. De modo que é uma necessidade adquirir o conhecimento de todas essas coisas antes do nascimento ... (75c4-d5. A interpolação entre colchetes é nossa.)²³

múltiplo’ é explícita no texto platônico, e passa a ser uma das principais características da teoria das Ideias construída nos diálogos intermediários, na forma de um de seus princípios teóricos fundamentais e estruturais.

²² Ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου, ὅτε τὸ πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν ὅτι ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτα εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως. (*Fédon*, 74e6-75a3)

²³ Σω- Οὐκοῦν, εἰ μὲν, λαβόντες αὐτὴν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἔχοντες ἐγενόμεθα, ἠπιστάμεθα καὶ πρὶν γενέσθαι

[...]

Sóc. – E em troca, penso, poder-se-ia supor que perdemos, ao nascer, essa aquisição anterior ao nosso nascimento, mas que mais tarde, fazendo uso dos sentidos a propósito das coisas em questão, reaveríamos o conhecimento que num tempo passado tínhamos adquirido sobre elas. Logo, o que chamamos de ‘instruir-se’ não consiste em reaver um conhecimento que nos pertencia? E não teríamos razão de dar a isso o nome de ‘recordar-se’?

Sím. – Toda a razão.

Sóc. – É possível, com efeito – e assim pelo menos nos pareceu – que ao [76a] percebermos uma coisa pela vista, pelo ouvido ou por qualquer outro sentido, essa coisa nos permita pensarmos num outro ser que tínhamos esquecido, e do qual se aproximava a primeira, quer ela lhe seja semelhante ou não. Por conseguinte, torno a repetir, de duas uma: ou nascemos com o conhecimento das idéias e este é um conhecimento que para todos nós dura a vida inteira – ou então, depois do nascimento, aqueles de quem dizemos que se instruem nada mais fazem do que *recordar-se*; e neste caso a instrução seria reminiscência.

Sím. – É exatamente assim, Sócrates! (75e1-76a7. Grifos dos tradutores.)²⁴

Portanto, a conclusão do argumento da reminiscência, no *Fédon* (76a7-77a5), é que conhecemos as Ideias antes do nascimento (i.e., da encarnação de nossa alma imortal), e que, ao nascermos, esquecemos das Ideias contempladas. Nossa percepção das coisas sensíveis, contudo, especificamente das características nelas presentes, com o passar do tempo, e graças ao exercício do pensamento, nos faz recordar as Ideias contempladas antes do nascimento, das quais estávamos esquecidos. Nesse sentido preciso, Sócrates afirma que a ‘instrução’ (μάθησις, 76a7) é apenas ‘recordação’ (ἀνάμνησις).

Entretanto, porque características presentes nas coisas sensíveis evocam nossa recordação das Ideias? Naturalmente, há uma ‘relação’ entre as Ideias e as coisas sensíveis, relação essa que independe tanto de nosso conhecimento das Ideias quanto de nossa percepção das coisas sensíveis. Assim, o argumento epistemológico da reminiscência está assentado no argumento ontológico que explica a relação entre Ideias e coisas sensíveis, a

καὶ εὐθὺς γενόμενοι, οὐ μόνον τὸ ἴσον καὶ τὸ μείζον καὶ τὸ ἔλαττον, ἀλλὰ καὶ ξύμπαντα τὰ τοιαῦτα; Οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἴσου νῦν ὁ λόγος ἡμῖν μᾶλλον τι ἢ καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὀσίου, καί, ὅπερ λέγω, περὶ πάντων οἷς ἐπισφραγιζόμεθα τὸ “ αὐτὸ ὃ ἔστι ” καὶ ἐν ταῖς ἐρωτήσεσιν ἐρωτῶντες καὶ ἐν ταῖς ἀποκρίσεσιν ἀποκρινόμενοι. Ὡστε ἀναγκαῖον ἡμῖν τούτων πάντων τὰς ἐπιστήμας πρὸ τοῦ γενέσθαι εἰληφέναι. (*Fédon*, 75c4-d5)

²⁴ Σω- Εἰ δέ γε, οἶμαι, λαβόντες πρὶν γενέσθαι, γιγνόμενοι ἀπωλέσαμεν, ὕστερον δὲ ταῖς αἰσθήσεσι χρώμενοι περὶ αὐτὰ ἐκείνας ἀναλαμβάνομεν τὰς ἐπιστήμας ἅς ποτε καὶ πρὶν εἶχομεν, ἅρ’ οὐχ ὃ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν εἴη; Τοῦτο δὲ που ἀναμνησθεσθαι λέγοντες ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν;

Σι- Πάνυ γε.

Σω- Δυνατὸν γὰρ δὴ τοῦτο γε ἐφάνη, αἰσθόμενόν τι ἢ ἰδόντα ἢ ἀκούσαντα ἢ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβόντα, ἕτερόν τι ἀπὸ τούτου ἐννοῆσαι ὃ ἐπελέληστο, ᾧ τοῦτο ἐπλησίαζεν ἀνόμοιον ὃν ἢ ᾧ ὅμοιον. Ὡστε, ὅπερ λέγω, δυοῖν θάτερον ἦτοι ἐπιστάμενοί γε αὐτὰ γεγονάμεν καὶ ἐπιστάμεθα διὰ βίου πάντες, ἢ ὕστερον οὐς φαμεν μανθάνειν οὐδὲν ἄλλ’ ἢ ἀναμνησθῆσθαι οὗτοι, καὶ ἡ μάθησις ἀνάμνησις ἂν εἴη. (*Fédon*, 75e1-76a7)

saber, a hipótese da ‘participação’ (μέθεξις), a qual passamos a expor e analisar na sequência de nosso texto.

Antes de abordarmos, com mais detalhes, a hipótese da participação, contudo, cabe observarmos, com cuidado, a descrição, feita por Sócrates no *Fédon*, das características ontológicas das Ideias, por um lado, e das coisas sensíveis múltiplas, por outro. Nesse sentido, em uma passagem do diálogo (74b6-c2) que já citamos acima, Sócrates afirma que as Ideias nunca parecem mudar, mas conservam sua identidade, ao passo que as coisas sensíveis, sem se modificarem de fato, ora “aparentam” (φαίνεται, 74b7) uma característica, ora ‘aparentam’ outra, contrária à primeira. O exemplo de Sócrates, na passagem mencionada, é a ‘igualdade’: enquanto as coisas sensíveis ora parecem iguais, ora parecem desiguais, sem se modificarem de fato, a Ideia de igualdade (ou, o Igual em si mesmo), jamais parece ‘desigual’²⁵. A questão abordada por Sócrates, por meio desse exemplo, diz respeito ao aspecto epistemológico da teoria – não nos esqueçamos, nesse sentido, que aquela passagem do *Fédon* (74a7-d2) se ocupa com o argumento da ‘reminiscência’, que visa explicar nosso conhecimento das Ideias.

Assim, sob o ponto de vista epistemológico, de um lado, ora percebemos as mesmas coisas sensíveis como iguais, ora como desiguais; entretanto, por outro lado, nunca apreendemos a Ideia de igualdade como ‘desigual’. A questão, aqui, de como Ideias e coisas sensíveis se nos aparecem, embora posta em um contexto argumentativo epistemológico, está assentada na caracterização ontológica de ambas (i.e., das Ideias e das coisas sensíveis). Dito de outra forma, não é devido apenas à nossa inteligência e à nossa percepção humanas que as Ideias são apreendidas como características puras e imutáveis (o Igual em si sempre nos parece ‘igual’, isto é, como a característica pura de igualdade), enquanto as coisas sensíveis ora aparecem com uma característica, ora com outra, contrária à primeira (as coisas iguais ora nos parecem ‘iguais’, ora nos parecem ‘desiguais’). Antes

²⁵ Citamos, novamente, o texto do *Fédon*, especificamente a passagem que expressa o mencionado exemplo de Sócrates sobre a igualdade:

“Sócrates – Pois bem; examina outra vez a questão, mas sob este outro aspecto: não acontece que pedaços de pau ou pedras, sem se modificarem, se apresentem a nós ora como iguais, ora como desiguais?

Cebes – Acontece, realmente.

Soc – Mas então? O Igual em si acaso te pareceu em alguma ocasião desigual, isto é, a igualdade uma desigualdade?

Ceb – Jamais, Sócrates!” (74b6-c2)

Abaixo, segue o mesmo texto em grego:

Σω- Σκόπει δὲ καὶ τῆδε· ἄρ’ οὐ λίθοι μὲν ἴσοι καὶ ξύλα ἐνίοτε ταῦτ’ ὄντα τῷ μὲν ἴσα φαίνεται, τῷ δ’ οὐ;

Κε- Πάνυ μὲν οὖν.

Σω- Τί δέ; αὐτὰ τὰ ἴσα ἔστιν ὅτε ἄνισά σοι ἐφάνη, ἢ ἡ ἰσότης ἀνισότης;

Κε- Οὐδεπώποτε γε, ὦ Σώκρατες. (*Fédon*, 74b6-c2)

disso, a forma como apreendemos Ideias e coisas sensíveis corresponde ao que elas ‘são’, isto é, à sua forma de ‘realidade’: enquanto as Ideias são características puras e imutáveis (i.e., elas são as próprias características), as coisas expressam essas características apenas de forma derivada (i.e., elas não são as próprias características, mas apenas as expressam), e portanto não são puras e nem imutáveis. O que caracteriza ontologicamente as coisas sensíveis, portanto, é o seu caráter múltiplo (elas expressam múltiplas características) e mutável, que contrasta com o caráter uno (cada Ideia expressa uma única característica, de forma absolutamente pura) e imutável das Ideias.

Nesse sentido, um pouco mais adiante no *Fédon* (78c8-79a9), agora em um contexto argumentativo ontológico, Sócrates expressa a forma contrastante de ‘realidade’ das Ideias e das coisas sensíveis. Vejamos o texto:

Sócrates – Passemos, agora, àquilo para onde nos havia encaminhado a [d] argumentação precedente! Essa essência, de cuja existência falamos em nossas interrogações e em nossas respostas, diga-me: comporta-se ela sempre do mesmo modo, mantém a sua identidade, ou ora se apresenta de um modo, ora doutro? Pode-se admitir que o Igual em si mesmo, o Belo em si mesmo, que cada realidade em si – o ser – seja suscetível de uma mudança qualquer? Ou acaso cada uma dessas realidades verdadeiras, cuja forma é uma em si e por si, não se comporta sempre do mesmo modo em sua imutabilidade, sem admitir jamais, em nenhuma parte e em coisa alguma, a menor alteração?

Cebes – É necessário – disse Cebes – que todas conservem do mesmo modo a sua identidade, Sócrates!

Sóc. – [e] E, doutra parte, que dizer dos múltiplos objetos, como homens, cavalos, vestimentas, ou quaisquer outros do mesmo gênero, e que são ou iguais, ou belos – são sempre os mesmos ou apostos às essências pelo fato de nunca estarem no mesmo estado nem em relação a si nem em relação aos outros?²⁶

Ceb. – E dessa maneira – atalhou Cebes – eles nunca se comportam da mesma forma.

²⁶ Toda essa intervenção (fala) de Sócrates, no diálogo, apresenta graves problemas de tradução, segundo essa versão de Jorge Paleikat e João Cruz Costa (São Paulo: Abril Cultural, 1972. Os Pensadores.). Abaixo, citamos uma tradução em espanhol e outra em francês do mesmo trecho do *Fédon*, a fim de compararmos as traduções e clarearmos a compreensão do texto.

Na tradução espanhola:

“¿Y qué ocurre con la multiplicidad de las cosas bellas, como, por ejemplo, hombres, caballos, mantos [e] o demás cosas, cualesquiera que sean, que tienen esa cualidad, o que son iguales, o con todas aquellas, en suma, que reciben el mismo nombre que esas realidades? ¿Acaso se presentan en idéntico estado, o todo lo contrario que aquéllas, no se presentan nunca, bajo ningún respecto, por decirlo así, en idéntico estado, ni consigo mismas, ni entre sí?” (Traducción de Luis Gil Fernández. Madrid: Alianza Editorial, 1998.)

Na tradução francesa:

“Et d’autre part, qu’en est-il des multiples exemplaires de beauté, ainsi des hommes, des [e] chevaux, des vêtements, ou de n’importe quoi encore du même genre, et qui est ou égal, ou beau, bref désigné par le même nom que chacun des réels en question? Est-ce qu’ils gardent leur identité? ou bien, tout au contraire de ce qui a lieu pour les premiers, ne niera-t-on pas qu’ils soient, ni pareils à eux-mêmes et entre eux, ni jamais, à parler franc, aucunement dans l’identité?” (Texte traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1952.)

Abaixo, segue o mesmo texto em grego:

Τί δὲ τῶν πολλῶν καλῶν, οἷον ἀνθρώπων ἢ ἵππων ἢ ἱματίων ἢ ἄλλων ὄντων ὁμοίων, ἢ ἴσων ἢ καλῶν ἢ πάντων τῶν ἐκείνοις ὁμωνύμων; Ἴσως κατὰ ταῦτα ἔχει, ἢ πᾶν τοῦναντίον ἐκείνοις οὔτε αὐτὰ αὐτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἕπος εἶπεν οὐδαμῶς κατὰ ταῦτά; (*Fédon*, 78d8-e5)

Sóc. – [79a] Assim, pois, a uns podes tocar, ver ou perceber por intermédio dos sentidos; mas quanto aos outros, os seres que conservam sua identidade, não existe para ti nenhum outro meio de captá-los senão o pensamento refletido, pois que os seres desse gênero são invisíveis e subtraídos à visão?

Ceb. – Nada mais certo!

Sóc. – Admitamos, portanto, que há duas espécies de seres: uma visível, outra invisível.

Ceb. – Admitamos.

Sóc. – Admitamos, ainda, que os invisíveis conservam sempre sua identidade, enquanto que com os visíveis tal não se dá.

Ceb. – Admitamos também isso. (78c8-79a9)²⁷

Observemos, em primeiro lugar, logo no começo (78c9-d7) da passagem citada acima, a linguagem empregada por Sócrates para descrever a ‘natureza’ (forma de ‘realidade’ ou de ‘ser’) das Ideias: ele as descreve como “a essência em si” (αὐτὴ ἡ οὐσία), como o que “mantém sempre a mesma identidade” (ὡσαύτως αἰεὶ ἔχει κατὰ ταῦτα), como “o ser” (τὸ ὄν), como “cada uma delas [i.e., das Ideias] é em si” (αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστι), e, por fim, que cada Ideia “é ‘uma’ [i.e., única] em si e por si mesma” (μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτό). Do emprego dessa linguagem inequívoca, por Sócrates no *Fédon*, ao descrever a natureza das Ideias, extraímos três características que sintetizam a descrição da realidade das mesmas, a saber: (a) ‘essencialidade’, (b) ‘identidade’ e (c) ‘unidade’.

Portanto, as Ideias são, a rigor, a ‘realidade pura’ (τὸ ὄν, 78d3), aquilo que ‘realmente existe’ (ὄντος ὄν)²⁸, na forma de uma ‘essência’ (οὐσία, 78c9)²⁹, isto é, de um

²⁷ Σω- Ἰωμεν δὴ, ἔφη, ἐπὶ ταῦτα ἐφ’ ἅπερ ἐν τῷ ἔμπροσθεν λόγῳ. Αὐτὴ ἡ οὐσία, ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, πότερον ὡσαύτως αἰεὶ ἔχει κατὰ ταῦτα, ἢ ἄλλοτ’ ἄλλως; αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστι, τὸ ὄν, μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται; ἢ αἰεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτό, ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται;

Κε- Ὅσαύτως, ἔφη, ἀνάγκη, ὁ Κέβης, κατὰ ταῦτα ἔχειν, ὦ Σώκρατες.

Σω- Τί δὲ τῶν πολλῶν καλῶν, οἷον ἀνθρώπων ἢ ἵππων ἢ ἱματίων ἢ ἄλλων ὠντινωνοῦν τοιούτων, ἢ ἴσων ἢ καλῶν ἢ πάντων τῶν ἐκείνοις ὁμωνύμων; Ἐπειὶ κατὰ ταῦτα ἔχει, ἢ πάν τούναντίον ἐκείνοις οὔτε αὐτὰ αὐτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταῦτα;

Κε- Οὕτως αὖ, ἔφη ὁ Κέβης, οὐδέποτε ὡσαύτως ἔχει.

Σω- Οὐκοῦν τούτων μὲν κἂν ἄψαιο κἂν ἴδοις κἂν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἰσθοιο, τῶν δὲ κατὰ ταῦτα ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτω ποτ’ ἂν ἄλλω ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ, ἀλλ’ ἔστιν αἰεὶ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὁρατά;

Κε- Παντάπασιν, ἔφη, ἀληθῆ λέγεις.

Σω- Θῶμεν οὖν βούλει, ἔφη, δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ αἰεδές;

Κε- Θῶμεν, ἔφη.

Σω- Καὶ τὸ μὲν αἰεδές αἰεὶ κατὰ ταῦτα ἔχον, τὸ δὲ ὁρατὸν μηδέποτε κατὰ ταῦτα;

Κε- Καὶ τοῦτο, ἔφη, θῶμεν. (*Fédon*, 78c8-79a9)

²⁸ Referimo-nos, aqui, a uma formulação comum nos textos de Platão, utilizada pelo Filósofo para referir-se à ‘natureza’ ou ‘forma de realidade’ das Ideias. Tal formulação está presente, por exemplo, no *Fédon*, na célebre imagem da ‘parelha alada’ (245c4-250e3), no qual Platão se refere às Ideias como “o ser [ou a essência] realmente existente” (οὐσία ὄντως οὐσα, 247c7). Da mesma forma, também no Livro VI da *República*, ao referir-se ao objeto de desejo intelectual dos filósofos (i.e., indubitavelmente, às próprias Ideias), Platão se refere ao “ser real” (τῷ ὄντι ὄντως, 490b5). Sobre a caracterização das Ideias, no *Fédon*, como ‘realidades puras e absolutas’, ver também: VAZ, Henrique C. de Lima. Nas origens do realismo: a

‘estado puro de ser’ que é invariável e absoluto, que não sofre alteração por efeito do tempo e nem se corrompe³⁰, mas permanece sempre ‘sendo o que é’, auto-idêntico a si mesmo. Nesse sentido, cada Ideia mantém sempre sua ‘identidade’, tanto sob o ponto de vista lógico – i.e., cada Ideia é identificada por um nome na linguagem, cujo conteúdo pleno de significação é a própria Ideia significada – quanto ontológico – i.e., sua realidade essencial invariável e sempre auto-idêntica. Além disso, por fim, cada Ideia é uma unidade (μονοειδὲς, 78d5), real e auto-idêntica ‘em si e por si mesma’ (αὐτὸ καθ’ αὐτό, 78d5). Essa característica última – ser unidade em si e por si mesma – é de fundamental importância, pois contrasta com a ‘multiplicidade’ (πολλῶν, 78d8) das coisas sensíveis, as quais não são em si mesmas e por si mesmas, mas cuja ‘forma de realidade’ é derivada das próprias Ideias – e isso já aponta para a hipótese da ‘participação’ (μέθεξις) entre coisas sensíveis e Ideias.

Assim, a essencialidade, identidade e unidade das Ideias, como características da realidade dessas, contrastam com a multiplicidade de coisas sensíveis, cuja existência (i.e., forma de ‘realidade’ ou de ‘ser’) é derivada das próprias Ideias. Nesse sentido, Sócrates afirma que as ‘coisas sensíveis múltiplas’ (πολλῶν, 78d8) – como homens, cavalos ou vestimentas – são ‘iguais’ (ἴσων) ou ‘belas’ (καλῶν, 78e2); ou seja, elas expressam a característica da Ideia de que são ‘homônimas’ (ὁμωνύμων, 78e3), isto é, com a qual compartilham o mesmo ‘nome’. No exemplo de Sócrates, nesse sentido, um homem ou um

teoria das Idéias no ‘Fédon’ de Platão. *Filosofar Cristiano*, Córdoba, n. 13-14, p. 115-129, 1983 (ver, nesse texto, especialmente, p. 124-126).

²⁹ A tradução de οὐσία por ‘essência’, na filosofia platônica (para referir-se à ‘natureza’ ou ‘forma de realidade’ das Ideias, contrastadas com o devir das coisas sensíveis), ao contrário da filosofia aristotélica (na qual a melhor tradução para οὐσία, muito provavelmente, seja ‘substância’), é satisfatória. Nesse sentido, lembramos que οὐσία é um substantivo derivado do verbo grego εἶναι (‘ser’, no infinitivo), em sua forma nominal do particípio presente feminino οὔσα. Igualmente, o termo *essentia*, no latim, origem da palavra portuguesa ‘essência’, é indubitavelmente derivado do verbo *esse* (‘ser’, no infinitivo), cujas formas nominais (particípio) são *ens*, *entis* (raízes das palavras portuguesas ‘ente’ e ‘entidade’). Dessa forma, ‘essência’ (ou, no latim, *essentia*) traduz satisfatoriamente o significado de ‘natureza’, ‘forma de realidade’ ou, ainda, ‘forma de existir (de ser)’ das Ideias, significado esse presente nos empregos platônicos de οὐσία. Sobre isso, comenta Giovanni Reale: “A essência é *aquilo pelo qual* as coisas possuem o ser algo, e coincide com o *eidos* e a forma. [...] Em conclusão: a essência designa o significado de *ousía* que coincide com a *quiddidade*, a forma, o que faz com que uma coisa seja ela mesma e não outra.” (REALE, G. *História da Filosofia Antiga V: Léxico, Índices, Bibliografia*. Tradução de Henrique C. de L. Vaz e Marcelo Perine, com colaboração de Roberto Radice. São Paulo: Loyola, 1995. p. 101. Grifos do autor.). Reale, contudo, adverte, nesse mesmo verbete (‘essência’), que a tradução de οὐσία por ‘essência’ não é satisfatória no caso da filosofia de Aristóteles, na qual a melhor tradução é ‘substância’ (sobre isso ver, também, no mesmo volume, o verbete ‘ousía’, p. 192-193). Sobre os usos de οὐσία nos diálogos platônicos, especialmente para referir-se às Ideias, e também em textos aristotélicos e estoicos, ver também: PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Tradução de Beatriz R. Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1977. p. 179-181.

³⁰ Cf. *República*, Livro VI, 485b2-3.

cavalo ‘é belo’ (sob o ponto de vista ontológico), e denominado de ‘belo’ (sob o ponto de vista lógico), por participar da ‘Ideia de beleza’.

Essa identidade entre coisas sensíveis e Ideia, através de um nome comum a ambas (homonímia – ὁμωνυμία), por um lado, aponta para a relação de ‘participação’ entre as mesmas, e, em consequência, para a característica ontológica presente na coisa sensível participante de uma determinada Ideia – ou seja, no exemplo de antes, um homem é ‘belo’ por participar do ‘Belo em si’, ou da ‘Ideia de beleza’ (cf. *Fédon*, 100c3-6), ao mesmo tempo em que nele está presente a característica ontológica (i.e., real) da ‘beleza’. Mas, por outro lado, o fato de a coisa ser denominada pelo mesmo nome da Ideia aponta para a identificação lógica (i.e., a significação pelo nome) das próprias coisas em função de sua relação com as Ideias – ainda no mesmo exemplo, só ‘denominamos’ um objeto de ‘belo’, que seja um homem, dada a sua participação da Ideia de beleza; contudo, o conteúdo de significação, ao que se refere o nome ‘beleza’, não está no homem que é belo, mas na própria Ideia de beleza. A rigor, portanto, a identidade lógica das coisas (i.e., o conteúdo de significação expresso em conceitos ou nomes na linguagem) reside nas Ideias; as coisas só são denominadas por determinados nomes (identificadas logicamente) em função de sua relação ontológica com as Ideias, a saber, a ‘participação’ das primeiras (coisas sensíveis) nas segundas (Ideias).

Dessa forma, haja vista o fato de que as coisas sensíveis se explicam como uma ‘realidade derivada’, ou seja, elas existem em função de sua participação nas Ideias, e inclusive dessas últimas recebem seus nomes, tais coisas são ontologicamente inconstantes e instáveis, isto é, elas “[...] nunca se encontram no mesmo estado, nem em relação a si mesmas e nem em relação aos outros” (78e4-5)³¹. Nesse sentido, se as Ideias caracterizam a realidade pura e estável, sempre idêntica a si mesma, o ‘realmente real’ (ὄντος ὄν), as coisas sensíveis, por sua vez, dadas a sua instabilidade e a sua ‘existência’ (forma de realidade) apenas derivada (desde as próprias Ideias), caracterizam o ‘devir’. Sob o ponto de vista ontológico, portanto, a teoria platônica das Ideias, já no *Fédon*, estabelece, com muita clareza, o contraste entre o ‘devir’ (i.e., o ser derivado e em constante movimento) das coisas sensíveis, por um lado, e a ‘realidade’ (plena e imutável, aquilo que é ‘realmente real’) das Ideias, por outro lado³². Isso configura o ‘dualismo ontológico’ na teoria

³¹ [...] οὔτε αὐτὰ αὐτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταῦτά; (*Fédon*, 78e4-5)

³² Nesse sentido, a descrição feita por Aristóteles, no Livro A da *Metafísica*, sobre a teoria platônica das Ideias, identificando as origens da mesma na filosofia de Heráclito (dessa, a noção de ‘devir’ das coisas sensíveis), por um lado, e na filosofia de Sócrates (dessa, a busca por ‘definições universais’), por outro,

platônica das Ideias, ou seja, a afirmação de “dois tipos de realidade” (δύο εἶδη τῶν ὄντων, 79a6), a saber: um ‘absoluto’ e ‘pleno em si mesmo’ – as Ideias – e outro ‘relativo’ e ‘derivado’ (desde aquele primeiro) – as coisas sensíveis.

Por fim, ainda na passagem antes citada do *Fédon* (78e6-79a9), Sócrates reafirma o estatuto epistemológico das Ideias e das coisas sensíveis: as primeiras são ‘invisíveis’ (ἀειδῆ ... καὶ οὐχ ὁρατά, 79a3-4) e só podem ser apreendidas pelo nosso ‘uso discursivo do raciocínio’ (διανοίας λογισμῶ, 79a3); já as segundas são ‘visíveis’ (ὁρατά), ou perceptíveis por meio dos outros sentidos, e podem ser apreendidas pela nossa percepção sensível (αἴσθησις). Há, aqui, uma perfeita correspondência entre ontologia e epistemologia, a saber: aos dois níveis de realidade (ontológicos) estabelecidos, isto é, Ideias e coisas sensíveis, correspondem, respectivamente, duas faculdades que os apreendem (epistemológicas), ou seja, o pensamento e a percepção sensível. Assim, dada esta plena correspondência entre ontologia e epistemologia na teoria das Ideias, estabeleceu-se, ao final da mesma passagem (79a7-9), que as coisas ‘visíveis’ (sob o ponto de vista epistemológico) são ‘instáveis e inconstantes’, isto é, estão em perpétuo ‘devenir’ (sob o ponto de vista ontológico), enquanto as ‘invisíveis’ e ‘apreensíveis apenas pelo pensamento’ (perspectiva epistemológica) – i.e., as Ideias – “sempre conservam sua identidade” (ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἔχον, 79a8 – perspectiva ontológica). O interesse de Sócrates, ao concluir o argumento dessa forma, é estabelecer a base para a demonstração que vem a seguir no diálogo (79a9-80e2), a saber, que a alma (ψυχή) é invisível e, portanto, pertence à ordem das Ideias, ou seja, permanece sempre idêntica a si mesma e não se corrompe (i.e., é

parece estar muito de acordo com a configuração da mesma teoria que encontramos no *Fédon*. Vejamos, assim, o testemunho de Aristóteles: “Na juventude, Platão teve contato primeiramente com Crátilo e as doutrinas de Heráclito – segundo as quais todo o mundo sensível encontra-se sempre num estado de fluxo e que não há conhecimento científico disso – pontos de vista que nos anos posteriores ele ainda manteve. E [987b] quando Sócrates, deixando de lado a natureza e confinando seu estudo às questões éticas, buscou nessa esfera o universal e foi o primeiro a concentrar-se nas definições, Platão a ele aderiu e concebeu que o problema da definição não diz respeito a qualquer coisa sensível, mas a entidades de outro tipo, isto porque é impossível haver definição geral de coisas sensíveis, que estão em contínua mutação. Chamou essas entidades de *Idéias* e sustentou que todas as coisas sensíveis são nomeadas segundo elas e em função de sua relação com elas, uma vez que a pluralidade das coisas que têm o mesmo nome que as Formas existem por participação nelas.” (987a32-b10. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2006. Grifos do tradutor.)

Abaixo, segue o mesmo texto em grego:

ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρώτων Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτεῖσι δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ρεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν· Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκείνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἐτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὄρον τῶν αἰσθητῶν τινός, αἰεὶ γὰρ μεταβαλλόντων. οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν. (*Metafísica*, A, 6, 987a32-b10)

imortal), ao contrário das coisas visíveis, em perpétuo devir, que se perdem no irrefreável movimento da geração e da corrupção.

Adiante, no desenvolvimento do diálogo narrado no *Fédon*, Sócrates relata suas buscas intelectuais na juventude (95e6-99d3), procurando investigar a natureza (φύσις), e desvendar nela a causa da geração e da corrupção das coisas, bem como uma explicação para toda a realidade (96a5-9), seguindo o método dos ‘filósofos físicos’ – a esse respeito, Sócrates menciona o gênero de estudos denominado “exame da natureza” (φύσεως ιστορίαν, 96a7)³³. Contudo, Sócrates relata ter se decepcionado bem cedo com esse gênero de investigações (i.e., a busca de causas físicas como explicação da realidade), e ter empreendido, então, uma “segunda navegação” (δεύτερον πλοῦν, 99d1)³⁴, a saber, a busca de causas ‘não-físicas’ (i.e., ‘metafísicas’) que pudessem explicar toda a realidade. Naturalmente, Sócrates está se referindo, aqui (*Fédon*, 99d4-100a8), à teoria platônica das Ideias. Assim, na sequência do diálogo, Sócrates expõe como as Ideias são ‘causas’ (αἰτίας, 100b3) que explicam, pela ‘participação’ (μέθεξις), a presença de determinadas características nas coisas sensíveis. Vejamos o texto do *Fédon*:

Sócrates – Quero dizer o seguinte – volveu Sócrates – e não estou a enunciar [b] nenhuma novidade, mas apenas a repetir o que, em outras ocasiões como na pesquisa passada, tenho me fatigado de dizer. Tentarei mostrar-te a espécie de causa que descobri. Volto a uma teoria que já muitas vezes discuti e por ela começo: suponho que há um belo, um bom, e um grande em si, e do mesmo modo as demais coisas. Se concordas comigo também admites que isso existe, tenho muita esperança de, por esse modo, explicar-te a causa mencionada e chegar a provar que a alma é imortal.
Cebes – [c] Naturalmente admito que isso existe – confirmou Cebes; – e, agora, faz depressa o que dizes.

³³ Trata-se, indubitavelmente, das investigações desenvolvidas pelos pensadores que, hoje, chamamos de ‘Pré-socráticos’. Adiante, Sócrates cita Anaxágoras (97b8-99b6), e o critica. Implicitamente, há outras teorias pré-socráticas mencionadas e criticadas no desenvolvimento de toda essa passagem do *Fédon* (95e6-99d3), que descreve os estudos físicos realizados por Sócrates em sua juventude. Apesar de ser Sócrates quem, no diálogo, como personagem, narre sua própria trajetória intelectual, é indubitável que tal narrativa reflita o percurso intelectual desenvolvido pelo próprio Platão (cf. REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das ‘Doutrinas não-escritas’*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997. p. 102.).

³⁴ Conforme Giovanni Reale, que traduziu a expressão δεύτερος πλοῦς por “segunda navegação”. Segundo Reale, esta era uma expressão tirada da linguagem dos marinheiros, que chamavam de ‘segunda navegação’ o procedimento de impulsionar o navio através do uso de remos, após cessar o vento; a ‘primeira navegação’, nesse caso, seria aquela em que o navio era impulsionado pelo uso de velas. Assim, Reale esclarece a metáfora usada por Platão no *Fédon*: “A ‘primeira navegação’, feita com velas ao vento, corresponderia àquela levada a cabo seguindo os naturalistas e o seu método; a ‘segunda navegação’, feita com remos e sendo muito mais cansativa e exigente, *corresponde ao novo tipo de método*, que leva à conquista da esfera do supra-sensível. As velas ao vento dos físicos eram *os sentidos e as sensações*, os remos da ‘segunda navegação’ são *os raciocínios e os postulados*: justamente sobre eles se funda o novo método.” (*História da Filosofia Antiga II: Platão e Aristóteles*. Tradução de Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. p. 52-53. Grifos do autor.).

Sóc. – Examina, pois, com cuidado, se estás de acordo, como eu, com o que se deduz dessa teoria! Para mim é evidente: quando, além do belo em si, existe um outro belo, este é belo porque participa daquele apenas por isso e por nenhuma outra causa. O mesmo afirmo a propósito de tudo mais. Reconheces isto como causa?

Ceb. – Reconheço.

Sóc. – Logo – prosseguiu Sócrates – não compreendo nem posso admitir aquelas outras causas científicas. Se alguém me diz por que razão um objeto é belo, e afirma que é porque tem cor ou forma, ou devido a qualquer [d] coisa do gênero – afasto-me sem discutir, pois todos esses argumentos me causam unicamente perturbação. Quanto a mim, estou firmemente convencido, de um modo simples e natural, e talvez até ingênuo, que o que faz belo um objeto é a existência daquele belo em si, de qualquer modo que se faça a sua comunicação com este. O modo por que essa participação se efetua, não o examino neste momento; afirmo, apenas, que tudo o que é belo é belo em virtude do Belo em si. [e] Acho que é muitíssimo acertado, para mim e para os demais, resolver assim o problema, e creio não errar adotando esta convicção. Por isso digo convictamente, a mim mesmo e aos demais, que o que é belo é belo por meio do Belo. Acaso não é esta também a tua opinião?

Ceb. – É.

Sóc. – E o que é grande é grande por meio da Grandeza; e o que é maior pelo Maior; e o que é menor é Menor por meio da Pequenez?

Ceb. – Indubitavelmente. (100a9-e5)³⁵

Essa passagem, citada acima, sintetiza, sob o ponto de vista ontológico, a teoria das Ideias no *Fédon*. Aqui, Sócrates, ao retomar as Ideias, apresenta-as como ‘causas’ (αἰτίας, 100b3) que explicam a ‘presença’ (παρουσία, 100d5) de determinadas características nas coisas sensíveis, dando ênfase, especialmente, à hipótese da ‘participação’. Não deixa de ser intrigante, tanto do ponto de vista teórico (i.e., da perspectiva de sustentação e coerência internas da teoria platônica das Ideias) quanto do ponto de vista literário (i.e., do desenvolvimento do drama encenado no *Fédon*), que Sócrates não esteja preocupado, aqui, em explicar como se dá a ‘comunhão’ (κοινωνία, 100d5) – outra palavra utilizada por Platão para referir-se à relação de ‘participação’ (μέθεξις) –

³⁵ Σω- 'Αλλ', ἢ δ' ὅς, ὧδε λέγω οὐδὲν καινόν, ἀλλ' ἄπερ αἰεὶ τε ἄλλοτε καὶ ἐν τῷ παρεληλυθότι λόγῳ οὐδὲν πέπαυμαι λέγων. Ἔρχομαι γὰρ δὴ ἐπιχειρῶν σοὶ ἐπιδείξασθαι τῆς αἰτίας τὸ εἶδος ὃ πεπραγμάτευμαι, καὶ εἶμι πάλιν ἐπ' ἐκείνα τὰ πολυθρύλητα καὶ ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα. Ἄ εἴ μοι δίδως τε καὶ ξυγχωρεῖς εἶναι ταῦτα, ἐλπίζω σοὶ ἐκ τούτων τὴν αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν ὡς ἀθάνατον ἢ ψυχὴν.

Κε- Ἄλλὰ μὴν, ἔφη ὁ Κέβης, ὡς διδόντος σοὶ οὐκ ἂν φθάνοις περαίνων.

Σω- Σκόπει δὴ, ἔφη, τὰ ἐξῆς ἐκείνοις ἐάν σοι ξυνοδοκῆ ὡσπερ ἐμοί· φαίνεται γὰρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἐν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. Τῆ τοιαύδε αἰτία συγχωρεῖς;

Κε- Συγχωρῶ, ἔφη.

Σω- Οὐ τοίνυν, ἢ δ' ὅς, ἔτι μανθάνω οὐδὲ δύναμαι τὰς ἄλλας αἰτίας, τὰς σοφὰς ταύτας, γινώσκειν· ἀλλ' ἐάν τις μοι λέγῃ διότι καλὸν ἐστὶν ὅτιοῦν, ἢ χρῶμα εὐανθές ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὅτιοῦν τῶν τοιοῦτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐγὼ, ταράττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι· τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία, εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη, οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίνεταί· καλὰ· τοῦτο γὰρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέστατον εἶναι καὶ ἐμαυτῷ ἀποκρίνασθαι καὶ ἄλλῳ. Καὶ τούτου ἐχόμενος ἠγοῦμαι οὐκ ἂν ποτε πεσεῖν, ἀλλ' ἀσφαλές εἶναι καὶ ἐμοὶ καὶ ὄποῦν ἄλλῳ ἀποκρίνασθαι ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλὰ· ἢ οὐ καὶ σοὶ δοκεῖ;

Κε- Δοκεῖ.

Σω- Καὶ μεγέθει ἄρα τὰ μεγάλα μεγάλα καὶ τὰ μείζω μείζω, καὶ μικρότητι τὰ ἐλάττω ἐλάττω;

Κε- Ναί. (*Fédon*, 100a9-e5)

entre as Ideias e as coisas sensíveis delas participantes. Sob o ponto de vista teórico, talvez se explique essa despreocupação do personagem Sócrates, com a difícil questão da ‘participação’ entre coisas sensíveis e Ideias, em virtude de estar ele fazendo, aqui no *Fédon*, uma apresentação sucinta e positiva da teoria, a qual não é abordada por si mesma, mas é ‘retomada’ – conforme a afirmação de Sócrates, bem no começo da passagem citada, na altura de 100a9-b2 – em serviço da prova da imortalidade da alma (100b6-8). Aliás, esse é, também, o motivo literário para o fato de Sócrates esquivar-se de uma explicação mais satisfatória da questão da participação, a saber: seu interesse é provar a imortalidade da alma, e não provar a teoria das Ideias, a qual, por sua vez, é tomada e apresentada, por Sócrates, como ‘certa’; tanto assim, que os outros personagens (especialmente Cebes e Símiias), presentes na cena, não exigem, dele (i.e., de Sócrates), maiores justificativas da teoria das Ideias.

Dessa forma, Sócrates, nessa passagem do *Fédon* (100a9-e5), bem como em todo o diálogo, limita-se a expor positivamente a teoria das Ideias, ou seja, sem problematizá-la, sem explicar e nem justificar um de seus pressupostos teóricos centrais, a saber, a hipótese da participação entre coisas sensíveis e Ideias. Ele se limita a dizer que as coisas sensíveis, ao expressarem características como ‘beleza’, ‘bondade’, ‘grandeza’, ‘maioridade’, ‘menoridade’, ‘pequenez’ e tudo o mais do mesmo gênero, o fazem em virtude de sua ‘participação’ (μετέχει, 100c6) nas Ideias respectivas e homônimas (i.e., o mesmo nome das Ideias designa as características presentes nas coisas e, por decorrência, as próprias coisas), ou seja, na Ideia de beleza (Belo em si), na Ideia de bondade (Bom em si), na Ideia de grandeza (Grande em si), na Ideia de maioridade (Maior em si), na Ideia de menoridade (Menor em si), na Ideia de pequenez (Pequeno em si) e assim por diante. Assim, Sócrates expressa esta hipótese da participação, tomando o exemplo da relação entre as coisas sensíveis belas e a Ideia de beleza, por meio de uma fórmula textual muito simples: “é pelo Belo que as coisas belas são belas” (τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά, 100e2). Evidentemente, por meio dessa fórmula tão simples, Sócrates passa longe das dificuldades e aporias relativas à participação, como aquelas que serão tratadas nas críticas à teoria das Ideias presentes na primeira parte do *Parmênides* (130a3-135b4)³⁶, as quais põem em xeque a coerência

³⁶ Ver, na primeira parte do *Parmênides*, especialmente, a segunda objeção (130e4-131e7), cujo problema é a própria ‘participação’; ver, também, no mesmo diálogo, a terceira (131e8-132b2) e a quinta (132c12-133a7) objeções críticas à teoria das Ideias, ambas sobre o argumento do ‘regresso infinito’, o qual está intimamente relacionado ao problema da participação.

interna da própria teoria, bem como sua plausibilidade enquanto *explicatio mundi*, conforme demonstraremos na segunda parte do nosso presente trabalho³⁷.

Portanto, dessa exposição de Sócrates, no *Fédon*, sobre a participação, só podemos deduzir que as Ideias são causas ontológicas das coisas sensíveis, na media em que essas últimas expressam características relativas à ‘natureza’ (i.e., à ‘essência’) de cada uma das Ideias das quais são participantes. Também sabemos que as coisas são denominadas segundo o nome de cada Ideia de que participam, o que podemos chamar de ‘princípio da homonímia’ (ὁμωνυμία). Tal princípio está diretamente relacionado à participação, na media em que sabemos de quais Ideias as coisas participam pelo nome que ambas (Ideias e coisas sensíveis) têm em comum, conforme o próprio texto do diálogo atesta: “[...] a existência real de cada uma das idéias, e igualmente que os demais objetos, que delas participam, delas também recebem as suas denominações [...]” (102a11-b2)³⁸.

Assim, perscrutamos, com clareza, a presença explícita, no *Fédon*, de três princípios ou pressupostos teóricos na base da construção da teoria das Ideias, a saber: (a) a cisão entre Ideias não-sensíveis (i.e., metafísicas) e coisas sensíveis, ou seja, o chamado ‘dualismo ontológico’; (b) a hipótese da ‘participação’ entre coisas sensíveis e Ideias, a qual explica a relação entre ambas essas formas de realidade e estabelece as últimas (Ideias) como causas ontológicas das primeiras (coisas sensíveis); (c) o princípio da ‘homonímia’, isto é, o fato de que Ideias e coisas delas participantes possuam o mesmo nome em comum – esse princípio está diretamente relacionado à hipótese da participação (aspecto ontológico), ao mesmo tempo que identifica (pela significação do nome) as coisas na linguagem (aspecto lógico). Além desses três pressupostos teóricos explícitos, também podemos antever, nas entrelinhas do *Fédon* (especialmente na passagem de 78c8-79a9), ainda que de forma muito tênue, a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ (ἓν ἐπὶ πολλῶν)³⁹, a qual constitui o quarto pressuposto ou princípio teórico que está presente na base da teoria das Ideias. Contudo, esse último pressuposto teórico – do ‘um sobre o múltiplo’ – não é explícito no *Fédon*, mas será explicitado, especialmente, na *República*, diálogo que passamos a analisar na sequência de nosso trabalho.

³⁷ Ver, especialmente, as seções § 11, § 12 e § 15 da segunda parte do presente trabalho.

³⁸ [...] εἶναί τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τᾶλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν [...]. (*Fédon*, 102a11-b2)

³⁹ Conforme a expressão empregada por Aristóteles, em diversas passagens de sua obra, ao referir um dos argumentos básicos relacionados à construção da teoria platônica das Ideias (ver, por exemplo, *Metafísica*, A, 9, 990b13).

Esses quatro princípios ou pressupostos teóricos fundamentais – (a) dualismo ontológico, (b) participação, (c) homonímia e (d) um sobre o múltiplo – configuram a teoria platônica das Ideias sob o ponto de vista de uma ‘ontologia’ – isto é, como uma ‘teoria da realidade’, que se constitui como *explicatio mundi*. Devemos observar, contudo, desde já, que não há qualquer ordem hierárquica ou de prioridade no gerenciamento da economia desses quatro princípios teóricos fundamentais na constituição da teoria platônica das Ideias; ao contrário disso, eles são concomitantes e operam todos ao mesmo tempo (poderíamos dizer, ‘dialeticamente’), estruturando e constituindo a própria teoria das Ideias como um ‘modelo teórico’ complexo (talvez a primeira teoria ontológica complexa, de perfil metafísico, da História da Filosofia Ocidental), que pretende explicar toda a realidade. Assim, Platão precisa, em primeiro lugar, justificar sua teoria das Ideias, através da demonstração da coerência interna da mesma, a partir desses quatro princípios teóricos fundamentais – esse é, no fundo, o trabalho realizado na primeira parte do *Parmênides* (127d6-135b4), cujo resultado é negativo, como demonstraremos na segunda parte do nosso trabalho.

Por outro lado, sob o ponto de vista epistemológico da teoria das Ideias, a maior contribuição do *Fédon*, sem sombra de dúvidas, é a hipótese ou argumento da ‘reminiscência’ (ἀνάμνησις), intimamente associado, nesse diálogo, à prova da imortalidade da alma. Além do *Fédon*, o argumento da reminiscência, como explicação e justificativa epistemológicas para o conhecimento das Ideias, também aparece no *Fedro*, onde está igualmente relacionado à doutrina platônica da imortalidade da alma. Contudo, na *República* o argumento da reminiscência não aparece. O motivo dessa omissão, talvez, seja o fato de que na *República* Platão pressuponha tal argumento (i.e., como se os leitores da *República* devessem ler, antes, o *Fédon* e o *Fedro*); ou, ainda, talvez, seja o fato de que Platão, na *República*, não se ocupe mais das provas da imortalidade da alma, embora pressuponha tal doutrina, já que encerra esse grande diálogo com o mito escatológico do soldado Er⁴⁰ (o qual pressupõe vida – pela sobrevivência da alma – após a morte). De qualquer modo, justificamos o fato de não tratarmos do argumento da reminiscência, em relação às Ideias, nas análises da *República* que faremos nas próximas seções de nosso trabalho, pela ausência de tal argumento no próprio diálogo em questão. Além disso, nosso interesse prioritário na teoria das Ideias recai sobre o aspecto ontológico dessa mesma teoria; ou seja, queremos investigar, em primeiro lugar, a viabilidade teórica interna da

⁴⁰ Cf. *República*, 614b2-621b7.

teoria das Ideias como uma ‘teoria da realidade’. Nesse sentido, todas as abordagens e análises que fazemos da teoria das Ideias sob o ponto de vista epistemológico, neste trabalho, são feitas com o objetivo de compreendê-la e examiná-la melhor sob o ponto de vista ontológico, isto é, como uma ‘ontologia’. Dessa forma, passamos, a seguir, ao exame da teoria das Ideias na *República*.

§ 3 – *República*: Ideias inteligíveis unas, coisas sensíveis múltiplas e o Bem em si

Na *República*⁴¹ a teoria das Ideias aparece pela primeira vez no final do Livro V (475e9). A essa altura do diálogo, Sócrates e seus interlocutores já delinearão os principais traços da cidade idealmente justa. Gláucon interpela Sócrates, então, sobre como é possível a realização de tal cidade (471c6-7; e3-5). Após alguma hesitação, Sócrates expõe o que ele considera ser a única possibilidade de realização da cidade justa: a instituição do governo dos filósofos (473c11-e5). A ousadia e a gravidade dessa tese política obrigam Sócrates a dizer quem é o filósofo, bem como justificar por que deve ser ele o governante da cidade ideal. É nesse contexto, então, que a teoria das Ideias aparece pela primeira vez nesse diálogo.

De início, Sócrates define o filósofo simplesmente como aquele que está desejoso da sabedoria em sua totalidade, dedicando-se com prazer aos estudos e almejando provar de todas as ciências (475b4-c8). Gláucon, em tom irônico, pondera que todos os ‘amadores de espetáculos e de audições’, nesse caso, deverão ser considerados filósofos, já que eles demonstram prazer em aprender e buscam o saber (475d1-e1). Sócrates rebate dizendo que, quanto a esses, não se trata de filósofos verdadeiros, mas apenas de ‘aparências de filósofos’; e que os filósofos verdadeiros são os ‘amadores do espetáculo da verdade’ (475e2-4). A explicitação do que seja o ‘espetáculo da verdade’, na seqüência do diálogo, apresenta a teoria das Ideias. Vejamos o texto:

Sócrates – Uma vez que o belo é o contrário do feio, são dois.

Gláucon – [476a] Como não?

S – Por conseguinte, uma vez que são dois, também cada um deles é um.

G – Também.

S – E dir-se-á o mesmo do justo e do injusto, do bom e do mau e de todas as idéias: cada uma, de per si, é uma, mas devido ao facto de aparecerem em combinação com acções, corpos, e umas com as outras, cada uma delas se manifesta em toda a parte e aparenta ser múltipla.

G – Dizes bem. (475e9-476a8)⁴²

⁴¹ Para todas as citações diretas do texto da *República*, em português, utilizamos a seguinte tradução: PLATÃO. *A República*. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. Para o texto grego, utilizamos as seguintes edições bilíngües: PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione di Franco Sartori. Introduzione di Mario Vegetti. Note di Bruno Centrone. Bari: Editori Laterza, 1997. PLATON. *La République*. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1949. (Oeuvres Complètes). Citaremos, preferencialmente, e sempre que não indicarmos o contrário, o texto grego a partir da edição italiana citada acima.

⁴² Σ- Ἐπειδὴ ἔστιν ἐναντίον καλόν αἰσχροῦ, δύο αὐτῶ εἶναι.
Γ- Πῶς δ' οὐ;
Σ- Οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἕν ἐκάτερον;
Γ- Καὶ τοῦτο.

Essa é a primeira passagem da *República* em que aparece a teoria das Ideias. Ela é construída, aqui, em um raciocínio que se eleva da multiplicidade das coisas aparentes e sensíveis à dedução necessária da existência de Ideias unas; ou, simplesmente, num raciocínio ‘indutivo’ que se move do múltiplo (πολλά) ao uno (έν). Podemos reconstruir tal raciocínio da seguinte forma: percebemos coisas belas e feias; beleza e feiúra são características que podem ser abstraídas das próprias coisas. Assim, podemos falar abstratamente da beleza em si mesma, e da feiúra em si mesma, como entidades independentes das coisas, embora sejam sensivelmente perceptíveis apenas como características dessas últimas. Esse raciocínio nos permite pensar tais entidades abstraídas como unidades que existem independentemente das coisas, nas quais, aliás, se manifestam apenas como características aparentes. E é a essas entidades abstraídas que Platão denomina de Ideias (ιδέαι) ou Formas (είδων, 476a5).

O filósofo, então, contrariamente aos ‘amadores de espetáculos’, ‘amigos das artes’ e ‘homens de ação’ (476a10), que se prendem apenas às manifestações aparentes das coisas sensíveis, é aquele capaz de, pelo raciocínio, alcançar a existência necessária das Ideias unas. Aos espetáculos em geral, nos quais são representadas imagens e imitações de beleza (vozes, cores e formas belas), por exemplo, Sócrates opõe o ‘espetáculo da verdade’, ou seja, a possibilidade do conhecimento do próprio ‘Belo em si’⁴³, ou, simplesmente, da ‘Ideia de belo’. O filósofo é descrito, nessa passagem da *República*, como aquele que é capaz de elevar-se das aparências sensíveis até a existência abstrata e não-sensível das Ideias. Essas, a rigor, são mais reais do que as coisas sensíveis. Os homens que não as alcançam pelo raciocínio, mas permanecem crentes de que a realidade se esgota nas aparências sensíveis que podem perceber, vivem como que em sonho, exatamente por tomarem as manifestações aparentes e semelhantes – as características de beleza, por exemplo, de uma coisa sensível qualquer – como se fossem os próprios objetos dos quais são semelhanças – nesse caso, a Ideia de belo ou o Belo em si. Ao contrário desses homens que vivem num sonho, os filósofos são aqueles que alcançam a ‘realidade realmente real’ (οὐσία ὄντως οὐσα – *Fedro*, 247c7), isto é, as Ideias (476a9-d4).

Σ- Καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὃ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἐν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλά φαίνεσθαι ἕκαστον.

Γ- Ὁρθῶς, ἔφη, λέγεις. (*República*, 475e9-476a8)

⁴³ [...] αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ [...]. (*República*, 476b6-7)

Nesse sentido, a conclusão de todo esse raciocínio de Sócrates, que distingue os homens comuns em geral – amantes dos espetáculos, das artes e homens práticos⁴⁴ – dos filósofos, sintetiza a teoria das Ideias e repõe, ainda que muito brevemente, a tese da ‘participação’ (μέθεξις) entre Ideias e coisas sensíveis, tal como fora exposta no *Fédon*⁴⁵. Vejamos:

Sócrates – Ora pois! Aquele que, ao contrário deste, entende [d] que existe o belo em si e é capaz de o contemplar, na sua essência e nas coisas em que tem participação, e sabe que as coisas não se identificam com ele, nem ele com as coisas – uma pessoa assim parece-te viver em sonho ou na realidade?
Gláucon – Claro que na realidade. (476c9-d4)⁴⁶

Chama atenção, aqui, a afirmação de Sócrates de que o filósofo é capaz de reconhecer a existência do Belo em si – portanto, a existência necessária das Ideias – e de contemplá-lo tanto em si mesmo quanto nas coisas sensíveis que dele são participantes (τὰ μετέχοντα). Além disso, o filósofo sabe que o Belo em si (i.e., a Ideia de beleza) não se identifica com as coisas que dele participam, nem estas últimas se identificam com o primeiro. Ou seja, há uma ‘diferença ontológica’ entre coisas sensíveis múltiplas e Ideias unas, a qual não pode ser eliminada. A tese da ‘participação’ aponta, assim, para uma forma de relação que se estabelece entre esses dois níveis de realidade (i.e., coisas sensíveis e Ideias), mas isso de forma alguma implica uma plena identificação entre a Ideia e as coisas participantes dela.

Além disso, essa mesma passagem parece fazer referência à tese platônica da ‘reminiscência’ (ἀνάμνησις), exposta no *Fédon* em conexão com a hipótese da participação e a doutrina da imortalidade da alma. Tal pode ser percebido na medida em que Sócrates, nessa passagem da *República*, afirma que o filósofo é capaz de reconhecer o Belo em si⁴⁷ nas coisas que são participantes dele⁴⁸. Sócrates, contudo, no decorrer desse diálogo, não aprofunda nem a hipótese da participação e nem a tese da reminiscência. Na verdade, após essa breve referência, as teses da participação e da reminiscência praticamente não serão

⁴⁴ Cf. *República* 476a10: φιλοθεάμονάς (amantes de espetáculos), φιλοτέχνους (amantes de artes) e πρακτικούς (homens práticos).

⁴⁵ Conforme já expomos e analisamos na secção § 2 de nosso presente trabalho.

⁴⁶ Σ- Τί δέ; ὁ τάναντία τούτων ἡγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν καὶ δυνάμενος καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἡγούμενος, ὕπαρ ἢ ὄναρ αὐ καὶ οὔτος δοκεῖ σοι ζῆν;
Γ- Καὶ μάλα, ἔφη, ὕπαρ. (*República*, 476c9-d4)

⁴⁷ [...] ἡγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν [...]. (*República*, 476c9)

⁴⁸ [...] τὰ ἐκείνου μετέχοντα [...]. (*República*, 476d1-2)

mais tocadas na *República*⁴⁹. Portanto, só podemos supor, especulativamente, que Platão, ao escrever a *República*, já tivesse escrito o *Fédon*, e que esperasse de seus leitores o conhecimento prévio desse último diálogo, antes de lerem a obra com a qual nos ocupamos agora – isto é, a *República*.

Ao dualismo ontológico exposto nessa passagem, que separa a realidade em coisas sensíveis múltiplas e Ideias unas, corresponde uma teoria epistemológica: as Ideias são objetos de conhecimento (γνώσις), ao passo que as coisas sensíveis aparentes são objetos de opinião (δόξα, 476d5-6). Em um exame relativamente longo da questão (476d5-480a13), Sócrates e Gláucon encontram uma perfeita simetria entre os graus de realidade mencionados e as possibilidades epistemológicas de apreendê-los. O conhecimento corresponde ao ser (ὄν), na medida em que só se pode conhecer aquilo que é, que existe absolutamente. De outro lado, o que não existe não pode ser conhecido; portanto o não-ser (μὴ ὄν) corresponde à ignorância (ἄγνοια, 477a2-5)⁵⁰. A opinião, por sua vez, é descrita como uma ‘potência’ (δύναμις, 477b5), intermediária entre o conhecimento e a ignorância (478c13-d3), que nos permite ‘julgar pelas aparências’ (δοξάζειν, 477e2-3; 478a8). Ora, se o conhecimento apreende o ser e a ignorância relaciona-se ao não-ser, e se a opinião é uma potência epistemologicamente intermediária entre o conhecimento e a ignorância, então o objeto dessa última deve ser ontologicamente intermediário entre o ser e o não-ser. Esse é o status de realidade das coisas sensíveis, apreendidas pela percepção dos sentidos: elas são uma mistura de ser e não-ser, o que corresponde ao conceito de ‘aparência’⁵¹.

⁴⁹ A doutrina da imortalidade da alma (ψυχή), por sua vez, é reafirmada no *mito de Er*, que encerra a *República* (614b2-621b7).

⁵⁰ Em 477a2-5, Sócrates e Gláucon concordam que o que existe absolutamente é absolutamente cognoscível, ao passo que aquilo que é totalmente inexistente é incognoscível. Vejamos o texto do diálogo:

“S – Temos então este facto suficientemente seguro, ainda que nos coloquemos noutros pontos de vista, de que o que existe absolutamente é absolutamente cognoscível, e o que não existe de modo algum é totalmente incognoscível?

G – Mais que suficientemente.”

Abaixo, segue o mesmo texto em grego:

Σ- Ἰκανῶς οὖν τοῦτο ἔχομεν, κἂν εἰ πλεοναχῆ σκοποῖμεν, ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὄν δὲ μηδαμῆ πάντη, ἄγνωστον;

Γ- Ἰκανώτατα. (*República*, 477a2-5)

⁵¹ No que diz respeito ao conceito de ‘aparência’ (δοξάζοντος, φανερά), precisamos considerar uma possível distinção que não é apenas de tradução, mas filosófica. Platão utiliza a palavra δοξάζοντος (aparência, 476d6) e o verbo φαίνειν (aparecer, 478d5; 479a6; 479b2; 479b4; 479d1; 479d7). No uso de δοξάζοντος fica evidente a relação epistemológica direta entre a percepção sensível e a opinião (δόξα); ou seja, uma coisa é aparente (δοξάζοντος), na medida em que é apreendida pela percepção sensível e é matéria de opinião (δόξα). Nesse sentido, ‘opinar’ é o mesmo que ‘julgar pelas aparências’ (δοξάζειν). Já no uso do verbo φαίνειν, as coisas sensíveis são aparentes (φανερά) sem qualquer relação à faculdade da percepção ou à opinião (enquanto uma potência epistemológica). Antes disso, o ‘aparecer’ (φαίνεται) das coisas sensíveis, como belas e feias ao mesmo tempo, por exemplo, é uma propriedade ontológica das mesmas. Dito em outras palavras, as coisas aparentam características contrárias, e essa é sua forma de existência, de

Ocorre que as coisas sensíveis nunca parecem possuir suas características de forma absoluta. Aquilo que, por exemplo, parece belo em muitos aspectos, também pode parecer não-belo, ou mesmo feio, em outros. As coisas sempre exibem qualidades contrárias: elas parecem ser e não-ser tal como as observamos (479a5-d2). Assim, conclui Sócrates: “Descobrimos portanto, ao que parece, que as múltiplas noções da multidão acerca da beleza e das restantes coisas como que andam a rolar entre o Não-ser e o Ser absoluto” (479d3-5)⁵². Portanto, o estatuto ontológico das coisas sensíveis, sua forma de realidade por excelência, não é ‘ser’ (ὄντος), mas ‘aparecer’ (φαίνεται). Esse contraste entre ser e aparência, entre ‘Ideias unas’ e ‘coisas sensíveis múltiplas’, ou simplesmente entre o uno (τὸ ἓν) e o múltiplo (τὰ πολλά), é o resultado mais expressivo e conseqüente da argumentação desenvolvida nas últimas páginas do Livro V, tanto para a ontologia quanto para a epistemologia construídas na *República* por Platão.

Não nos esqueçamos, contudo, que o interesse literário de Platão (isto é, o contexto dramático do diálogo), aqui, é definir o filósofo. Ao final do Livro V (479e1-480a13), ele volta a contrastar filósofos e homens de opinião. Enquanto os filósofos (φιλοσόφους) são capazes de conhecer as Ideias unas, os homens de opinião (φιλοδόξους) apenas julgam as aparências das coisas sensíveis múltiplas. Em síntese, filósofos são aqueles que se dedicam ao conhecimento do ‘ser em si’ (αὐτὸ τὸ ὄν, 480a11). Por conseqüência, de acordo com o Livro V da *República*, o objeto por excelência da filosofia é a ‘realidade em si’ (ou o ‘ser em si’), descrita pelos conceitos de ‘Ideia’ (ἰδέα) e ‘Forma’ (εἶδος). Inegavelmente, há uma valorização de questões teóricas, relativas à realidade e à possibilidade de seu conhecimento, como objeto da filosofia em primeiro plano. Nesse sentido, Platão parece definir a filosofia, antes de tudo, como uma investigação metafísica – de resto, como ele já fizera no *Fédon*.

Já no Livro VI da *República*, o objeto central do diálogo continua sendo a definição de filósofo. Tal se deve ao contexto político da discussão: anteriormente (473c11-e5), Sócrates enunciara a necessidade de os filósofos serem governantes como

realidade (ou, ainda, de ser). Nesse sentido, φαίνεται descreve a propriedade ontológica das coisas sensíveis (sua forma de realidade por excelência), ao passo que δοξάζειν descreve a forma como as coisas aparecem para nós, pela percepção sensível, e tornam-se matéria de opinião (δόξα). Em síntese, φαίνεται descreve o ‘aparecer ontológico’ das coisas sensíveis, ao passo que δοξάζειν descreve seu ‘aparecer epistemológico’. Apesar dessa possível distinção, Platão não é rigoroso com o uso dos termos e utiliza tanto δοξάζοντος quanto φανερά em contextos argumentativos ontológicos e epistemológicos indistintamente.

⁵² Σ- Ηύρηκαμεν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὅτι τὰ τῶν πολλῶν πολλὰ νόμιμα καλοῦ τε περί καὶ τῶν ἄλλων μεταξύ που κυλινδεῖται τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς. (*República*, 479d3-5)

conditio sine qua non para realização da cidade ideal. Assim, na investigação da natureza filosófica, Sócrates aborda tanto características que o filósofo deve possuir⁵³ quanto do objeto por excelência de suas pesquisas, a saber, as Ideias. Interessam-nos, inicialmente, as características que descrevem a natureza destas últimas.

Sócrates se refere às Ideias, embora sem nomeá-las, como objetos do interesse maior dos filósofos, descrevendo-as como “[...] aquilo que se mantém sempre do mesmo modo [...]”⁵⁴, em contraste ao “[...] que é múltiplo e variável [...]”⁵⁵. Pouco mais adiante, sempre se referindo às Ideias como objeto do desejo dos filósofos, Sócrates as descreve como a “[...] essência que existe sempre, e que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção [...]”⁵⁶. Por fim, Sócrates descreve o filósofo como aquele que busca o ser que realmente existe e que não se restringe às aparências percebidas nas coisas particulares. Vejamos o texto:

Acaso não seria uma defesa adequada dizermos que aquele que verdadeiramente gosta de saber tem uma disposição natural para lutar pelo Ser, e não se detém [*b*] em cada um dos muitos aspectos particulares que existem na aparência, mas prossegue sem desfalecer nem desistir da sua paixão, antes de atingir a natureza de cada Ser em si, pela parte da alma à qual é dado atingi-lo – pois a sua origem é a mesma –; depois de se aproximar e de se unir ao verdadeiro Ser, e de ter dado à luz a Razão e a Verdade, poderá alcançar o saber e viver e alimentar-se de verdade, e assim cessar o seu sofrimento; antes disso, não? (490a8-b7)⁵⁷

Essas passagens do texto platônico são importantes, na medida em que apresentam características da natureza das Ideias, embora não possam ser tecnicamente consideradas definições acerca das mesmas. Na verdade, não encontraremos nos diálogos platônicos definições rigorosas sobre a natureza das Ideias. O tratamento mais rigoroso das Ideias, incluindo-se características de sua natureza, talvez esteja localizado na primeira parte do *Parmênides* (127d6-135b4), e nem aí encontramos definições propriamente ditas, tal como modernamente nos habituamos a construir na filosofia. Ao contrário disso, é bastante comum encontrarmos Platão falando das Ideias, geralmente através de seu

⁵³ Conforme as seguintes passagens Livro VI da *República*: 484a10-487a5; 489e3-490d7; 494b1-3.

⁵⁴ [...] τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως [...]. (*República*, 484b4)

⁵⁵ [...] πολλοῖς καὶ παντοίως [...]. (*República*, 484b5)

⁵⁶ [...] τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς [...]. (*República*, 485b2-3)

⁵⁷ Ἐὰρ οὖν δὴ οὐ μετρίως ἀπολογησόμεθα ὅτι πρὸς τὸ ὄν πεφυκῶς εἶη ἀμιλλᾶσθαι ὃ γε ὄντως φιλομαθῆς, καὶ οὐκ ἐπιμένει ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἐκάστοις, ἀλλ' ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοντο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως ἀψιθᾶσαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐπάπτεσθαι τοῦ τοιοῦτου - προσήκει δὲ συγγενεῖ - ᾧ πλησιάσας καὶ μιγείας τῷ ὄντι ὄντως, γεννησᾶς νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῶη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδίνος, πρὶν δ' οὔ; (*República*, 490a8-b7)

personagem Sócrates, com algumas exceções⁵⁸, como se elas já fossem bem conhecidas de seu auditório, e maiores esclarecimentos, ou mesmo definições, são dispensáveis.

Apesar de não representar propriamente definições, eis as características das Ideias apresentadas nessas passagens: em primeiro lugar, são descritas como imperecíveis, perenes, em contraste à mutabilidade das coisas. Nesse sentido, as Ideias (ιδέαι) são contrastantes e distintas daquilo que é ‘múltiplo’ (πολλοίς) e ‘variável’ (παντοίως). Sócrates as descreve como a ‘essência’ (οὐσία) que existe sempre, que não é gerada e nem afetada pela corrupção. Dessa forma, a natureza de cada ‘ser em si’, ou seja, cada Ideia, contrasta-se e distingue-se em relação aos múltiplos aspectos particulares captados nas aparências sensíveis (δοξαζόμενοις). Portanto, deduz-se que uma característica importante das Ideias é o fato de serem ‘unidades’ (ἕνοι), em contraste à multiplicidade (πολλά) sensível, de resto como já havíamos verificado no Livro V da *República* (475e9-476a8). Consolida-se, assim, a estrutura do ‘um sobre o múltiplo’ – i.e., as Ideias unas (unidades) contratadas à multiplicidade das coisas sensíveis delas participantes – como uma característica central da teoria das Ideias, tal como essa é construída na *República*.

Além disso, o uso que Platão faz da palavra δοξαζόμενοις (490b1), para referir-se às aparências sensíveis, nos remete a um contexto argumentativo tanto epistemológico quanto ontológico, conforme vimos anteriormente ao analisarmos as últimas páginas do Livro V da *República*. Ou seja, a multiplicidade das coisas sensíveis é ‘aparente’ (δοξάζοντος) tanto por ser apreendida apenas pela percepção, o que resulta em opinião (δόξα, 476d5-6), quanto por ser este (i.e., o estado de ‘aparência’) a sua forma de realidade (de ser). Assim, nesta passagem do Livro VI (490a8-b7), as aparências sensíveis são contrastadas ao ‘ser real’ (ὄντι ὄντως, 490b5), ou simplesmente às Ideias – embora as palavras Ideia (ιδέα) e Forma (εἶδος) não sejam mencionadas nesse ponto do texto. O enfoque ontológico da argumentação se dá nesse contraste entre ‘aparência’ e ‘realidade’. Já o enfoque epistemológico se dá no contraste sutil entre ‘aparência’ (δοξαζόμενοις), entendida como objeto da percepção sensível, e ‘inteligência’ (νοῦν), a parte da alma que é descrita como ‘congênere’ (συγγενεῖ) do ‘ser real’, isso é, das Ideias (490b4-5).

⁵⁸ As mais conhecidas exceções à centralidade do personagem Sócrates são os diálogos *Sofista* e *Político*, nos quais Sócrates, embora presente, cede seu lugar ao Estrangeiro de Eléia. Além desses, no *Timeu* e no *Crítias* os principais discursos também não são proferidos por Sócrates, que igualmente se encontra presente nos diálogos, mas por *Timeu* e *Crítias* respectivamente. Por fim, em *As Leis*, obra platônica de publicação póstuma e largamente aceita como último escrito do filósofo, Sócrates sequer está presente na cena; todo o diálogo é travado entre Clíniás e um Ateniense; este último permanece o tempo todo sem ser identificado.

A tese de uma identificação entre a inteligência da alma e o ser em si (Ideias), através da congeneridade (συγγενεί, 490b4) de ambos, chama atenção para pensarmos a relação entre ontologia e epistemologia, presente de forma marcante no pensamento platônico, como já tivemos oportunidade de ver no *Fédon*⁵⁹. Nesse sentido, Sócrates afirmara que o filósofo busca atingir o ser real, e que isso é possível pela parte da alma que lhe é congênere. Ao final, Sócrates afirma que, uma vez atingido o ser real, a alma do filósofo “[...] gera inteligência e verdade [...]” (490b5-6)⁶⁰. Essa correlação entre ser e inteligência, sendo esta última a parte da alma que apreende o ser, é de extrema importância para compreendermos a estreita relação entre ontologia e epistemologia na *República*. Ou seja, o filósofo só pode conhecer a realidade das Ideias – que são ‘inteligíveis’ (νοεῖσθαι, 507b10) – porque sua inteligência (νοῦν) é da mesma natureza que a própria realidade das Ideias, tese que, indubitavelmente, também encontra eco nos diálogos platônicos *Fédon* e *Fedro*. Portanto, epistemologia e ontologia se enlaçam na tese de que a inteligência, como a faculdade cognoscente da alma, é da mesma natureza que as Ideias inteligíveis. Ou seja, há uma identidade – a congeneridade (συγγενεί) – entre as Ideias inteligíveis e a inteligência⁶¹.

Na seqüência argumentativa do texto do Livro VI da *República*, pouco mais adiante, Sócrates refere-se aos sofistas como corruptores da natureza filosófica da juventude (492a5-493e1). A suposta ciência daqueles (i.e., dos sofistas), e matéria de seu ensino aos jovens, resume-se na prática de lisonjear e bajular a multidão publicamente em toda sorte de assembleias (492b5-c2; 493a6-e1). A fim de satisfazer a multidão, os sofistas consideram e ensinam ser belo e bom o que a própria multidão assim o considera. Em contraste flagrante ao comportamento do sofista está o do filósofo; este não se fia nas crenças comuns acerca de beleza e bondade, mas busca o Bom e o Belo em si mesmos, conforme o diálogo, abaixo, entre Sócrates e Adimanto:

S – Já que compreendeste tudo isto, lembra-te do seguinte: será possível que a multidão perceba e aceite que existe o belo, mas não as muitas coisas belas, que [494a] existe cada coisa, mas não a pluralidade das coisas particulares?

⁵⁹ Conforme secção § 2 do nosso texto.

⁶⁰ [...] γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν [...]. (*República*, 490b5-6)

⁶¹ Tal congeneridade (συγγενεί), entre Ideias inteligíveis (ser) e inteligência, aponta para a tese dialética da ‘identidade estrutural entre ser e pensar’. Nesse sentido, entendemos que tanto a relação de mútua dependência (ou, nesse sentido específico, ‘sistemática’) entre ontologia e epistemologia, construídas imbricada e indissociavelmente num mesmo núcleo teórico – a teoria das Ideias, a qual, além de ontologia e epistemologia, é também uma ‘lógica’ – quanto a identidade estrutural entre ser e pensar são propriedades que caracterizam a filosofia platônica como um ‘sistema dialético de pensamento’.

A – De modo nenhum – respondeu ele.
 S – Por conseguinte – prossegui eu – é impossível que a multidão seja filósofo.
 A – Impossível. (493e2-494a5)⁶²

No primeiro momento, nessa passagem citada do texto, Sócrates contrasta filósofos (φιλόσοφοι) e sofistas (σοφιστής); no segundo, o contraste é estabelecido entre os filósofos e a multidão (πλήθος). Há uma ligação entre os sofistas e a multidão, estabelecida nas relações de lisonja e bajulação dos primeiros para com a segunda, conforme já dissemos acima. É dessas relações que advém o poder de manipulação dos sofistas sobre a multidão.

Contudo, interessa-nos o contraste entre ‘Ideias unas’ e ‘coisas múltiplas’, ou simplesmente entre ‘unidade’ e ‘multiplicidade’, estabelecido nessa mesma passagem. A multidão é incapaz de alcançar a existência das unidades (Ideias) contrastadas à multiplicidade das coisas aparentes, isto é, o Belo em si e cada uma das demais unidades em si mesmas. Ao contrário disso, a multidão permanece presa às múltiplas coisas belas, à multiplicidade das coisas particulares. Estas últimas possuem uma existência negativa frente às primeiras, isto é, em relação às Ideias unas, as coisas particulares ‘não são reais’ (494a1). Dessa forma, reafirma-se, aqui, novamente, como já observamos antes, a insistência de Platão na configuração da teoria das Ideias segundo a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ (ἐν ἐπὶ πολλῶν), ou seja, a caracterização das Ideias como unidades puras em relação à multiplicidade das coisas.

Além disso, no que diz respeito ao ‘não-ser’ das coisas particulares, contrastado ao ‘ser’ das Ideias, evidentemente não se trata de ‘irrealidade’, mas de ‘aparência’, o que implica um grau menor de realidade (i.e., de ser) das coisas sensíveis quando contrastadas às Ideias. Dito de outro modo, é o contraste entre a ‘realidade pura’ do ‘ser real’ das Ideias unas com a ‘aparência’ (i.e., aquilo que é e não é ao mesmo tempo) das coisas sensíveis particulares múltiplas que ofusca a realidade dessas últimas (i.e., das coisas sensíveis) – as quais, aliás, são derivadas das próprias Ideias – e que faz elas parecerem ‘não-seres’⁶³.

⁶² Σ- Ταῦτα τοίνυν πάντα ἐννοήσας ἐκεῖνο ἀναμνήσθητι· αὐτὸ τὸ καλὸν ἀλλὰ μὴ τὰ πολλὰ καλὰ, ἢ αὐτὸ τι ἕκαστον καὶ μὴ τὰ πολλὰ ἕκαστα, ἔσθ' ὅπως πλήθος ἀνέξεται ἢ ἡγήσεται εἶναι;

A- Ἐκιστὰ γ', ἔφη.

Σ- Φιλόσοφον μὲν ἄρα, ἦν δ' ἐγὼ, πλήθος ἀδύνατον εἶναι.

A- Ἀδύνατον. (*República*, 493e2-494a5)

⁶³ A derivação das coisas sensíveis desde as Ideias é explicada através da teoria da participação (μέθεξις), conforme esta é exposta por Platão tanto no *Fédon* (cf. secção § 2 do nosso trabalho) quanto no *Parmênides* (neste último, de forma crítica, cf. secção § 11 do nosso trabalho).

O diálogo entre Sócrates e Adimanto, como temos visto, tem por objeto central a tese política do governante-filósofo, bem como a conseqüente questão sobre a natureza do próprio filósofo e da filosofia. Vencidas as dificuldades anteriormente suscitadas por Adimanto, ainda no começo do Livro VI da *República*, ou seja, de que os filósofos se tornaram perversos e inúteis à cidade (487c3-d5), Sócrates agora parece pretender expor o currículo de estudos que deve formar filósofos verdadeiros que possam assumir o governo da cidade e concretizar a constituição por eles planejada ao longo de todo o diálogo (502c10-d2).

Porém, a exposição do currículo de estudos dos filósofos só será feita no Livro VII. A menção, por Sócrates, de ‘estudos superiores’ (μέγιστα μαθήματα, 503e4), como ponto culminante da educação dos filósofos, aguça a curiosidade de Adimanto e obriga o primeiro a se pronunciar sobre tais estudos, o que o leva à exposição da teoria das Ideias em seu aspecto mais elevado no contexto da *República*, a saber, a ‘Ideia do Bem’ (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, 505a2). Vejamos:

A – [...] Mas quanto a esse estudo mais elevado e ao objecto que lhe atribuis, julgas que alguém te largará sem te perguntar qual é?

S – De modo algum. Mas interroga tu mesmo. De resto, já o ouviste não poucas vezes, e agora, ou não te [505a] lembras, ou então estás disposto a reter-me causando-me dificuldades. Julgo que é mais por esta razão, uma vez que já me ouviste afirmar com freqüência que a ideia do bem é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas. E agora já calculas mais ou menos que é isso que vos vou dizer, e, além disso, que não conhecemos suficientemente essa ideia. Se a não conhecermos, e se, à parte essa ideia, conhecermos tudo quanto há, sabes que de [b] nada nos serve, da mesma maneira que nada possuímos, se não tivermos o bem. Ou julgas que vale de muito possuir qualquer coisa que seja, se ela não for boa? Ou conhecer tudo o mais, excepto o bem, e não conhecer nada de belo e bom? (504e4-505b3)⁶⁴

Essa é a primeira referência, feita no texto da *República*, à Ideia do Bem (ἀγαθοῦ ἰδέα). Contudo, Sócrates afirma não ser a primeira vez que ele expõe tal Ideia aos seus ouvintes. Nesse sentido, conforme já mencionamos antes, a teoria das Ideias exposta por Sócrates não é novidade para aqueles que dialogam com ele. Daí o fato de Sócrates não

⁶⁴ A- [...] ὁ μέντοι μέγιστον μάθημα καὶ περὶ ὅτι αὐτὸ λέγεις, οἶει τιν' ἂν σε, ἔφη, ἀφείναι μὴ ἐρωτήσαντα τί ἐστίν;

Σ- Οὐ πάνυ, ἦν δ' ἐγώ, ἀλλὰ καὶ σὺ ἐρώτα. πάντως αὐτὸ οὐκ ὀλιγάκις ἀκήκοας, νῦν δὲ ἢ οὐκ ἐννοεῖς ἢ αὐτὴν διανοῆ ἔμοι πράγματα παρέχειν ἀντιλαμβανόμενος. οἶμαι δὲ τοῦτο μᾶλλον· ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ἢ δὴ καὶ δίκαια καὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται. καὶ νῦν σχεδὸν οἶσθ' ὅτι μέλλω τοῦτο λέγειν, καὶ πρὸς τούτω ὅτι αὐτὴν οὐχ ἱκανῶς ἴσμεν· εἰ δὲ μὴ ἴσμεν, ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅτι μάλιστα τᾶλλα ἐπισταίμεθα, οἶσθ' ὅτι αὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὥσπερ οὐδ' εἰ κεκτήμεθα τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ. ἢ οἶει τι πλέον εἶναι πᾶσαν κτήσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθὴν; ἢ πάντα τᾶλλα φρονεῖν ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν μηδὲν φρονεῖν;
(*República*, 504e4-505b3)

ter grandes preocupações em esclarecer pormenorizadamente, ou mesmo definir, as Ideias: elas são expostas a um público que já as conhece, inclusive, em especial, a Ideia do Bem.

Essas menções de Sócrates a outras oportunidades em que ele mesmo apresentara a teoria das Ideias aos seus ouvintes poderiam muito bem ser entendidas como referências a outros diálogos platônicos em que o tema da discussão é as Ideias, como, por exemplo, o *Fédon*, o *Fedro*, o *Banquete* e o *Crátilo*⁶⁵. No entanto, a Ideia do Bem, como o aspecto mais elevado do conhecimento da realidade e ponto culminante dos estudos filosóficos, ou simplesmente da dialética⁶⁶, só aparece na *República*. Nem mesmo nas críticas da primeira parte do *Parmênides*, onde a teoria das Ideias é exposta praticamente de forma didática (no sentido de ser uma exposição clara e processual, passo a passo, da mesma teoria), a Ideia do Bem é apresentada como objeto de estudos superiores e, conforme verificaremos na seqüência imediata do texto do Livro VI da *República*, como uma ‘unidade’ acima das demais Ideias (i.e., uma espécie de ‘metaideia’). Portanto, as outras exposições da Ideia do Bem mencionadas por Sócrates, que teriam sido feitas por ele mesmo, não se encontram em nenhum outro diálogo platônico. Isso certamente representa uma dificuldade, que por ora queremos apenas apontar, para a interpretação da filosofia platônica, sobretudo para uma leitura que, como a nossa, procura ver uma evolução na teoria das Ideias, tomando-se apenas os diálogos escritos (i.e., sem levar em conta a chamada ‘doutrina não-escrita’ de Platão)⁶⁷.

⁶⁵ Segundo a ordenação mais aceita dos diálogos platônicos, o *Fédon*, o *Fedro*, o *Banquete* e o *Crátilo* provavelmente foram escritos no mesmo período da *República*, isto é, em uma fase mediana da produção literária e filosófica de Platão, coincidente à sua maturidade (cf. ROSS, 1997, p. 16; 25). Esse é o motivo pelo qual esses diálogos, que apresentam a teoria platônica das Ideias, poderiam ser identificados nas referências de Sócrates, feitas na *República*, a outras oportunidades em que ele mesmo teria já exposto tal teoria.

⁶⁶ A conclusão de que a Ideia de Bem é o princípio supremo (τὸ ἀρχὴν ἀνυπόθετον, 510b6-7) de toda a realidade e de todo o conhecimento, princípio este alcançado pela ‘ciência da dialética’ (διαλέγεσθαι ἐπιστήμης), resulta do cruzamento entre as imagens do ‘Sol comparado ao Bem’ (508e1-509a5; 509b2-10) e da ‘linha dividida’ (511b3-c2), conforme demonstraremos no decorrer de nossa análise dos Livros VI e VII da *República*.

⁶⁷ Para uma relação entre a Ideia de Bem, conforme exposta na *República*, e as chamadas ‘doutrinas não-escritas’, segundo a interpretação da conhecida ‘Escola de Tübingen-Milão’, ver: KRÄMER, Hans. *Dialectica e definizione del Bene in Platone: interpretazione e commentario storico-filosofico di ‘Repubblica’ VII 534B3-D2*. Traduzione di Enrico Peroli. 3. ed. Milano: Vita e Pensiero, 1992; REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das doutrinas não-escritas*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997; SZLEZÁK, Thomas A. *Ler Platão*. Tradução de Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2005; SZLEZÁK, Thomas A. *Platão e a escritura da filosofia: análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico*. Tradução de Milton Camargo. São Paulo: Loyola, 2009 (desse, especialmente, o capítulo décimo oitavo, p. 281-332).

Na passagem citada acima (504e4-505b3), Sócrates ainda afirma que a Ideia do Bem é a causa de a justiça e demais virtudes congêneres se tornarem úteis e valiosas para nós. Em síntese, de nada nos adianta todo o conhecimento que pudermos ter de coisas justas, belas ou boas, se ignorarmos a Ideia do Bem. Contudo, na mesma passagem citada, Sócrates afirma que não conhecemos suficientemente tal Ideia (i.e., do Bem). Na seqüência do texto (505b5-d10), é o próprio Sócrates quem adverte Adimanto a não confundir, como a opinião comum corrente faz, o Bem com o prazer, ou, simplesmente, com o saber, sem ter condições de dizer o que seja esse saber, ou de quê seja este saber. Por fim, após alguma hesitação de Sócrates em expor o que é a Ideia do Bem, Gláucon intervém no diálogo (506d2) e o exorta a fazer tal exposição. Sócrates, que antes já advertira não conhecer suficientemente o Bem, agora alega fugir de suas forças a possibilidade de fazer tal exposição, expressando-se nestes termos:

– [...] com receio de não ser capaz, pode o meu zelo desajeitado chegar a causar o riso. Mas, [e] meus caros, vamos deixar por agora a questão de saber o que é o bem em si; parece-me grandioso de mais para, com o impulso que presentemente levamos, poder atingir, por agora, o meu pensamento acerca dele. O que eu quero é expor-vos o que me parece ser filho do bem e muito semelhante a ele, se tal vos apraz; caso contrário, deixaremos isso. (506d7-e5)⁶⁸

Diante da concordância de Gláucon em aceitar apenas os ‘juros da dívida’⁶⁹, Sócrates propõe-se a fazer uma exposição do ‘Filho do Bem’⁷⁰, ficando a dever uma exposição do ‘Pai’, isto é, do próprio Bem em si. Conforme veremos na seqüência do texto, o Filho é identificado com o Sol. Nas entrelinhas dessa imagem, contrastada ao pano de fundo da teoria das Ideias, fica claro o que é o Bem em si e qual seu lugar na teoria ontológica exposta por Platão na *República*. Assim, antes da exposição da imagem do Sol, tido como Filho do Bem, na seqüência do texto do Livro VI, é o próprio Sócrates quem retoma a teoria das Ideias; sem ela a imagem do Sol não será compreensível. Nesse sentido, a necessidade de compreender a imagem do Sol no contexto da teoria das Ideias se expressa no fato de Sócrates retomá-la como *conditio sine qua non* para a exposição de tal imagem. Vejamos o texto:

Gláucon – [...] Mas fala, então.

⁶⁸ Σ- [...] ἀλλ’ ὅπως μὴ οὐχ οἴος τ’ ἔσομαι, προθυμούμενος δὲ ἀσχημονῶν γέλωτα ὀφλήσω. ἀλλ’, ὦ μακάριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ’ ἐστὶ τὰγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι - πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παρούσαν ὀρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν - ὃς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοίωτατος ἐκεῖνῳ, λέγειν ἐθέλω, εἰ καὶ ὑμῖν φίλον, εἰ δὲ μή, ἔαν. (*República*, 506d7-e5)

⁶⁹ [...] τοὺς τόκους [...]. (*República*, 507a2)

⁷⁰ [...] ἔκγονον αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ [...]. (*República*, 507a3)

Sócrates – Só depois de termos chegado a um acordo e de eu vos ter lembrado o que anteriormente dissemos, e que já em muitas outras ocasiões se afirmou.

G – [b] O quê? – perguntou ele.

S – Que há muitas coisas belas, e muitas coisas boas e outras da mesma espécie, que dizemos que existem e que distinguimos pela linguagem.

G – Dissemos, sim.

S – E que existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulámos como múltiplas, e, inversamente, postulámos que a cada uma corresponde uma ideia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência.

G – É isso.

S – E diremos ainda que aquelas são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as ideias são inteligíveis, mas não visíveis.

G – Absolutamente.

S – [c] Por que meio vemos o que é visível?

G – Por meio da vista.

S – Ora bem! Não percebemos o que é audível por meio da audição e tudo o que é sensível graças aos outros sentidos?

G – Pois então! (507a6-c5)⁷¹

Novamente encontramos, aqui, a referência de Sócrates de que a teoria das Ideias, tal como ele a expõe, não é novidade para seus ouvintes. Ao contrário disso, ela já fora tema de muitas outras discussões anteriores, o que é confirmado na rápida concordância e fácil compreensão de Gláucon com relação à distinção entre Ideias e coisas sensíveis, a qual Sócrates retoma na seqüência do texto. Além disso, como vimos antes, no próprio Livro V da *República* (475e9-476a8) a teoria das Ideias já fora exposta em termos similares, embora de forma sumária.

Ao retomar a teoria das Ideias, Sócrates reafirma a multiplicidade das coisas sensíveis, de um lado, contrastada à unidade das Ideias inteligíveis, de outro. Essa passagem da *República* apresenta claramente a configuração da teoria das Ideias fundada na estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ (ἐν ἐπὶ πολλῶν). Ou seja, trata-se da estrutura fundamental da própria realidade, que, aqui, é descrita como a relação entre uma ‘Ideia una’ (i.e., única) e o respectivo conjunto de ‘coisas sensíveis múltiplas’ que a ela se identificam (pela relação ontológica de ‘participação’, que, nessa passagem, fica

⁷¹ Γ- [...] ἀλλὰ μόνον λέγε.

Σ- Διομολογησάμενός γ', ἔφην ἐγώ, καὶ ἀναμνήσας ὑμᾶς τὰ τ' ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ῥηθέντα καὶ ἄλλοτε ἤδη πολλακίς εἰρημένα.

Γ- Τὰ ποῖα; ἢ δ' ὅς.

Σ- Πολλὰ καλὰ, ἦν δ' ἐγώ, καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναι φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ.

Γ- Φαμέν γάρ.

Σ- Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἕκαστου ὡς μίας οὐσης τιθέντες, " ὃ ἔστιν " ἕκαστον προσαγορεύομεν.

Γ- Ἔστι ταῦτα.

Σ- Καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαι φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὐ, τὰς δ' αὖ ιδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ' οὐ.

Γ- Παντάπασι μὲν οὖν.

Σ- Τῷ οὖν ὁρώμεν ἡμῶν αὐτῶν τὰ ὁρώμενα;

Γ- Τῇ ὄψει, ἔφη.

Σ- Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἀκοῇ τὰ ἀκουόμενα, καὶ ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι πάντα τὰ αἰσθητά;

Γ- Τί μήν; (*República*, 507a6-c5)

subentendida). Tal identificação entre Ideias e coisas se dá no uso distintivo da linguagem, a saber: Sócrates afirma que existem ‘muitas’ (πολλὰ) coisas belas e muitas coisas boas, de um lado, e o Belo em si e o Bom em si, de outro. A distinção das coisas, umas em relação às outras, e sua identificação como boas ou belas se dá pela linguagem⁷². Portanto, também sua identificação com o Belo em si ou o Bom em si é explicada pelo uso da linguagem. Evidentemente, está suposta, aqui, como já dissemos, a hipótese da ‘participação’ (μέθεξις) entre coisas sensíveis e Ideias, bem como o princípio da ‘homonímia’ (ὁμωνυμία – ou seja, o princípio teórico que estabelece o mesmo nome para a Ideia e para as coisas sensíveis dela participantes), ambos expostos no *Fédon* (102a11-b2, por exemplo) e criticamente abordados na primeira parte do *Parmênides* (127d6-135b4).

Na seqüência do texto citado, a exposição de Sócrates não deixa dúvidas sobre a postulação da existência de uma Ideia ‘única’ (μία) para tudo que, relativamente a essa mesma Ideia, é ‘múltiplo’ (πολλὰ). Trata-se de um grupo específico de coisas múltiplas identificadas, pela linguagem (i.e., pelo mesmo nome – a ‘homonímia’), a uma Ideia, que é descrita como ‘uma essência’ (μία οὐσης, 507b7), ou, simplesmente, como ‘o que é’ (ὃ ἔστιν, 507b7). Portanto, o texto é claro, ao afirmar que há apenas uma Ideia para cada grupo específico de coisas sensíveis identificadas e distinguidas na linguagem.

Podemos ver nessa passagem o que Aristóteles denominou, com muita propriedade, em suas críticas à teoria das Ideias de Platão, em vários pontos de sua obra, de argumento do ‘um sobre o múltiplo’ (τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν)⁷³. Provavelmente, esse argumento aristotélico designa a formatação da teoria das Ideias em sua versão mais conhecida, isto é, a que é exposta nos diálogos intermediários, entre os quais a *República* e o *Fédon*, sem sombra de dúvidas, são paradigmáticos⁷⁴. O ‘um sobre o múltiplo’, conforme a expressão

⁷² [...] διορίζομεν τῷ λόγῳ [...]. (*República*, 507b3)

⁷³ Cf. *Metafísica*, A, 9, 990b13. Aristóteles comenta e critica a teoria platônica das Ideias em diversas passagens da *Metafísica* e de outros textos que chegaram até nós. Além desses, o Estagirita escreveu, ainda na Academia, um texto intitulado *Sobre as Ideias* (ο Περὶ Ἰδεῶν), no qual criticava a teoria platônica das Ideias. Esse tratado de Aristóteles não nos chegou integralmente, mas apenas indiretamente através de comentários feitos por Alexandre de Afrodísias e pelo Pseudo-Alexandre. Nesse texto, o argumento do ‘um sobre o múltiplo’ (τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν) figurava como um dos principais motivos de crítica à teoria platônica das Ideias, ao lado de outros argumentos conhecidos, como o do ‘terceiro homem’ (τρίτον ἄνθρωπον), também mencionado na *Metafísica* (A, 9, 990b17, por exemplo). Para uma leitura dos fragmentos relativos ao Περὶ Ἰδεῶν, e de uma análise dos mesmos, ver: FIGUEIREDO, Maria José. *O Perí Ideôn e a crítica aristotélica a Platão*. Lisboa: Colibri, 1996 (no que diz respeito ao argumento do ‘um sobre o múltiplo’, ver, especialmente, p. 47-64). Ainda sobre as críticas de Aristóteles a Platão, ver: PAVIANI, Jayme. *Filosofia e método em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001 (especialmente, o capítulo intitulado *Crítica de Aristóteles a Platão*, p. 195-223).

⁷⁴ Não há dúvidas de que Aristóteles, ao criticar a teoria platônica das Ideias, dirija-se à versão clássica da mesma exposta nos diálogos intermediários. Prova disso é o fato de que, na *Metafísica* (Livro A, 9, 991b3),

de Aristóteles, ou simplesmente a relação uno/múltiplo, designa a própria estrutura fundamental da realidade sobre a qual a distinção entre Ideias (unas) e coisas sensíveis (múltiplas) está assentada nestes diálogos. Essa estrutura fundamental da realidade parece conduzir, inevitavelmente, à separação irremediável entre Ideias e coisas sensíveis, a qual é comumente designada de ‘dualismo ontológico’ ou ‘transcendência (separação) das Ideias’. Exatamente por isso as relações entre uno e múltiplo, e todas as suas conseqüências pensadas em diversas hipóteses, enquanto estrutura fundamental da realidade, são objetos de minucioso exame na segunda parte do *Parmênides* (137c4-166c5), diálogo que é crítico à teoria das Ideias.

Ainda na passagem da *República* citada acima (507b9-c4), ao final, Sócrates afirma que as ‘Ideias unas’ são ‘inteligíveis’ (νοεῖσθαι), isto é, apreensíveis apenas pela inteligência (νοῦς), ao passo que as ‘coisas múltiplas’ são ‘visíveis’ (ὁραθαί), audíveis e, em decorrência, sensíveis (αἰσθητά), na medida em que são apreendidas apenas por algum dos órgãos dos sentidos. O contrário é impossível: ou seja, as Ideias unas não podem ser apreendidas pela percepção sensível – Sócrates diz que elas não são visíveis – e as coisas múltiplas, por sua vez, não podem ser apreendidas pela inteligência – elas não são inteligíveis.

Tal afirmação de Sócrates, de que as Ideias unas são ‘inteligíveis’ (νοεῖσθαι), refere-se tanto ao seu estatuto ontológico, isto é, sua forma inteligível de realidade (de ser), que contrasta com a forma ‘sensível’ (αἰσθητός) de ser das coisas múltiplas, quanto à faculdade epistemológica que as apreende, ou seja, o fato de alcançarmos seu conhecimento tão somente através da ‘inteligência’ (νοῦς). Essa identificação entre as Ideias e a inteligência não é novidade no desenvolvimento do diálogo, na *República*, entre Sócrates, Gláucôn e Adimanto, pois a inteligência, compreendida como a faculdade epistemológica que apreende as Ideias, já foi referida na argumentação, antes (490b4-5), embora de forma muito sumária, como a parte da alma que é congênere (συγγενεῖ) ao ‘ser real’, isto é, às próprias Ideias.

Do mesmo modo, contrariamente, a designação das coisas como ‘sensíveis’ refere-se tanto ao seu estatuto ontológico – ‘ser sensível’ (αἰσθητός) – quanto ao fato de as

ao criticar a teoria das Ideias, Aristóteles cita textualmente o *Fédon*, diálogo que, ao lado da *República*, como já dissemos acima, melhor apresenta a teoria das Ideias em sua versão mais conhecida, isto é, exatamente esta exposta nos ‘diálogos intermediários’ – a qual denominamos de ‘versão *standard*’ da teoria platônica das Ideias, no sentido de ser a configuração clássica da mesma teoria (sobre essa denominação, ver a secção § 7 de nosso texto).

mesmas serem apreendidas pelos ‘órgãos dos sentidos’ (αἴσθησις). Nesse sentido, o ‘ser sensível’ das coisas é sua ‘não-inteligibilidade’, ao passo que a ‘inteligibilidade’ das Ideias é sua ‘não-sensibilidade’. Esse estatuto distinto das coisas (sensíveis) em relação às Ideias (inteligíveis) – a um só tempo abrangendo aspectos ontológicos e epistemológicos – só reforça o dualismo ontológico, isto é, a própria separação entre Ideias e coisas sensíveis, já presente na estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ (ἐν ἐπὶ πολλῶν). Em síntese, a teoria das Ideias, nos diálogos intermediários, é plasticamente marcada pela unidade e inteligibilidade das Ideias em contraste flagrante à pluralidade (multiplicidade) e sensibilidade das coisas. Fica evidenciado, portanto, o ‘um sobre o múltiplo’ como estrutura fundamental e relacional sobre a qual se assenta a configuração mais conhecida da teoria das Ideias, sendo esse um dos princípios teóricos basilares que jazem na construção de tal teoria – somando-se a ele, como já dissemos antes, na condição de ‘princípios teóricos fundamentais’ na construção da teoria platônica das Ideias, o ‘dualismo ontológico’ (o qual está intimamente relacionado à própria estrutura do ‘um sobre o múltiplo’), a ‘homonímia’ (ὁμωνυμία) e a ‘participação’ (μέθεξις).

Por fim, cabe ressaltar que, como é comum no contexto argumentativo da *República*, bem como em quase todos os diálogos platônicos que tratam do tema das Ideias, a distinção entre ontologia e epistemologia, aqui, é muito tênue. Há, na verdade, uma relação de profunda imbricação entre a ontologia e a epistemologia platônicas. Por um lado, Platão parece não ter feito uma distinção clara entre essas áreas da investigação filosófica, como nós o fazemos hoje ao transformá-las em disciplinas filosóficas distintas. Por outro lado, parece, como já afirmamos antes, que é esta uma das características marcantes da filosofia platônica como um ‘sistema teórico dialético’, a saber, a indistinção entre ontologia e epistemologia. Além disso, na imbricação entre esses dois campos de investigação, que se expressa na teoria das Ideias, está presente também, como já apontamos antes, aquilo que, na tradição filosófica, especialmente desde Aristóteles, designou-se como uma ‘lógica’. Tal aspecto lógico da teoria das Ideias se expressa, sobretudo, nas íntimas relações que Ideias e coisas sensíveis possuem com a linguagem, sobretudo através do princípio da ‘homonímia’, como vimos na passagem da *República* acima citada (507b2-7). Assim, na medida em que a filosofia de Platão apresenta essas três áreas teóricas – i.e., ontologia, epistemologia e lógica –, mutuamente relacionadas e imbricadas, e até mesmo interdependentes, reunidas em um único modelo teórico, a saber,

na teoria das Ideias, nessa mesma medida tal filosofia pode ser vista como um sistema filosófico dialético.

Nesse sentido, o próprio Platão designa sua filosofia, na *República*, de ‘dialética’, especialmente no que diz respeito à sua teoria das Ideias – ou seja, podemos entender a dialética, desde Platão, como uma teoria filosófica da realidade em sua ‘totalidade’. Na sequência de nosso trabalho, abordaremos a imagem do ‘Sol comparado ao Bem’, que é exposta no Livro VI da *República* (506d6-509b10), a qual ilustra o ponto mais elevado da ‘dialética das Ideias’, a saber, a Ideia (ou ‘metaideia’) do Bem (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, 505a2).

§ 4 – Pai e Filho: a imagem do Sol comparado ao Bem na *República*

Após reafirmar a teoria das Ideias, conforme a última passagem da *República* (507a6-c5) citada antes, na secção anterior de nosso texto, Sócrates finalmente expõe a ‘imagem do Sol’, que ele considera ‘Filho do Bem em si’. O diálogo desenvolve-se naturalmente na seqüência do texto, desde onde paramos a análise antes (507c5): Sócrates pondera que vemos o que é visível através dos olhos (ὄφθαλμοί), órgão corpóreo que abriga a faculdade perceptiva da visão (ὄψις). Contudo, a visão não é possível na ausência de luz (φῶς), mesmo que, de um lado, os olhos possuam capacidade de enxergar os objetos e, de outro lado, estes últimos se apresentem em todas as suas cores aos olhos (507c6-e5). Portanto, a luz é uma terceira causa para a faculdade da visão, além dos olhos que vêem e dos próprios objetos (coisas) que são vistos. Na verdade, na forma como Sócrates constrói sua metáfora, a luz é causa maior e mais importante, para o efeito da visão, do que os olhos ou os objetos visíveis. Assim, a luz é o que possibilita aos olhos ver, da forma mais eficaz possível, o que é visível⁷⁵.

No decorrer do diálogo, a origem da luz é identificada ao deus Sol (ἥλιος). Contudo, o Sol não é nem a visão e nem os olhos. Estes últimos são, por sua vez, entre todos os órgãos dos sentidos, os mais semelhantes ao próprio Sol. É como se o poder (δύναμιν) de visão dos olhos transbordasse do Sol, afirma Sócrates (508b6-7); ao mesmo tempo, é através da própria visão que o Sol pode ser visto. Assim, Sócrates conclui o raciocínio: “Podes, portanto, dizer que é o Sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível.” (508b12-c2).⁷⁶

⁷⁵ [...] τὸ φῶς ὄψιν τε ποιεῖ ὅτι κάλλιστα καὶ τὰ ὁρώμενα ὁρᾶσθαι; (*República*, 508a5-6)

⁷⁶ Citamos, abaixo, toda a passagem do texto (507e6-508c2) reconstruída nestes dois últimos parágrafos:

Σ- Οὐ μικρῶ ἄρα ἰδέα ἢ τοῦ ὁρᾶν αἰσθησις καὶ ἢ τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμις τῶν ἄλλων συζεύξεων τιμιωτέρω ζυγῶ ἐζύγησαν, εἴπερ μὴ ἄτιμον τὸ φῶς.

Γ- Ἀλλὰ μὴν, ἔφη, πολλοῦ γε δεῖ ἄτιμον εἶναι.

Σ- Τίνα οὖν ἔχεις αἰτιάσασθαι τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν τούτου κύριον, οὗ ἡμῖν τὸ φῶς ὄψιν τε ποιεῖ ὁρᾶν ὅτι κάλλιστα καὶ τὰ ὁρώμενα ὁρᾶσθαι;

Γ- Ὅνπερ καὶ σύ, ἔφη, καὶ οἱ ἄλλοι· τὸν ἥλιον γὰρ δῆλον ὅτι ἐρωτᾶς.

Σ- Ἄρ' οὖν ὧδε πέφυκεν ὄψις πρὸς τοῦτον τὸν θεόν;

Γ- Πῶς;

Σ- Οὐκ ἔστιν ἥλιος ἢ ὄψις οὔτε αὐτὴ οὔτ' ἐν ᾧ ἐγγίγνεται, ὃ δὲ καλοῦμεν ὄμμα.

Γ- Οὐ γὰρ οὖν.

Σ- Ἀλλ' ἠλιοειδέστατόν γε οἶμαι τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων.

Γ- Πολύ γε.

Σ- Οὐκοῦν καὶ τὴν δύναμιν ἣν ἔχει ἐκ τούτου ταμειομένην ὥσπερ ἐπίρρυτον κέκτηται;

Γ- Πάνυ μὲν οὖν.

Σ- Ἄρ' οὖν οὐ καὶ ὁ ἥλιος ὄψις μὲν οὐκ ἔστιν, αἴτιος δ' ὧν αὐτῆς ὁρᾶται ὑπ' αὐτῆς ταύτης;

Γ- Οὕτως, ἢ δ' ὅς.

Na conclusão de Sócrates (508b12-c2), a imagem do Sol comparado ao Bem aparece em toda a sua expressividade: o Sol, Filho do Bem, que o gerou à sua própria semelhança, está para a ‘vista’ (ὄψιν)⁷⁷ e para o que é ‘visível’ (τὰ ὁρώμενα), no ‘âmbito do visível’ (ἐν τῷ ὁρατῷ), da mesma forma que o Bem está para a ‘inteligência’ (νοῦν) e para o que é ‘inteligível’ (τὰ νοούμενα), no ‘âmbito do inteligível’ (ἐν τῷ νοητῷ). Ou seja, no âmbito do visível é a luz do Sol que permite aos olhos obter a visão das coisas visíveis. Da mesma forma, no âmbito do inteligível é a ‘luminosidade’ do Bem – é isso que a metáfora nos permite deduzir – que permite à inteligência apreender aquilo que é inteligível, isto é, os ‘objetos inteligíveis’. Ora, tais objetos não são outras coisas senão as próprias Ideias, cujo estatuto ontológico e epistemológico fora descrito, na passagem imediatamente anterior do diálogo, como ‘inteligível’ e ‘não-visível’⁷⁸.

Além da própria linguagem – no uso do conceito de ‘inteligível’ (νοεῖσθαι, νοούμενα) – estabelecer relações diretas e imediatas entre a imagem do Sol, comparado ao Bem, e a teoria das Ideias, na seqüência do diálogo (508c4-d9) Sócrates usa metaforicamente o contraste entre ‘luz’ e ‘sombras’ para retomar o tema da distinção entre ‘conhecimento’ (γνώσις) e ‘opinião’ (δόξα), entre objetos “[...] iluminados pela verdade e pelo ser [...]” (508d5)⁷⁹ e “[...] aqueles que nascem e perecem [...]” (508d7)⁸⁰. Naturalmente, conforme temos acompanhado o desenvolvimento da argumentação na *República*, de objetos ‘iluminados pela verdade e pelo ser’ a alma pode ter conhecimento, ao passo que de ‘objetos que nascem e morrem’, e, além disso, que estão “[...] misturados em meio a trevas [...]” (508d7)⁸¹, ela só pode obter opinião. Assim, Sócrates novamente retoma a teoria das Ideias, agora no contexto da imagem do Sol comparado ao Bem, expressando-se como segue:

Σ- Τοῦτον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα. (*República*, 507e6-508c2)

⁷⁷ Platão não é rigoroso com o uso dos termos na construção da imagem do Sol. O uso de ‘visão’ (ὄψιν, 507c2), aqui, parece apontar para a ‘faculdade perceptiva da visão’, incluindo-se nela os ‘olhos’ (ὀφθαλμοί) como órgãos da percepção sensível que a possibilita. Contudo, como mostraremos a seguir, a eficácia da analogia entre os mundos ‘inteligível’ e ‘sensível’ exige que os ‘olhos’ (ὀφθαλμοί) sejam equivalentes à ‘inteligência’ (νοῦς), e a ‘visão’ (ὄψις), enquanto o resultado do movimento perceptivo daquele órgão corpóreo (o olho), seja equivalente ao ‘conhecimento’ (ἐπιστήμη), compreendido como o resultado da apreensão dos objetos inteligíveis pela inteligência.

⁷⁸ [...] τὰς δ' αὖ ιδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ. (*República*, 507b9-10)

⁷⁹ [...] καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν [...]. (*República*, 508d5)

⁸⁰ [...] τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον [...]. (*República*, 508d7)

⁸¹ [...] τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον [...]. (*República*, 508d7)

S – Sabes que os olhos – prossegui eu – quando se voltam para objectos cujas cores já não são mantidas pela luz do dia, mas pelos clarões nocturnos, vêem mal e parecem quase cegos, como se não tivessem uma visão clara.

G – Exactamente.

S – [d] Mas, quando se voltam para os que são iluminados pelo Sol, acho que vêem nitidamente e torna-se evidente que esses mesmos olhos têm uma visão clara.

G – Sem dúvida.

S – Portanto, relativamente à alma, reflecte assim: quando ela se fixa num objecto iluminado pela verdade e pelo Ser, compreende-o, conhece-o e parece inteligente; porém, quando se fixa num objecto ao qual se misturam as trevas, o que nasce e morre, só sabe ter opiniões, vê mal, alterando o seu parecer de alto a baixo, e parece já não ter inteligência.

G – Parece, realmente.

S – [e] Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objectos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a idéia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terá razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. E, tal como se pode pensar [509a] correctamente que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correcto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas não está certo tomá-las, a uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem. (508c4-509a5)⁸²

No começo dessa passagem do diálogo, nas palavras de Sócrates, há, como já referimos antes, um contraste entre sombras e luz do Sol. Quando os olhos se voltam para objetos mal iluminados, tal como a penumbra da parca iluminação da noite, então eles vêem mal e parecem incapazes de ver com nitidez. Contudo, quando os mesmos olhos se voltam para objetos plenamente iluminados pelo Sol, então eles vêem bem e já não restam dúvidas de que possuem capacidade de visão (508c4-d9). Ora, essa metáfora de Sócrates é uma clara referência à própria teoria das Ideias pensada no contexto do Bem em si: o Sol descrito, aqui, é inegavelmente o próprio Bem, que ilumina as Ideias e permite seu conhecimento. De resto, essa breve metáfora não deixa de ser uma antecipação do que será

⁸² Σ- Ὀφθαλμοί, ἦν δ' ἐγώ, οἶσθ' ὅτι, ὅταν μηκέτι ἐπ' ἐκεῖνά τις αὐτοὺς τρέπη ὧν ἂν τὰς χροῶς τὸ ἡμερινὸν φῶς ἐπέχη, ἀλλὰ ὧν νυκτερινὰ φέγγη, ἀμβλυώττουσί τε καὶ ἐγγυὲς φαίνονται τυφλῶν, ὥσπερ οὐκ ἐνούσης καθαρᾶς ὕψεως;

Γ- Καὶ μάλα, ἔφη.

Σ- Ὅταν δέ γ' οἶμαι ὧν ὁ ἥλιος καταλάμπει, σαφῶς ὁρώσι, καὶ τοῖς αὐτοῖς τούτοις ὄμμασιν ἐνούσα φαίνεται.

Γ- Τί μήν;

Σ- Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μὲν οὖ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ' ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφοτέρα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὀπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν. (República, 508c4-509a5)

Γ- Ἔοικε γάρ.

Σ- Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδίδον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι· αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ' ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφοτέρα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὀπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν. (República, 508c4-509a5)

plasticamente representado na ‘imagem da caverna’, no início do Livro VII da *República* (514a1-518b5), na qual a luminosidade do mundo exterior à caverna – onde o brilho do Sol, que é evidentemente uma representação do Bem, é intenso e ilumina todos os objetos – é contrastada à penumbra do interior da caverna – onde a pouca luminosidade de uma fogueira não é suficiente para iluminar os objetos. Daí a conclusão que, de objetos mal-iluminados, a alma pode ter apenas opinião, ao passo que de objetos completamente iluminados ela pode alcançar conhecimento seguro (508d4-9).

Diferentemente das teorias modernas do conhecimento, em geral, cuja perspectiva de abordagem da questão pelo conhecimento parte quase que exclusivamente das faculdades cognoscitivas do sujeito cognoscente, tomando-o como fundamento do próprio conhecimento, a teoria platônica do conhecimento, tal como exposta na *República*, pressupõe também uma ontologia, que, por estabelecer diferentes níveis de realidade, estabelece, conseqüentemente, diferentes graus de conhecimento. Ou seja, se há diferentes níveis de realidade, então a cada um corresponde um grau diferenciado de conhecimento. Isso aparecerá, de forma muito clara, no desenvolvimento subsequente da argumentação do diálogo, especialmente no final do Livro VI (509d6-511e4), onde Sócrates apresenta a imagem da ‘linha dividida’, que é a melhor representação, presente em toda a *República*, da imbricação entre ontologia e epistemologia na filosofia platônica, em especial na teoria das Ideias, dos diálogos intermediários.

Assim, de um lado, se das coisas sensíveis em geral, identificadas, aqui, como objetos mal-iluminados, que são geradas e, depois, perecem, não se pode ter senão opinião (508d6-9), tal não se dá, de princípio, por alguma determinação ou deficiência do sujeito cognoscente, mas por uma característica ontológica das próprias coisas, a saber, o fato de as mesmas serem e não-serem ao mesmo tempo. É essa instabilidade das coisas sensíveis, as quais estão em constante devir, que faz delas apenas aparências (φανερὰ, δοξάζοντος), e que as impossibilita ontologicamente de serem objetos de conhecimento seguro, conforme já vimos no Livro V da *República* (479a5-d5).

Por outro lado, se as Ideias são cognoscíveis, se são objetos de conhecimento seguro, tal se dá, também, e sobretudo, pelo seu estatuto ontológico, a saber: elas são “[...] as essências que existem sempre, que não são afetadas pela geração e pela corrupção” (485b2-3)⁸³. Ou ainda, as Ideias são a ‘realidade real’, aquilo que ‘realmente é’

⁸³ [...] τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς. (*República*, 485b2-3)

(τῷ ὄντι ὄντος, 490b5). Portanto, é a estabilidade ontológica das Ideias que faz delas objetos seguros do conhecimento filosófico verdadeiro. Novamente ressaltamos: o conhecimento não está fundado apenas em uma capacidade cognoscente do sujeito, mas na própria realidade dos objetos cognoscíveis, muito embora o sujeito – aproximadamente descrito no conceito platônico de ψυχή (alma) – tenha algo em ‘comum’ (i.e., ‘congênere’ – συγγενεῖ, 490b3-4) com a natureza das Ideias inteligíveis, isto é, uma faculdade cognoscitiva que, a rigor, explica por que ele pode apreendê-las, e portanto conhecê-las, a saber, a inteligência (νοῦς).

Até então, na *República*, bem como em outros diálogos da mesma fase do pensamento platônico⁸⁴, nosso Filósofo explicara a cognoscibilidade das Ideias através de sua natureza estável, ou seja, por serem elas ‘essências reais’, em contraste com a instabilidade das coisas sensíveis, cuja fluidez determina-as como incognoscíveis, e, portanto, objetos de opinião. Nesse sentido, a exposição da Ideia do Bem introduz uma novidade, no que diz respeito à epistemologia platônica exposta nos diálogos intermédios: além da já mencionada característica fundamental de estabilidade essencial das Ideias, sua cognoscibilidade agora é explicada em virtude de as mesmas serem ‘iluminadas’ pelo Bem em si, assim como a visibilidade das coisas sensíveis é dependente da luminosidade do Sol.

Na passagem do diálogo acima citada (508e1-509a5), Sócrates afirma que a verdade (ἀλήθειαν) dos objetos cognoscíveis (τοῖς γινωσκομένοις) – i.e., as Ideias – é dada a eles pela Ideia do Bem, assim como a própria ‘potência cognoscente’⁸⁵ daquele que os conhece – isto é, a inteligência da alma humana. Nesse mesmo sentido, na seqüência do texto, Sócrates afirma, ainda, que o Bem é causa (αἰτίαν) do saber (ἐπιστήμης) e da verdade, na medida em que esta é conhecida (508e3-4). Fica claro, portanto, que o Bem é pensado como um ‘princípio’ (ou ‘metaprincípio’, já que as próprias Ideias podem ser entendidas como ‘princípios’), ao mesmo tempo ontológico (princípio da realidade) e epistemológico (princípio do conhecimento), isto é, uma causa real que possibilita o próprio conhecimento, seja desde a perspectiva dos objetos cognoscíveis, seja da

⁸⁴ Especialmente o *Fédon*, o *Fedro*, o *Banquete* e o *Crátilo*.

⁸⁵ [...] τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν [...] (*República*, 508e2). Sócrates já utilizara a palavra δύναμις, pouco antes (508b6), para referir-se ao poder de visão dos olhos. Mais uma vez fica patente a importância da imagem do Sol como uma representação do próprio Bem, a saber: assim como de nada adianta aos olhos o poder de visão sem a luz do Sol, de nada adianta à alma cognoscente o poder de conhecer, através da inteligência, sem a luminosidade do Bem. Contudo, nesse passo do texto (508e1-4), Sócrates vai mais longe na construção da imagem, ao afirmar que até mesmo esse poder (de conhecimento) é dado pelo Bem.

perspectiva dos sujeitos cognoscentes – isto é, das ψυχαί (almas) humanas dotadas de νοῦς (inteligência).

O papel determinante do Bem, como um princípio ontológico e epistemológico, só se esclarece, no contexto do diálogo, metaforicamente, através da imagem do Sol, a saber: assim como este último ilumina as cores e formas dos objetos sensíveis, permitindo aos olhos enxergá-las, o Bem ‘ilumina’ a verdade das Ideias, e permite à inteligência humana apreendê-las. De outro lado, da mesma forma que os olhos se assemelham ao Sol, pelo seu brilho (e, nesse sentido, Sócrates chegou a dizer que é como se o poder de ver dos olhos emanasse do próprio Sol, 508b6-7), a inteligência também se assemelha ao Bem. Contudo, Sócrates agora é enfático: a potencialidade (i.e., o poder, τὴν δύναμιν) da inteligência de conhecer as Ideias é dada a ela pelo Bem. Portanto, o Bem, esse princípio de realidade, atua também como causa (αἰτίαν) da inteligência humana. Nesse sentido, afirmamos que o Bem é um princípio ontológico e epistemológico ao mesmo tempo, isto é, da realidade e do conhecimento.

Dessa forma, a verdade (ἀλήθεια) das Ideias (i.e., os objetos inteligíveis) parece apontar, em primeiro plano, para a própria essência (οὐσία) das mesmas. Platão não é rigoroso com o uso dos termos, e emprega a palavra ἀλήθεια, aqui (508e1-509a5), tanto em um contexto argumentativo ontológico – o que aponta para a essência das Ideias, isto é, sua própria forma inteligível de ser (de realidade) – quanto em um contexto epistemológico, ou seja, a possibilidade da inteligência, enquanto faculdade cognoscente da alma humana, de apreender a própria essência das Ideias como a verdade epistemológica acerca da realidade inteligível. Além disso, o aspecto epistemológico da imagem também fica evidente na afirmação de que o Bem, como causa, possibilita à inteligência ter conhecimento (ἐπιστήμη) das Ideias. Como veremos no desenvolvimento argumentativo do Livro VI, a ‘ciência (i.e., o conhecimento) das Ideias’ é a própria dialética (511b3-c2). Portanto, o Bem é o princípio mais elevado da dialética, seja esta última entendida como ciência que descreve o conhecimento acerca da realidade inteligível (em seu aspecto epistemológico), seja ela entendida como as próprias relações reais das Ideias (em seu aspecto ontológico) apreendidas pela inteligência. Isto é, novamente fica evidenciado o Bem como um princípio, ao mesmo tempo, ontológico e epistemológico, bem como a correlação mútua e indissociável (e, nesse sentido específico, ‘sistemática’) entre ontologia e epistemologia na

dialética platônica. Dessa forma, a própria filosofia de Platão, tal como expressa na *República*, pode ser entendida como um ‘sistema teórico dialético’⁸⁶.

A seqüência do desenvolvimento do argumento de Sócrates, na mesma passagem (508e1-509a5), aponta sutilmente para o raciocínio que, da teoria das Ideias, permite a postulação do Bem em si, como uma unidade acima das próprias Ideias. Sócrates afirma que a verdade (ἀλήθεια) dos objetos inteligíveis, assim como o saber (γνώσεως, ἐπιστήμης)⁸⁷ sobre estes, não são o próprio Bem – da mesma forma que, analogamente, a visão e a luz não são o próprio Sol no mundo visível. Contudo, se a verdade e o conhecimento dos objetos inteligíveis (das Ideias) são belos (καλῶν), então é racional postular algo ‘mais belo’ (κάλλιον) do que estes. Ora, afirmar que algo é ‘belo’, no contexto da filosofia platônica, que nesse ponto parece refletir o próprio espírito da cultura helênica clássica, é também afirmar que este mesmo objeto é ‘bom’.⁸⁸ Assim, se afirmamos que o conhecimento e a verdade acerca das Ideias são belos e bons, então estamos legitimados em postular racionalmente que essa ‘bondade’ e ‘beleza’ derivam de algo que é o ‘Bem’ ou o ‘Belo em si mesmo’. Esse parece ser o raciocínio platônico que está por detrás da postulação do Bem em si, como uma ‘metaideia’ ou um ‘metaprincípio’, acima das demais Ideias.

De resto, esse raciocínio repete o próprio caminho pelo qual Sócrates alcançara a existência das Ideias desde a percepção das coisas sensíveis, conforme vimos anteriormente (por exemplo, 475e9-476a8; 507b1-7): ao dizer-se que uma coisa é bela, se pode racionalmente postular o Belo em si, isto é, a Ideia de belo. Agora, ao dizer-se que a verdade das Ideias (o que parece apontar para a certeza de sua própria realidade como tal,

⁸⁶ Lidamos com dois sentidos de ‘dialética’ na *República* de Platão, a saber, um geral e um específico. Em sentido geral, dialética designa a própria filosofia de Platão entendida como um sistema teórico-filosófico dialético, cujas principais características são: (a) a indissociabilidade entre ontologia, epistemologia e lógica; (b) a construção de princípios comuns que explicam a realidade, o conhecimento e a linguagem – na *República* tais princípios são as Ideias e o Bem; (c) a tese da ‘identidade estrutural entre ser e pensar’. Estes três traços característicos de sistemas filosóficos dialéticos se fazem presentes em toda a filosofia de Platão, embora em diferentes configurações. Nesse sentido, nossa tese visa demonstrar o movimento da dialética platônica entre os diálogos da maturidade (*Fédon* e *República*) e os da velhice (*Parmênides*, *Sofista* e *Filebo* – muito embora não ultrapassaremos, em nossa análise, nesse trabalho, o limite da primeira parte do *Parmênides*). Em sentido específico, a dialética, na *República*, designa a ‘ciência ou conhecimento das Ideias’ (διαλέγεσθαι ἐπιστήμης), que está alocada no último segmento da ‘linha dividida’ (509d6-511e4; 533e7-534a8), conforme verificaremos adiante, no decorrer de nosso trabalho.

⁸⁷ Ao referir-se ao conhecimento das Ideias (objetos inteligíveis), nessa passagem (508e1-509a5), Platão utiliza tanto γνώσεως quanto ἐπιστήμης, o que mostra, mais uma vez, como já é bastante sabido, que nosso Filósofo não é rigoroso no uso dos termos que descrevem os conceitos importantes de sua própria filosofia.

⁸⁸ Referimo-nos, aqui, à conhecida formulação grega καλός καὶ ἀγαθός, que aponta para a noção de que aquilo que é belo também é bom, e vice-versa.

portanto, em sentido ontológico) e seu conhecimento são belos e bons, o que é apenas um passo de dizer-se que as próprias Ideias são belas e boas, se pode racionalmente postular a existência de algo acima das Ideias, isto é, de um Bem em si⁸⁹. A confirmação de que o Bem em si é uma unidade acima das demais Ideias, não apenas superior a elas em seu estatuto ontológico (como um terceiro ‘nível de realidade’, a contar a partir das coisas sensíveis e das Ideias), mas como causa do ser das mesmas, vem a seguir, na sequência da argumentação de Sócrates na *República*, que se expressa da seguinte forma:

S – [...] Mas observa ainda melhor a imagem do bem.

G – [b] Como?

S – Reconhecerás que o Sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a gênese.

G – Como assim?

S – Logo, para os objectos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder. (509a9-b10)⁹⁰

Dessa forma, essa passagem do Livro VI da *República* finaliza a exposição de Sócrates sobre a imagem do Bem comparado ao Sol, a qual estabelece definitivamente, no contexto argumentativo deste diálogo, a cisão entre o ‘mundo (lugar) visível-sensível’ (ὄρατῶ τόπω) e o ‘mundo inteligível’ (νοητῶ τόπω). Nesse sentido, se antes Sócrates

⁸⁹ Fica evidente, aqui, o uso da linguagem, pelo processo de nomeação (o que envolve o princípio da ‘homonímia’), tanto no raciocínio que postula a existência das Ideias desde as coisas sensíveis quanto no raciocínio que postula a existência do Bem em si desde as Ideias. A presença determinante da linguagem na construção da teoria das Ideias denota a característica ‘lógica’ dessa mesma teoria, conforme já havíamos afirmado antes, em imbricada sintonia com suas características epistemológica e ontológica da mesma. Adiante, ao analisarmos uma passagem do livro X da *República* (596a5-11), voltaremos a tratar das relações entre linguagem e teoria das Ideias. Por ora, queremos ressaltar que este raciocínio, duplamente repetido aqui, com base no uso da linguagem (se designarmos uma coisa como bela, então há uma Ideia de belo; se designarmos uma Ideia de bela ou de boa, então há um Belo ou um Bom em si, acima das próprias Ideias), parece ratificar a clássica objeção de Aristóteles à teoria platônica das Ideias, a saber, de que esta conduz ao ‘terceiro homem’ (τρίτον ἄνθρωπον, cf. *Metafísica*, A, 9, 990b17). A objeção de Aristóteles, conhecida como ‘argumento do terceiro homem’, nada mais é do que a acusação de ‘regressão infinita’ na teoria das Ideias, em referência à exigência de infinitos níveis de realidade estabelecidos pela mesma teoria. De resto, o próprio Platão sabia da possibilidade iminente da regressão infinita em sua teoria, como demonstram as aporias apontadas contra as Ideias na terceira (131e8-132b2) e na quinta (132c12-133a7) objeções críticas expostas na primeira parte do diálogo platônico *Parmênides*, que analisaremos na segunda parte de nosso presente trabalho (cf. secções § 12 e § 15).

⁹⁰ Σ- [...] ἀλλ’ ὧδε μᾶλλον τὴν εἰκόνα αὐτοῦ ἔτι ἐπισκόπει.

Γ- Πῶς;

Σ- Τὸν ἥλιον τοῖς ὄρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὄρασθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξησιν καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.

Γ- Πῶς γάρ;

Σ- Καὶ τοῖς γιγνώσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. (*República*, 509a9-b10)

abordara o Bem desde um prisma epistemológico, agora ele o aborda desde um prisma puramente ontológico.

Antes, nas passagens precedentes, que analisamos acima, os argumentos de Sócrates abordavam o Sol como um princípio de iluminação das coisas visíveis no mundo visível, o qual permite à visão (i.e., por intermédio dos olhos) ver tais coisas, e o Bem como um princípio de ‘iluminação’ (pela sua própria comparação ao Sol) dos objetos inteligíveis – as Ideias – no âmbito do inteligível, o que permite à inteligência da alma humana conhecer as Ideias. Embora tanto o Sol quanto o Bem sejam princípios reais, do visível e do inteligível respectivamente, isto é, sejam externos à percepção sensível (representada pela visão dos olhos) e à inteligência da alma humana, Sócrates os abordara como princípios epistemológicos, ou seja, como causas da percepção visível (Sol) e do conhecimento inteligível (Bem). Nesse sentido, o fato de o Bem ser descrito como um princípio real, externo à inteligência da alma, mas causa determinante e *conditio sine qua non* da possibilidade de essa conhecer as Ideias, nos levou à afirmação de que o Bem é pensado como um princípio, ao mesmo tempo, ontológico e epistemológico.

Agora, entretanto, ao finalizar sua exposição sobre o Bem comparado ao Sol (509a9-b10), Sócrates os descreve como princípios de geração das coisas visível-sensíveis (Sol) e de realidade das Ideias (Bem). No que diz respeito às coisas visíveis, o Sol é o que lhes proporciona sua gênese (γένεσιν), crescimento (αύξησιν) e alimentação (τροφήν). Já no que diz respeito aos objetos cognoscíveis (as Ideias), seu ser (τὸ εἶναι) e sua essência (τὴν οὐσίαν) lhes são dados pelo Bem. Novamente fica clara a perfeita simetria da analogia entre o Sol e o Bem: ambos são causas, respectivamente, da existência das coisas sensíveis e das Ideias. Como o Sol é apenas uma metáfora que explica plasticamente o que é o Bem, interessa-nos apenas este último, como princípio ontológico da realidade das Ideias.

Nesse sentido, Sócrates afirma que o ser (τὸ εἶναι) e a essência (τὴν οὐσίαν) das Ideias lhes são dados pelo Bem, mas que o próprio “[...] Bem não é uma essência [...]” (509b8-9)⁹¹. Por não ser uma essência, como as demais Ideias, e devido à sua dignidade e poder, o Bem ‘está acima’ (ὑπερέχοντος) e ‘para além’ (ἐπέκεινα) das próprias Ideias (essas são descritas, no texto do diálogo, como ‘essências’ – οὐσίαις, 509b9)⁹². O Bem, portanto, é pensado como uma unidade acima das demais Ideias, a qual não é uma essência como

⁹¹ [...] οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ [...]. (*República*, 509b8-9)

⁹² [...] ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶτα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. (*República*, 509b9-10)

essas, mesmo que, por várias vezes, Sócrates o chame de ‘Ideia de Bem’⁹³. Por conseguinte, sem contrariar o espírito da filosofia platônica, podemos afirmar que o Bem é uma ‘metaideia’, em um duplo sentido, a saber: primeiro, por ser uma Ideia ‘acima’ (ὑπερέχοντος, 509b10) das demais; segundo, por ser uma Ideia que não compartilha da natureza das outras Ideias, já que aquelas são essências, ao passo que o Bem não é uma essência, mas uma unidade que é causa de todas as demais essências (relativas às Ideias, ou seja, das próprias Ideias). Além disso, a necessária unidade do Bem se deduz do próprio uso da linguagem, seguindo-se a lógica da construção da teoria das Ideias: se podemos falar do Bem em si, então ele é um (ἐν), da mesma forma que se podemos falar da Justiça em si (i.e., a Ideia de justiça), então ela é uma (475e9-476a8). Contudo, a afirmação de Sócrates de que o Bem não é uma essência como as demais Ideias, e de que ele está acima das próprias Ideias, inevitavelmente suscita duas questões: Qual a natureza do Bem? Como se pode pensar a relação entre o Bem e as Ideias?

No que diz respeito à natureza do Bem, o texto da *República* só nos oferece a analogia do Sol como recurso para pensá-la. Nesse sentido, Sócrates afirma que a relação do Bem para com as Ideias é a mesma do Sol para com as coisas sensíveis. Assim, da mesma forma que o Sol proporciona a gênese (τὴν γένεσιν) das coisas, “[...] sem ser ele mesmo a própria gênese [...]” (509b4)⁹⁴, o Bem concede às Ideias o ser e a essência, sem ser ele mesmo uma essência (509b7-9)⁹⁵. Essa é toda a explicação que conseguimos extrair do texto da *República* sobre a natureza do Bem, como um metaprincípio acima das Ideias, essencialmente distinto dessas últimas. A bem da verdade, essa linguagem metafórica, empregada por Sócrates, é vaga e revela pouco da natureza do Bem. Negativamente, sabemos que o Bem não é nem uma coisa sensível e nem uma essência (como são as Ideias). Positivamente, só podemos supor, por dedução, que o Bem é uma espécie de ‘causa’ ou ‘princípio’ do ser e da essência das Ideias, isto é, de sua própria realidade enquanto tal. Dessa forma, podemos pensar no Bem, ainda, como um metaprincípio (ou metaideia, como afirmamos acima) de toda a realidade, uma unidade última e primeira – ‘o Uno’ (τὸ ἓν) – de tudo o que é, ‘luminoso’ como o próprio Sol, ainda que a significação exata dessa ‘luminosidade’ do Bem seja inescrutável. Nesse sentido, é inegável o clima religioso e místico que envolve essa exposição de Sócrates sobre o Bem. Tal se confirma

⁹³ Por exemplo, nas seguintes passagens da *República*: 505a2; 508e3; 517b8-c1; 534c1.

⁹⁴ [...] οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. (*República*, 509b4)

⁹⁵ [...] ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ [...]. (*República*, 509b7-9)

na forma como Gláucon, em tom irônico, quase de deboche, em resposta a Sócrates, refere-se ao Bem: “Valha-nos Apolo! Que transcendência tão divinal!”⁹⁶

Por fim, no que diz respeito à relação entre o Bem e as Ideias, os recursos textuais oferecidos pela *República* também estão restritos à analogia do Bem com Sol. Novamente, constatamos que a linguagem vaga empregada por Sócrates, no texto do diálogo, nos diz pouco, a saber: de um lado, o sol ‘proporciona’ (παρέχειν, 509b3) às coisas sensíveis sua gênese; de outro lado, por analogia, o ser e a essência das Ideias lhes são ‘adicionados’ (προσεῖναι, 509b8) pelo Bem. Ora, nesse caso, fica evidente, na argumentação de Sócrates, o emprego lingüístico comum dos verbos παρέχω (proporcionar) e πρόσκειμι (adicionar), o que dificulta a apreensão da exata significação desses verbos no contexto da ontologia platônica da *República*. Dito de outra forma, o emprego comum da linguagem, no diálogo, por Sócrates, não nos revela qual seja a exata relação entre o Bem e as Ideias. Assim, só sabemos que o Bem está acima (ὑπερέχοντος, 509b10) das Ideias, e que de alguma forma estas últimas recebem dele seu ser (εἶναι) e essência (οὐσία).

Ainda especulando sobre a relação entre o Bem e as Ideias, em função de o primeiro (o Bem) estar acima das últimas (as Ideias), e de essas receberem dele seu ser e essência, bem como do fato de Sócrates considerar belos o saber e a verdade das Ideias em virtude de algo ainda mais belo (isto é, o próprio Bem, 508e4-6), podemos pensar (especulativamente), por analogia ao raciocínio que estabelece a própria teoria das Ideias no *Fédon*, que a relação entre as Ideias e o Bem é uma espécie de ‘participação’ (μέθεξις) das primeiras no segundo. Ora, da mesma forma que as coisas sensíveis são belas pela sua participação na Ideia de beleza, analogamente, as Ideias em geral poderiam obter sua essência pela ‘participação’ no Bem. Essa analogia, no entanto, encontra uma séria restrição, a saber: a característica de beleza presente nas coisas sensíveis belas se identifica à própria característica pura do Belo em si (i.e., da Ideia de belo) – essa identidade entre coisas sensíveis e Ideias é lógica (pelo mesmo nome compartilhado entre elas, ou seja, a ‘homonímia’) e ontológica (pela participação, detectada na própria homonímia entre a Ideia e as coisas dela participantes); contudo, o Bem não é uma essência, e por isso fica difícil afirmarmos, mesmo por analogia (e por pura especulação), que a essência das Ideias seja uma característica do Bem nelas presente. Ou seja, ao final das contas, a relação de participação entre coisas sensíveis e Ideias, mesmo sendo tomada por analogia, parece não servir para explicar a relação entre as Ideias e o Bem em si, como um metaprincípio. A

⁹⁶ Καὶ ὁ Γλαῦκων μάλα γελοίως, Ἐπὶ Ἀπολλων, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς. (*República*, 509c1-2)

relação entre o Bem e as Ideias permanece, portanto, obscura. A única explicação de qual dispomos, nesse caso, extraída do próprio texto da *República*, é a afirmação vaga de que a essência e o ser das Ideias (i.e., sua forma de realidade) lhes são ‘dados’ (προσεῖναι, 509b8) – seja lá o que isso possa significar – pelo Bem (509b8).

Por outro lado, se o Bem não é uma essência, como as Ideias, então podemos pensar nele como um terceiro nível de realidade, além das coisas sensíveis e das Ideias, isto é, como um metaprincípio ou uma metaideia. Nesse sentido, não podemos deixar de pensar no Bem como uma unidade acima (ὑπερέχοντος) da multiplicidade das Ideias, o que nos remete, novamente, à relação do ‘um sobre o múltiplo’, que jaz na base da estruturação da teoria das Ideias. Ou seja, também a relação entre o Bem e as Ideias se explicaria, nesse caso, pela estrutura ontológica fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ (ἐν ἐπὶ πολλῶν).

Ocorre, entretanto, que cada Ideia, em si mesma, já é uma unidade sobre a multiplicidade de coisas sensíveis que dela participam (*República*, 507b2-7). Conseqüentemente, a configuração da ontologia platônica em três níveis de realidade (coisas sensíveis, Ideias e Bem) – segundo a hipótese de leitura que estamos, especulativamente, supondo nessa passagem do Livro VI da *República* – e a repetição da estrutura do ‘um sobre o múltiplo’ entre estes mesmos três níveis de realidade (entre coisas sensíveis e Ideias; entre as Ideias e o Bem) apontam para a possibilidade iminente do *regressus in infinitum* na ontologia de Platão – ou seja, o vício de raciocínio que solapa a teoria platônica das Ideias, mais conhecido pela denominação que lhe foi dada por Aristóteles, a saber, o argumento do ‘terceiro homem’ (τρίτον ἄνθρωπον)⁹⁷.

Tal regressão infinita se daria no seguinte raciocínio: a relação de participação entre a multiplicidade de cada grupo específico de coisas sensíveis e sua correspondente Ideia uma exige um terceiro elemento comum a ambos, a saber, a característica pura da Ideia presente nas coisas sensíveis, que não é outro elemento senão a própria essência da Ideia – por exemplo, entre as coisas sensíveis belas e a Ideia de belo há em comum a característica essencial de beleza, que é a essência da Ideia de belo. Agora, a essência é dada à Ideia pelo Bem. Mesmo que a relação entre as Ideias e o Bem não seja de participação, e nem haja entre eles (Ideias e Bem) ‘homonímia’ (i.e., o compartilhamento do mesmo nome), o simples fato de haver uma distinção entre eles, no sentido de serem níveis distintos de realidade (portanto, diferentes ontologicamente), e de tal separação se

⁹⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 9, 990b17.

configurar na estrutura do ‘um sobre o múltiplo’ (o Bem uno sobre as Ideias múltiplas), é suficiente para o raciocínio exigir um terceiro elemento comum entre o Bem e as Ideias – da mesma forma que a distinção entre coisas sensíveis múltiplas e Ideia una exigem um terceiro elemento, mediador da relação de participação entre ambos esses níveis de realidade, ou seja, comum tanto à Ideia quanto às coisas dela participantes –, o que, conseqüentemente, exigiria um quarto nível de realidade e assim *ad infinitum*.

Ou será que, pelo contrário, o fato de o Bem representar uma metaidéia (ou metaprincípio), distinto das demais Ideias, por estar acima delas e por ser uma unidade última e primeira (o Uno – τὸ ἓν), será ele o antídoto eficaz contra o *regressus in infinitum* na teoria das Ideias? Nesse caso, o raciocínio poderia ser construído da seguinte forma: a possibilidade de regressão infinita sempre surge, no contexto da teoria das Ideias, quando dois níveis distintos de realidade compartilham uma característica em comum (por exemplo, coisas sensíveis belas e Ideia de beleza compartilham da essência de beleza). Essa característica comum (essência de beleza, em nosso exemplo) aparece como um terceiro elemento, que visa explicar a relação entre os dois primeiros (entre as coisas belas e a Ideia de beleza); contudo, se a explicação da relação entre os dois primeiros elementos exige um terceiro, a relação entre o segundo (Ideia) e o terceiro (essência) exigirá um quarto e assim *ad infinitum*. Nesse sentido, o Bem poderia ser um princípio ontológico superior que explicaria a existência de uma essência comum entre coisas sensíveis e Ideias, sem a necessidade de um quarto elemento, da mesma categoria (i.e., do mesmo ‘nível ontológico’) das Ideias, que explicasse a relação entre a Ideia e a sua essência, e, portanto, estancaria a regressão infinita⁹⁸. O problema é que essa solução não é satisfatória,

⁹⁸ Ainda que o Bem, na condição de um metaprincípio acima das Ideias, e delas ontologicamente distinto (na medida em que ele não é uma essência ou Ideia como as outras), fosse o elemento teórico (i.e., lógico e ontológico) capaz de justificar a característica comum (ou essência) entre a Ideia e as coisas dela participantes, e, dessa forma, por consequência, estancar o mecanismo da regressão infinita na teoria das Ideias, essa suposta configuração da teoria, em três níveis de realidade – a saber, (a) coisas sensíveis, (b) Ideias e (c) metaprincípio do Bem –, encontraria uma séria restrição no critério chamado ‘Navalha de Ockham’, que reza: ‘*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*’, ou seja, “as entidades não devem ser multiplicadas sem necessidade” (cf. BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Tradução de Desidério Murcho *et al.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 263. Verbete ‘Navalha de Ockham’.). Ou seja, a postulação das Ideias se justifica, na economia da teoria ontológica platônica dos diálogos intermediários, na medida em que elas explicam as coisas sensíveis; essas últimas (i.e., as coisas sensíveis) não se explicam e nem se justificam por si mesmas. Contudo, na condição de princípios da realidade, as Ideias devem se explicar e justificar por si mesmas, sob pena de não serem ‘princípios’. Nesse sentido, a postulação do Bem como um ‘metaprincípio’, acima das Ideias, e cuja função é explicar e justificar a realidade dessas, atenta contra a condição de ‘princípios’ das mesmas (i.e., das próprias Ideias). Por consequência, das duas alternativas seguintes, nesse caso, uma deve ser adotada: ou as Ideias não são princípios da realidade, mas apenas um nível a mais, depois das coisas sensíveis, e ambos esses níveis (i.e., coisas sensíveis e Ideias) são justificados por um único princípio, a saber, o Bem; ou, então, as Ideias são princípios ontológicos das coisas sensíveis, mas precisam ser justificadas por um metaprincípio de

exatamente na medida em que o próprio Bem pode ser tomado como o quarto elemento, o que imediatamente reativa o mecanismo da regressão infinita. Nesse caso, se considerarmos o Bem como o último princípio de realidade, então se trata de uma interrupção abrupta e inexplicável – isto é, irracional – na inflação de Ideias (ou princípios) que regride infinitamente.

Além disso, a própria linguagem empregada por Platão, no Livro VI da *República* ao expor o princípio do Bem, nos conduz à questão do regresso infinito nas Ideias. Tal se dá na medida em que Sócrates afirma que a essência das Ideias, bem como seu ser, lhes são dados pelo Bem (509b8). Ora, é o próprio Platão quem estabelece uma distinção entre a Ideia e sua essência, o que nos leva a concluir que a essência é a característica comum entre uma Ideia e as coisas sensíveis que dela participam. Essa distinção entre Ideia e sua essência automaticamente arma o mecanismo do regresso infinito, na medida em que o raciocínio exige algo de comum (um quarto elemento) entre a Ideia e a sua essência, tanto quanto a essência é a característica comum entre as coisas sensíveis e a Ideia. O princípio do Bem pode ser esse quarto elemento (comum à Ideia e à sua essência); o problema é que o mecanismo do regresso infinito está armado e em funcionamento, então se exige, agora, um quinto elemento, comum ao Bem e à própria essência da Ideia, e assim *ad infinitum*. Nesse ponto, temos de reconhecer a ineficiência prática (e teórica) da linguagem metafórica de Platão para coibir tais vícios de raciocínio: a simples afirmação de que o Bem está acima (ὑπερέχοντος) das Ideias, pela sua dignidade e poder (509b9), não é suficiente para impedir o regresso infinito na teoria das Ideias, o que a inviabiliza racionalmente.

Não iremos, aqui, à exaustão da questão do regresso *ad infinitum* na teoria platônica das Ideias. Nosso interesse, por ora, é apenas de apontar o problema. Voltaremos a ele ao analisarmos as aporias que o próprio Platão objetara a sua teoria das Ideias na primeira parte de seu diálogo *Parmênides*; entre tais objeções, neste diálogo, figura o argumento do regresso *ad infinitum*⁹⁹. Por enquanto, queremos apenas sinalizar para um

realidade, qual seja, o Bem. Em qualquer um desses casos, seja pela postulação de três níveis de realidade (coisas sensíveis, Ideias e Bem), seja pela postulação de dois níveis de princípios (Ideias e Bem), a configuração da teoria atenta contra o critério de ‘simplicidade de elementos teórico-explicativos’, especialmente na economia de princípios, estabelecido pela ‘Navalha de Ockam’. (para outras aplicações do critério da ‘Navalha de Ockam’ na crítica à teoria platônica das Ideias, ver a seção § 10 do nosso presente trabalho.)

⁹⁹ Ver a terceira (131e8-132b2) e a quinta (132c12-133a7) objeções críticas à teoria das Ideias na primeira parte do *Parmênides* (cf. as seções § 12 e § 15 do nosso presente trabalho).

problema: a teoria platônica das Ideias contém em sua gênese uma espécie de ‘vírus fatal’, a saber, o problema da multiplicação infinita de níveis de realidade¹⁰⁰. Trata-se de uma ‘doença congênere’, já que ela se manifesta desde a primeira distinção ontológica (i.e., nos dois níveis de realidade inicialmente pressupostos na teoria), ou seja, entre coisas sensíveis e Ideias. Nesse sentido, a possibilidade do regresso infinito na teoria das Ideias parece estar direta e intimamente associada à estrutura ontológica fundamental do ‘um sobre o múltiplo’, o que obrigará Platão, após as aporias apontadas contra as Ideias na primeira parte do *Parmênides* (127d6-135b4), entre elas o argumento do regresso infinito, rever as relações lógica e ontologicamente possíveis entre unidade e multiplicidade na segunda parte do mesmo diálogo (137c4-166c5).

Abordaremos, em seus detalhes, as críticas à teoria das Ideias, entre elas o argumento do *regressus in infinitum*, presentes no diálogo *Parmênides*, na segunda parte do nosso trabalho. Antes disso, na próxima secção, reconstruiremos e analisaremos a imagem da ‘linha dividida’, exposta no final do Livro VI da *República* (509d6-511e4), a qual representa o ponto mais elevado da exposição platônica de sua ‘dialética’ (cujo aspecto central é a teoria das Ideias) nesse diálogo intermediário.

¹⁰⁰ Nesse sentido, a expressão ‘ontologia inflacionária’, cunhada pelo Prof. Dr. Eduardo Luft – exposta em suas aulas e nas discussões desenvolvidas no Programa de Pós-graduação em Filosofia, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), durante os semestres letivos ocorridos entre 2007 e 2009, tempo em que fomos alunos dele –, em referência à multiplicação infinita de níveis de realidade, pela aplicação do argumento do *regressus in infinitum*, parece descrever adequadamente o tipo de vício de raciocínio congênere que ocorre na teoria platônica das Ideias. Sobre a expressão ‘ontologia inflacionária’, ver, em especial: LUFT, E. Notas para uma ontologia relacional deflacionária ou na contramão da história: de Schelling a Platão. *Veritas*, Porto Alegre, v. 49, n. 4, p. 701-708, 2004.

§ 5 – Dialética e Ideias: a imagem da linha dividida na *República*

A exposição da imagem da linha dividida, na seqüência do texto do Livro VI da *República*, sendo o último ponto de argumentação desenvolvido nesse mesmo Livro, segue-se naturalmente após a exposição da imagem do Sol comparado ao Bem. Entre as duas exposições há apenas um interlúdio dramático (509c1-11), no qual Gláucon ironiza a imagem do Bem, exposta por Sócrates, e esse, em resposta, demonstra má vontade em continuar a tratar do tema. Gláucon o exorta a continuar. Temos, ao ler o texto, a nítida sensação de que Sócrates está contrariado em fazê-lo, mas, mesmo assim, retoma a distinção entre o ‘visível’ e o ‘sensível’: “Imagina então [...] que, conforme dissemos, eles são dois e que reinam, um na espécie e no mundo inteligível, o outro no visível. [...] Compreendeste, pois, estas duas espécies, o visível e o inteligível?” (509d1-4)¹⁰¹ Evidentemente, Sócrates refere-se, aqui, ao Sol como princípio do visível e ao Bem como princípio do inteligível. Não há nenhuma novidade nisso. Sócrates apenas retoma o que fora exposto até então. Ele parece estar interessado em estabelecer uma relação direta entre a distinção ontológica, em visível-sensível e inteligível, e a imagem que exporá na seqüência, a saber, a ‘linha dividida’:

Sócrates – Supõe então uma linha cortada em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos segmentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível e o da inteligível; e obterás, no mundo visível, segundo a [e] sua claridade ou obscuridade relativa, uma secção, a das imagens. Chamo imagens, em primeiro lugar, às [510a] sombras; seguidamente, aos reflexos nas águas, e àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais que for do mesmo género, se estás a entender-me.

Gláucon – Entendo, sim.

S – Supõe agora a outra secção, da qual esta era imagem, a que nos abrange a nós, seres vivos, e a todas as plantas e toda a espécie de artefactos.

G – Suponho.

S – Acaso consentiras em aceitar que o visível se divide no que é verdadeiro e no que não o é, e que, tal como a opinião está para o saber, assim está a imagem para o modelo?

G – [b] Aceito perfeitamente.

S – Examina agora de que maneira se deve cortar a secção do inteligível.

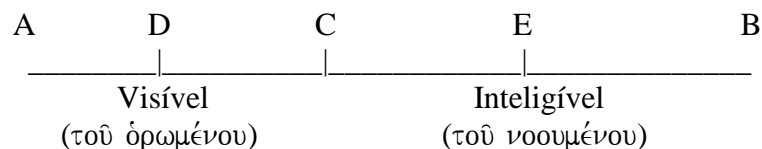
G – Como?

S – Na parte anterior, a alma, servindo-se, como se fossem imagens, dos objectos que então eram imitados, é forçada a investigar a partir de hipóteses, sem poder caminhar para o princípio, mas para a conclusão; ao passo que, na outra parte, a que conduz ao princípio absoluto, parte da hipótese, e, dispensando as imagens que havia no outro, faz caminho só com o auxílio das ideias. (509d6-510b9)¹⁰²

¹⁰¹ Νόησον τοίνυν, [...], ὡςπερ λέγομεν, δύο αὐτῶ εἶναι, καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ' αὖ ὄρατοῦ, [...]. ἀλλ' οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἶδη, ὄρατόν, νοητόν; (*República*, 509d1-4)

¹⁰² Σ- Ὡςπερ τοίνυν γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα, πάλιν τέμνε ἑκάτερον τὸ τμήμα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τό τε τοῦ ὀρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου, καὶ σοι ἔσται σαφηνεῖα καὶ ἀσφαεία πρὸς ἄλληλα ἐν μὲν τῷ ὀρωμένῳ τὸ μὲν ἕτερον τμήμα εἰκόνας - λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρώτον μὲν τὰς

Esta linha imaginária, sem sombra de dúvidas traçada a exemplo de um teorema de geometria, é proposta por Sócrates como uma ilustração abstrata da ‘cisão ontológica’ entre ‘visível’ e ‘inteligível’. A linha (AB) é cortada, em uma primeira secção (C), em partes desiguais, isto é, uma menor (AC) e outra maior (CB); essas partes originam, respectivamente, os gêneros do visível e do inteligível. Em uma segunda secção da linha, operada em dois pontos da mesma (D, E), corta-se cada um dos segmentos (o do visível e o do inteligível) segundo a mesma razão; obtém-se, assim, uma parte menor (AD) e outra maior (DC) no segmento do visível, e, da mesma forma, no segmento do inteligível obtém-se uma parte menor (CE) e outra maior (EB). Resulta disso que a linha tem quatro partes desiguais (AD, DC, CE, EB), embora proporcionalmente seccionadas, duas no âmbito do visível e duas no âmbito do inteligível. Também é importante frisar a progressão das secções da linha, isto é, elas demarcam a evolução da parte menor para a maior. Abaixo, representamos graficamente a linha dividida:



Na seqüência do texto, ao expor o conteúdo da linha, Sócrates concentra-se, primeiramente, no segmento do visível. Na primeira secção deste (AD), estão as imagens (εἰκόνες), descritas como sombras (σκιάς) e reflexos (φαντάσματα), sendo esses últimos refletidos, seja na água seja em objetos polidos, como espelhos. Já a segunda secção do segmento do visível (DC) é composta de seres vivos (ζῶα), como nós mesmos, as plantas (φυτευτὸν) e toda espécie de artefatos (σκευαστὸν). Sócrates ressalta que, dos objetos desta

σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὅσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον, εἰ κατανοεῖς.

Γ- Ἀλλὰ κατανοῶ.

Σ- Τὸ τοίνυν ἕτερον τίθει ᾧ τοῦτο ἔοικεν, τὰ τε περὶ ἡμᾶς ζῶα καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος.

Γ- Τίθῃμι, ἔφη.

Σ- Ἡ καὶ ἐθέλοις ἂν αὐτὸ φάναι, ἦν δ' ἐγώ, διηρησθαι ἀληθεία τε καὶ μή, ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστόν, οὕτω τὸ ὁμοιωθεῖν πρὸς τὸ ᾧ ὁμοιώθη;

Γ- Ἐγώγ', ἔφη, καὶ μάλα.

Σ- Σκόπει δὴ αὐτὸ καὶ τὴν τοῦ νοητοῦ τομὴν ἢ τμητέον.

Γ- Πῆ;

Σ- Ἡ τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχῇ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτῇ, τὸ δ' αὖ ἕτερον - τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον - ἐξ ὑποθέσεως ἰούσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἴδεισι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη.

(*República*, 509d6-510b9)

última secção (DC), são projetadas as imagens (como sombras e reflexos) que compõem a secção anterior (AD).

A divisão do segmento do gênero do visível é feita de acordo com a claridade ou obscuridade relativa de cada uma das secções que o compõem. Novamente, portanto, Platão utiliza a metáfora que contrasta luminosidade (claridade) e obscuridade para explicar tanto sua ontologia quanto sua epistemologia – ambas reunidas na teoria das Ideias. A linha estabelece, nessa perspectiva, de um lado, graus de conhecimento (epistemologia), desde o mais obscuro – sem dúvida o primeiro, isto é, o das imagens (εἰκόνες) – até ao mais luminoso, que será o ápice do segmento do inteligível, como vemos na seqüência do texto (510b6-9). De outro lado, a linha também estabelece uma gradação da própria realidade (ontologia), desde o seu estágio menos real até ao mais real; denota isso a linguagem platônica: as imagens não são ‘verdadeiras’, ao passo que as coisas, além de verdadeiras em comparação às imagens, são também ‘modelos’ (ὁμοιωθῆν) para elas (510a8-10).

Por ora, portanto, a gradação do conhecimento e da realidade fica evidente na afirmação de Sócrates de que, já no âmbito do visível, há uma “[...] distinção entre o que é verdadeiro e o que não é [...]” (510a8-9)¹⁰³, e que as imagens estão para as coisas que lhes servem de modelo tal como, em analogia, a opinião (δοξαστὸν) está para o saber (γνωστόν). Em síntese, as coisas sensíveis são mais verdadeiras do que as suas próprias imagens projetadas; isso se deve a uma dupla razão, a saber, ontológica e epistemológica: por um lado, as coisas são mais reais do que as imagens que delas são produzidas; por outro lado, na escala do conhecimento, as coisas são objetos mais próximos do conhecimento (embora, delas, também, a rigor, possamos ter apenas ‘opinião’), ao passo que as imagens são objetos de ‘pura opinião’. É em virtude desse estatuto, ao mesmo tempo, ontológico e epistemológico, portanto, que as coisas estão acima das imagens na ‘escala’ (representada pela própria linha) tanto da realidade quanto do conhecimento.

No próximo passo de sua argumentação, ainda na passagem acima citada (510b2-9), Sócrates examina o segmento do inteligível. Na primeira secção deste (CE), a alma, apoiando-se nos objetos (coisas) sensíveis da secção anterior (DC), a última do segmento do visível, toma-os, agora, “[...] como se fossem imagens [...]” (510b4)¹⁰⁴, e “[...] é forçada

¹⁰³ [...] διηρῆσθαι ἀληθείᾳ τε καὶ μὴ [...]. (*República*, 510a8-9)

¹⁰⁴ [...] ὡς εἰκόσιν χρωμένῃ [...]. (*República*, 510b4)

a investigar a partir de hipóteses [...]” (510b5)¹⁰⁵. Tal investigação, restrita às hipóteses, não permite à alma “[...] alcançar o princípio último [da realidade], mas apenas alguma conclusão [...]” (510b5-6)¹⁰⁶. Sócrates refere-se, nesta secção da linha (CE), a raciocínios empreendidos na geometria e nas matemáticas (510c2-3), os quais são desenvolvidos ‘a partir de hipóteses’ e visam ‘alguma conclusão’¹⁰⁷.

A ênfase, aqui, recai sobre o caminho epistemológico que a alma perfaz ao passar do visível-sensível para o inteligível: as coisas sensíveis (seres vivos, plantas e artefatos), que no âmbito do visível são modelos para as imagens (entendidas como sombras e reflexos), agora são tomadas (as coisas mesmas), pela alma, como imagens para as hipóteses, que são o primeiro estágio de conhecimento do inteligível. Portanto, sob um ponto de vista puramente epistemológico, há aqui, na passagem do visível para o inteligível, uma questão metodológico-procedimental: é a alma que toma as coisas visível-sensíveis ‘como se’ fossem imagens (510b4-6) de hipóteses abstratas (isto é, inteligíveis). Tal fica claro na seqüência do texto, em que Sócrates lança mão de exemplos próprios da geometria e das matemáticas para explicar esse passo epistemológico (i.e., do visível para o inteligível) a Gláucon, que não o compreendeu suficientemente da primeira vez¹⁰⁸. Vejamos o próprio texto da *República*:

Gláucon – Não percebi bem o que estiveste a dizer.

Sócrates – [c] Vamos lá outra vez – disse eu – que compreenderás melhor o que afirmei anteriormente. Suponho que sabes que aqueles que se ocupam da geometria, da aritmética e ciências desse género, admitem o par e o ímpar, as figuras, três espécies de ângulos, e outras doutrinas irmãs destas, segundo o campo de cada um. Estas coisas dão-nas por sabidas, e, quando as usam como hipóteses, não acham que ainda seja necessário prestar contas disso a si mesmos nem aos outros, uma vez que são evidentes para todos. E, partindo daí e [d] analisando todas as fases, e tirando as consequências, atingem o ponto a cuja investigação se tinham abalanchado.

G – Isso, sei-o perfeitamente.

S – Logo, sabes também que se servem de figuras visíveis e estabelecem acerca delas os seus raciocínios, sem contudo pensarem neles, mas naquilo com que se parecem; fazem os seus raciocínios por causa do [e] quadrado em si ou da diagonal em si, mas não daquela cuja imagem traçaram, e do mesmo modo quanto às restantes figuras. Aquilo que eles modelam ou desenharam, de que existem as sombras e os reflexos na água, servem-se disso como se fossem

¹⁰⁵ [...] ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων [...]. (*República*, 510b5)

¹⁰⁶ [...] οὐκ ἐπ’ ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ’ ἐπὶ τελευτῆν [...]. (*República*, 510b5-6)

¹⁰⁷ Ἐπὶ τελευτῆν: alguma finalidade, algum objetivo de raciocínio, ou de conhecimento, previamente estabelecido (*República*, 510b6).

¹⁰⁸ Referimo-nos à passagem da *República* citada acima, 509d6-510b9. A próxima passagem (510b10-511b2) que citaremos, na seqüência de nosso próprio texto, é a seqüência imediata daquela, no desenvolvimento do Livro VI da *República*.

imagens, procurando ver o que não [511a] pode avistar-se, senão pelo pensamento.

G – Falas verdade.

S – Portanto, era isto que eu queria dizer com a classe do inteligível, que a alma é obrigada a servir-se de hipóteses ao procurar investigá-la, sem ir ao princípio, pois não pode elevar-se acima das hipóteses, mas utilizando como imagens os próprios originais dos quais eram feitas as imagens pelos objectos da secção inferior, pois esses também, em comparação com as sombras, eram considerados e apreciados como mais claros.

G – Compreendo que te referes ao que se passa na [b] geometria e nas ciências afins dessa. (*República*, 510b10-511b2)¹⁰⁹

Em toda essa passagem, Sócrates concentra-se em esclarecer apenas a terceira secção da linha (CE). Fica claro, aqui, que tal secção, a primeira do segmento do inteligível, é composta de objetos abstratos, com os quais se ocupam aqueles que se dedicam às matemáticas, isto é, à geometria, ao cálculo e a ciências similares. Nesse sentido, a fim de exemplificar tais objetos abstratos, Sócrates menciona o par e o ímpar, as figuras geométricas, os três tipos de ângulos e demais objetos ‘irmãos’ desses. Esses mesmos objetos são tomados como hipóteses pelos matemáticos e geômetras em seus raciocínios, que os consideram, enquanto tais (i.e., enquanto hipóteses), como sabidos e evidentes a todos, e julgam não ser necessário dar razões acerca deles. Nesse sentido, geômetras e matemáticos partem de hipóteses e, por meio de procedimentos analíticos¹¹⁰, alcançam as conclusões (τελευτώσιν) que procuravam em seus raciocínios. Fica evidente, portanto, que a secção CE da linha descreve, tanto no que diz respeito aos objetos de

¹⁰⁹ Γ- Ταῦτ', ἔφη, ἃ λέγεις, οὐχ ἱκανῶς ἔμαθον.

Σ- Ἄλλ' αὐθις, ἦν δ' ἐγώ· ῥᾶον γάρ τούτων προειρημένων μαθήσει. οἶμαι γάρ σε εἰδέναι ὅτι οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας τε καὶ λογισμοῦ καὶ τὰ τοιαῦτα πραγματευόμενοι, ὑποθέμενοι τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν τριττὰ εἶδη καὶ ἄλλα τούτων ἀδελφὰ καθ' ἐκάστην μέθοδον, ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά, οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὡς παντὶ φανεράν, ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτώσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο οὐ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὁρήσωσι.

Γ- Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, τοῦτό γε οἶδα.

Σ- Οὐκοῦν καὶ ὅτι τοῖς ὁρωμένοις εἶδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοοῦμενοι, ἀλλ' ἐκείνων πέρι οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιούμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ ταύτης ἦν γράφουσιν, καὶ τὰλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα ἃ πλάττουσιν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες εἰσίν, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὐ χρώμενοι, ζητούντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ.

Γ- Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις.

Σ- Τοῦτο τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ εἶδος ἔλεγον, ὑποθέσει δ' ἀναγκαζομένην ψυχὴν χρῆσθαι περὶ τὴν ζήτησιν αὐτοῦ, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰοῦσαν, ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, εἰκόσι δὲ χρωμένῃ αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν καὶ ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα ὡς ἐναργέσι δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις.

Γ- Μανθάνω, ἔφη, ὅτι τὸ ὑπὸ ταῖς γεωμετρίας τε καὶ ταῖς ταύτης ἀδελφαῖς τέχναις λέγεις. (*República*, 510b10-511b2)

¹¹⁰ Aqui (*República*, 510d1-3), o uso do verbo διέξιμι indica a predominância de procedimentos analíticos como principal característica metodológica na construção do conhecimento matemático e geométrico, descrito nessa secção (CE) da linha. Assim, partindo de hipóteses (par, ímpar, figuras geométricas, ângulos, etc.), geômetras e matemáticos “[...] analisam todas as fases e alcançam as conclusões do raciocínio que empreenderam” ([...] τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτώσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο οὐ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὁρήσωσι.).

investigação quanto aos métodos de investigá-los, a geometria e todos os ramos da matemática, conforme ratifica Gláucon ao final da passagem citada acima (511b1-2).

Na seqüência de sua explicação, Sócrates demonstra de que forma geômetras e matemáticos tomam coisas sensíveis (objetos do segmento DC da linha) como imagens de seus raciocínios hipotéticos, a saber: os objetos sensíveis de que se utilizam são apenas imagens das figuras ideais¹¹¹, as quais, dessa forma, realmente objetivam alcançar – por exemplo, utilizam-se de um triângulo sensível, confeccionado em algum material qualquer (em madeira, v. g.) ou mesmo traçado no papel, com o objetivo, assim, de alcançar, pela inteligência, o triângulo em si (ideal, ou simplesmente abstrato). Nesse esforço abstrativo, geômetras e matemáticos partem de objetos sensíveis como se fossem imagens (ὥς εἰκόσιν, 510e3), mas os abandonam tão logo tenham alcançado aquilo que apenas “[...] pelo raciocínio podem visualizar [...]” (511a1)¹¹². Portanto, as coisas sensíveis, tomadas como imagens, são utilizadas como uma espécie de escada que eleva do visível ao inteligível: uma vez alcançado esse nível mais elevado (o inteligível), a escada é jogada fora.

Mas, se, por um lado, as coisas sensíveis, objetos pertencentes à secção DC da linha (última do visível), são abandonadas, uma vez que o inteligível é, pela alma, atingido, como se fosse uma escada que se tornou desnecessária após a subida, por outro lado, a alma, na secção CE (a primeira do inteligível), está limitada a lidar apenas com hipóteses em sua investigação, sem poder elevar-se até ao princípio último¹¹³ da realidade e do conhecimento. Sócrates diz que, nesta secção (CE), a alma não pode elevar-se acima das hipóteses¹¹⁴. Nesse sentido, ela não pode fazê-lo porque, como vimos, procede analiticamente com seus objetos de raciocínio, isto é, com as próprias hipóteses, que nada mais são do que objetos matemáticos e geométricos (figuras, teoremas, números, cálculos, etc.). Ora, o objetivo de geômetras e matemáticos, quando sua alma empreende tais raciocínios, não é elevar-se acima das hipóteses, mas analisá-las e alcançar conclusões sobre as mesmas. Trata-se, portanto, de uma questão metodológico-procedimental, que

¹¹¹ Não estão implicadas as Ideias (ιδέαι), como aquelas entidades ontológicas e inteligíveis pensadas por Platão, nessa secção da linha (CE), já que elas só podem ser apreendidas na última secção do inteligível (EB). Portanto, as figuras matemáticas ou geométricas ‘ideais’ são apenas abstrações do raciocínio (διάνοια).

¹¹² [...] ἴδοι τις ἢ τῆ διανοίᾳ. (*República*, 511a1)

¹¹³ [...] οὐκ ἐπ’ ἀρχὴν ἰοῦσαν [...]. (*República*, 511a5)

¹¹⁴ [...] ὥς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν [...]. (*República*, 511a5-6)

determina o alcance epistemológico da alma humana nesta secção (CE) da linha, a saber: em síntese, estando presa ao procedimento de análise das hipóteses, a exemplo de géometras e matemáticos, a alma está impossibilitada de elevar-se ao princípio último da realidade e do conhecimento.

Assim, explicitada a secção CE da linha, que é composta pela geometria e pelas matemáticas em geral, Sócrates passa a expor a segunda secção (EB) do inteligível. Nessa, conforme Sócrates já anunciara antes (510b6-9), a alma parte das hipóteses em direção ao ‘princípio absoluto’ (ἀρχὴν ἀνυπόθετον), que não pode ser tomado como hipótese (i.e., que não admite hipótese, ou, então, ‘anhipotético’¹¹⁵). Nesse sentido, as imagens, agora, são completamente dispensáveis; a alma, partindo das hipóteses, perfaz o caminho (método) através das próprias Ideias¹¹⁶, que a levam ao princípio absoluto. Tal fica explícito na seguinte passagem do texto da *República*, na qual Sócrates retoma a segunda secção (EB) do inteligível:

Sócrates – Aprende então o que quero dizer com o outro segmento do inteligível, daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialéctica, fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de facto, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada [*c*] de qualquer dado sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias.
(*República*, 511b3-c2)¹¹⁷

Nessa passagem, pela primeira vez, ao expor a linha, Sócrates identifica a última secção (EB) do inteligível com a dialéctica (διαλέγεσθαι). Se, na secção anterior (CE), que descrevia a geometria e as matemáticas em geral, o raciocínio (διάνοια) por hipóteses era metodologicamente caracterizado por procedimentos analíticos, e por isso a alma não podia alcançar o ‘princípio que não admite hipótese’ (ἀρχὴν ἀνυπόθετον), agora, na secção EB, é exatamente o ‘procedimento dialético’ que permite à alma alcançar tal ‘princípio’. Nesse sentido, Sócrates afirma que o dialético “[...] toma as hipóteses não como princípios, mas como hipóteses de fato [...]” (511b5)¹¹⁸; trata-se, evidentemente, de uma referência ao

¹¹⁵ Conforme a tradução de ἀνυπόθετον (cf. *República*, 511b6) proposta por Christophe Rogue, in: *Compreender Platão*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005.p. 102-110; 197.

¹¹⁶ [...] αὐτοῖς εἶδеси δι’ αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη. (*República*, 510b8-9)

¹¹⁷ Τὸ τοῖνυν ἕτερον μάνθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὐ αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἴω, ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὐ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτῆν καταβαίῃ, αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρῶμενος, ἀλλ’ εἶδеси αὐτοῖς δι’ αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾶ εἰς εἶδη. (*República*, 511b3-c2)

¹¹⁸ [...] τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεις [...]. (*República*, 511b5)

procedimento desenvolvido na secção anterior (CE), em que geômetras e matemáticos, ao empreenderem raciocínios analíticos sobre as hipóteses, e por não visarem alcançar o princípio último da realidade e do conhecimento, acabavam por tomar as próprias hipóteses como se fossem princípios. Contrariamente a esses, o dialético toma as hipóteses “[...] como se [fossem] degraus e pontos de apoio [...]” (511b6)¹¹⁹ para a subida, que o conduzem “[...] ao princípio de tudo, que não admite hipótese [...]” (511b6-7)¹²⁰ – aqui, novamente, podemos ver com clareza a imagem da escada que eleva a inteligência da alma de uma secção (CE) à outra (EB), e depois é abandonada. Atingido o princípio que não admite hipóteses, o dialético extrai dele todas as conclusões decorrentes, sem auxílio de qualquer dado sensível, e, “[...] desse modo, finalmente, desce até às Ideias, e passa a lidar apenas com Ideias” (511b8-c2)¹²¹.

A dialética é descrita, portanto, como a ‘potência’ (δυνάμει, 511b4) epistemológica capaz de conduzir a inteligência da alma até ao conhecimento do princípio de toda a realidade, que não admite hipótese, e, em decorrência, também possibilita o conhecimento das Ideias. Sabemos, a partir da imagem do Sol comparado ao Bem, exposta antes (506d6-509b10), que tal princípio (que não admite hipótese) é o próprio Bem, o qual está acima das Ideias e não é uma essência, mas a causa das essências (509b6-10). Intrigantemente, Sócrates não expõe mais detalhes sobre a dialética por ora. Do que foi dito, só podemos deduzir que ela é um método de conhecimento, tal como, em analogia, procedimentos analíticos descrevem o método utilizado por geômetras e matemáticos em seus raciocínios sobre hipóteses.

Contudo, a palavra ‘dialética’ (διαλέγεσθαι) não nomeia apenas o método, mas o próprio conhecimento descrito na última secção (EB) do inteligível. Nesse sentido, a dialética diz respeito tanto à ‘forma’ (método) quanto ao ‘conteúdo’ (Idéias inteligíveis); ou seja, nela realiza-se, de modo mais elevado possível, no contexto da filosofia platônica exposta na *República*, a ‘relação sistemática’ (i.e., de mútua referência e imbricação) entre epistemologia (conhecimento) e ontologia (realidade). Dessa forma, não há dúvidas de que a dialética é identificada com o próprio conhecimento filosófico por excelência, a saber: o

¹¹⁹ [...] οἶον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς [...]. (*República*, 511b6)

¹²⁰ [...] τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν [...]. (*República*, 511b6-7)

¹²¹ [...] οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνη [...] ἀλλ’ εἶδεσιν αὐτοῖς δι’ αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾶ εἰς εἶδη. (*República*, 511b8-c2)

‘dialético’ é o próprio ‘filósofo’ – nesse aspecto, não nos esqueçamos que todo o motivo literário do Livro VI da *República* é a definição de quem seja o filósofo (485a4-5).

Na seqüência do diálogo narrado no Livro VI da *República* (511c3-d5), Gláucon dá demonstrações de não ter compreendido exatamente o que é a ‘ciência dialética’ (διαλέγεσθαι ἐπιστήμης, 511c5), além do fato de que o conhecimento do ser e do inteligível por ela alcançado é mais claro do que aquele alcançado pelas ‘técnicas’ (τεχνῶν, 511c6), nas quais o raciocínio (διανοία) procede por hipóteses – naturalmente, Gláucon está se referindo à secção CE da linha. Não deve passar inadvertido, aqui, que o texto platônico, através do personagem Gláucon, classifique a dialética de ἐπιστήμη (‘ciência’ ou ‘conhecimento verdadeiro’) e a geometria e as matemáticas, alocadas na secção CE do segmento inteligível da linha, de τέχνη (‘arte’), uma vez que esta última palavra designava os ofícios em geral, os quais, na sua maior parte das vezes, eram manuais (como, por exemplo, a carpintaria, a sapataria, etc.). Portanto, fica evidente o esforço de Platão em estabelecer a dialética como um conhecimento verdadeiro (i.e., uma ‘ciência’, em sentido estrito, distinta de ‘conhecimentos técnicos’ – τέχναι – e, sobretudo, da simples ‘opinião’ – δόξα), como o ápice de todas as formas humanas possíveis de conhecimento. Nesse sentido, a dialética é ἐπιστήμη, em distinção a todas as demais τέχναι, entre as quais estão até mesmo formas de conhecimento alocadas no segmento do inteligível, isto é, a geometria e as matemáticas. Assim, a conclusão de Gláucon, ao final de sua intervenção, aponta para essa inferioridade, na escala epistemológica da verdade representada pela linha, da geometria e das matemáticas em relação à dialética: “Parece-me que chamas entendimento (διάνοιαν) e não inteligência (νοῦν), o modo de pensar dos geômetras e de outros cientistas, como se o entendimento fosse algo de intermédio entre a opinião e a inteligência” (511d2-5)¹²².

Fica clara, portanto, ainda na intervenção de Gláucon citada acima (embora, apenas nas entrelinhas do texto), a identificação entre a ‘dialética’, como uma forma superior de conhecimento, e a faculdade cognitiva da ‘inteligência’ (νοῦς), a mais elevada das faculdades da alma humana. A resposta de Sócrates a Gláucon, então, na seqüência do

¹²² Citamos, abaixo, todo o texto (511c3-d5) da intervenção de Gláucon, reconstruído nesse parágrafo: Γ- Μανθάνω, ἔφη, ἰκανῶς μὲν οὐ - δοκεῖς γάρ μοι συχνὸν ἔργον λέγειν - ὅτι μέντοι βούλει διορίζειν σαφέστερον εἶναι τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον ἢ τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν καλουμένων, αἷς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαὶ καὶ διανοία μὲν ἀναγκάζονται ἀλλὰ μὴ αἰσθήσεσιν αὐτὰ θεᾶσθαι οἱ θεώμενοι, διὰ δὲ τὸ μὴ ἐπ’ ἀρχὴν ἀνελθόντες σκοπεῖν ἀλλ’ ἐξ ὑποθέσεων, νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς. διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τῶν τοιοῦτων ἔξιν ἀλλ’ οὐ νοῦν, ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὔσαν. (*República*, 511c3-d5)

diálogo, estabelece vínculos claros entre as faculdades cognitivas da alma e os seus respectivos objetos:

Sócrates – Apreendeste perfeitamente a questão – observei eu –. Pega agora nas quatro operações da alma e aplica-as aos quatro segmentos: no mais elevado, a [e] inteligência, no segundo, o entendimento; ao terceiro entrega a fé, e ao último a suposição, e coloca-os por ordem, atribuindo-lhes o mesmo grau de clareza que os seus respectivos objectos têm de verdade. (*República*, 511d6-e4)¹²³

Nessa passagem, encerra-se a exposição da imagem da linha dividida no Livro VI da *República* – ela reaparecerá, contudo, em uma passagem do Livro VII (533e7-534a8), como veremos a seguir. Sócrates, aqui, em uma abordagem que dá relevo ao caráter epistemológico da linha, expõe as quatro faculdades cognitivas da alma humana, as quais correspondem perfeitamente aos graus de realidade já estabelecidos antes na linha (em seu aspecto ontológico). Assim, conforme a ordem do texto, descreve-se a posição das faculdades na linha dividida desde o seu grau mais elevado, isto é, desde o maior até ao menor: na primeira e mais alta secção (EB), aquela que descreve Ideias e conduz ao princípio (que não admite hipótese) do conhecimento e da realidade, está a ‘inteligência’ (νόησις); na segunda (CE), composta de objetos matemáticos e geométricos tomados como hipóteses, está o ‘raciocínio’ (διάνοια)¹²⁴; na terceira secção (DC), a dos seres vivos,

¹²³ Σ- Ἰκανώτατα, ἦν δ' ἐγώ, ἀπεδέξω. καί μοι ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τμήμασι τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα λαβέ, νόησιν μὲν ἐπὶ τῷ ἄνωτάτῳ, διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ, τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν, καὶ τάξον αὐτὰ ἀνὰ λόγον, ὡσπερ ἐφ' οἷς ἐστὶν ἀληθείας μετέχει, οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν. (*República*, 511d6-e4)

¹²⁴ Maria Helena da R. Pereira (1996) traduziu διάνοια por ‘entendimento’. Consideramos tal tradução adequada. Contudo, levando-se em conta a formação da palavra, διά νόος, ou seja, ‘através do pensamento’, e o fato de que Platão utiliza διάνοια para descrever o tipo de operação mental e de uso epistemológico do pensamento empregado na geometria e nas matemáticas, preferimos traduzir διάνοια por ‘raciocínio’, palavra portuguesa que, ao nosso juízo, descreve melhor os usos mentais e de pensamento empreendidos nas ciências formais (i.e., nesse caso, nas matemáticas e na geometria).

plantas e coisas sensíveis, está a ‘crença’ (πίστις)¹²⁵; por fim, na quarta e última secção (AD), composta de sombras, reflexos e imagens, está a ‘imaginação’ (εἰκασία)¹²⁶.

A partir da última passagem citada (511d6-e4), analisemos, agora, em primeiro lugar, as faculdades cognitivas da alma humana que estão situadas nas secções menores (AD/DC) da linha, isto é, aquelas que correspondem ao âmbito do visível-sensível (segmento AC). Na primeira secção (AD), a alma só pode apreender ‘imagens’ (εἰκόνες), como sombras (σκιάς) projetadas em uma parede e espectros (φαντάσματα) refletidos nas águas ou nos espelhos. Assim, a faculdade da ‘imaginação’ (εἰκασία) não é produtora de imagens, como facilmente poderíamos pensar, a partir de uma teoria moderna da mente subjetiva, mas o meio pelo qual a alma percebe (i.e., apreende) imagens externas a ela. Tais imagens são externas à alma, já que as mesmas são apreendidas em algum lugar do sensível – uma parede em que se projetam sombras, por exemplo, ou, então, um espelho ou lago em que se refletem espectros – pela visão, como um órgão da sensação (αἴσθησις). Nesse sentido, ao apreender imagens pela percepção sensível (i.e., pela visão), a alma pode apenas ‘supor’ (εἰκάζειν)¹²⁷ que as próprias imagens sejam como ela as apreende.

¹²⁵ Nesse caso, discordamos da tradução de πίστις por ‘fé’, conforme propõe Maria Helena da R. Pereira (1996). Levando-se em conta o contexto argumentativo epistemológico do texto platônico, no Livro VI da *República* (i.e., no que diz respeito, especificamente, à descrição das faculdades humanas de conhecimento que o mesmo apresenta), bem como o largo uso da palavra ‘crença’ – em textos escritos na língua portuguesa – no campo da epistemologia filosófica em geral, propomos que πίστις seja traduzida por ‘crença’. Assim, segundo parece-nos, o sentido do texto platônico, ao relacionar a faculdade epistemológica da ‘crença’ (πίστις) com o ‘nível de realidade’ das coisas sensíveis (ζῶα, σκευαστόν), na secção DC da linha, é de que ‘cremos’, e só podemos ‘crer’ (no sentido de ‘depositarmos confiança’, sem qualquer outra forma de prova ou evidência), nas informações que nos são dadas pela percepção dos sentidos (i.e., pela ‘sensação’ – αἴσθησις) acerca da própria ‘realidade’ das coisas sensíveis que são percebidas. Ou seja, nossa ‘atitude epistemológica’ sobre as coisas sensíveis, tal como apreendemos essas últimas através dos sentidos da percepção, é de ‘crença’ – ou seja, só podemos ‘crer’ que as coisas são como as vemos, como as tocamos, como as ouvimos, como as sentimos pelo olfato ou pelo paladar.

¹²⁶ Também nesse caso discordamos da tradução, feita por Maria Helena da R. Pereira (1996), de εἰκασία por ‘suposição’. Platão quer designar pela palavra εἰκασία a faculdade da alma capaz de lidar com εἰκόνες, isto é, com ‘imagens’. Há, nesse sentido, uma correspondência linguística – por se tratar de dois termos de formação comum – entre as palavras εἰκόνες e εἰκασία. Ora, assim, se εἰκόνες deve ser traduzido por ‘imagens’, conforme a própria tradução de Maria Helena da R. Pereira (1996), então, concluímos, a melhor tradução para εἰκασία é ‘imaginação’, palavra que corresponde à ‘imagem’ na língua portuguesa. Portanto, temos a seguinte proporção: εἰκόνες/εἰκασία; imagens/imaginação. Além disso, na construção de um vocabulário filosófico em língua portuguesa, a palavra ‘imaginação’ descreve melhor o conceito de uma faculdade epistemológica capaz de produzir ou simplesmente lidar com ‘imagens’.

¹²⁷ Nesse sentido, a tradução de Maria Helena da R. Pereira (1996) de εἰκασία por ‘suposição’ parece adequada, isto é, no sentido de que só podemos ‘supor’ que as imagens sejam tais como as vemos e, mais ainda, reflitam os objetos, dos quais são ‘imagens’, tais como eles são. Evidentemente, não podemos nos esquecer que, para Platão, uma imagem é sempre uma ‘cópia imperfeita’ de um objeto, e, portanto, nunca o refletirá, a rigor, tal como ele é; dito de outra forma, uma imagem é sempre ‘menos real’ do que o objeto que ela reflete ou, em linguagem platônica, ‘imita’ (μιμείται).

Nesse sentido, levando-se em conta que a apreensão das imagens é mediada pela ‘sensação’ (i.e., pela visão), ou seja, através do mesmo ‘aparato’ – a sensação (αἴσθησις), ou, então, ‘percepção dos sentidos’ – pelo qual apreendemos as próprias coisas sensíveis, a designação platônica de εἰκασία para a faculdade da alma que lida com imagens parece relevante, na medida em que essa mesma faculdade se distingue daquela outra, que lida com as próprias coisas sensíveis (objetos imediatos da percepção), a saber, a πίστις (crença). Há, portanto, dessa perspectiva, um aspecto predominantemente epistemológico na distinção entre εἰκασία e πίστις, como duas faculdades que integram a ‘percepção sensível’ (ou, pelo menos, que estão diretamente relacionadas a esta última). Por outro lado, sempre se levando em conta o aspecto ‘sistemático’ da filosofia platônica, entendido estritamente como uma indissociabilidade entre ontologia e epistemologia, a distinção epistemológica entre εἰκασία e πίστις se funda e se justifica nos diferentes graus ontológicos dos objetos por elas apreendidos, a saber, respectivamente, εἰκόνες (imagens em geral) – i.e., em relação à εἰκασία (imaginação) – e ζῶα, σκευαστόν (seres vivos, coisas sensíveis) – i.e., em relação à πίστις (crença).

Já na segunda secção (DC) da linha, a alma humana apreende as próprias coisas sensíveis (ζῶα, σκευαστόν), e a faculdade que lida com estas últimas é a ‘crença’ (πίστις). Esta – a πίστις – diz respeito mais ao tipo e grau de ‘confiança’ que podemos ter na percepção dos objetos com os quais ela lida do que com a própria forma de apreendê-los. Dito de outra forma, nossa ‘crença’ (πίστις) está relacionada às nossas percepções, bem como à confiança que nelas depositamos, e não aos próprios objetos sensíveis (que supostamente apreendemos). Desse modo, a apreensão dos objetos sensíveis se dá pela ‘percepção dos sentidos’ (ou ‘sensação’ – αἴσθησις). Assim, o tipo de ‘evidência’ de que podemos dispor acerca da existência dos objetos sensíveis, tais como os percebemos, está fundado apenas na ‘crença’ (i.e., na ‘confiança’) que depositamos em nossas percepções. Dito de outra forma, só podemos crer que as coisas são assim como nós as apreendemos pela sensação. A rigor, portanto, não temos como provar nossas percepções acerca das coisas ou objetos sensíveis, e a evidência que temos delas é ínfima, não podendo haver qualquer ‘certeza’ acerca das mesmas.

Por decorrência desse raciocínio platônico, que relaciona a ‘imaginação’ (εἰκασία) e a ‘crença’ (πίστις) à ‘sensação’ (αἴσθησις), facilmente poderíamos tomar simples ‘imagens’ pelas próprias coisas sensíveis, e depositar nas primeiras a mesma ‘crença’, no

sentido de uma confiança (até mesmo uma ‘fé ingênua’) sobre os dados da percepção¹²⁸, que depositamos nas segundas. Tal ocorre com os prisioneiros da ‘caverna’, que tomam as sombras por coisas e crêem que elas são tão reais quanto as próprias coisas (cf. 515a5-c3) – como podemos ver no início do Livro VII da *República*, na célebre ‘alegoria (i.e., ‘imagem’) da caverna’.

Nesse sentido, tanto a ‘imaginação’ (εἰκασία) quanto a ‘crença’ (πίστις) são faculdades que lidam com objetos apreendidos pela ‘percepção sensível’. Em ambos os casos, isto é, quando a alma percebe imagens (εἰκόνες) ou coisas (ζῶα, σκευαστόν), o que chega a ela – ou à ‘mente’, em linguagem filosófica contemporânea – é sempre ‘imagem’. Isso significa que há uma cisão entre os órgãos dos sentidos e a própria alma (mente); esta última apenas recebe os dados enviados por aqueles, e os recebe em forma de percepções, ou seja, de imagens. Naturalmente, alguém poderia argumentar, em contrário à nossa conclusão de que a alma só tem acesso a imagens das coisas sensíveis, que Platão pensa a percepção sensível como o complexo formado pelos órgãos dos sentidos e pela própria alma. Não o negaríamos, mas isso não mudaria em nada a questão, já que a alma, pela percepção, em última instância, só tem acesso às próprias imagens (e não às coisas mesmas), nas quais só pode ‘crer’.

Fica claro, portanto, que a distinção platônica entre ‘imaginação’ (εἰκασία) e ‘crença’ (πίστις), ainda que estas sejam pensadas como faculdades ou potencialidades epistemológicas da alma humana, radica na diferença ontológica estabelecida entre os objetos sobre os quais elas incidem, a saber, respectivamente, ‘imagens’ (εἰκόνες) e ‘coisas sensíveis’ (ζῶα, σκευαστόν). A forma de apreensão de tais objetos, contudo, como afirmamos acima, é a mesma, isto é, ambos são captados pela percepção sensível. Platão não pensa εἰκασία e πίστις como diferentes formas de percepção, mas como diferentes níveis de evidência que a alma (ou mente) humana pode ter dos objetos por ela sensivelmente percebidos, sejam puras imagens, sejam coisas sensíveis. Daí a conclusão platônica de que o primeiro segmento inteiro da linha (AC) não descreva conhecimento verdadeiro, que é relativo àquilo que só pode ser apreendido pela inteligência (νόησις), mas apenas opinião (δόξα), como veremos logo a seguir (533e7-534a5). Tal conclusão está

¹²⁸ Nesse sentido, a tradução de πίστις por ‘fé’, feita por Maria Helena da R. Pereira (1996), talvez possa significar melhor essa ‘adesão ingênua’, como uma atitude completamente acrítica, à crença de que os objetos sensíveis sejam exatamente como os apreendemos. Tal ‘fé’, no sentido de uma crença ingênua, é o que explica o fato de os prisioneiros, na imagem platônica da caverna (*República*, 514a1-518b5), que examinaremos na próxima secção – § 6 – de nosso trabalho, tomarem sombras por coisas reais.

radicada no fato de que a alma não lida, aqui (no segmento AC), com outro tipo de objetos, senão com ‘aparências’ (δοξάζοντος) apreendidas pela percepção sensível¹²⁹.

Uma vez feita a análise do primeiro segmento da linha (AC), correspondente ao âmbito do visível-sensível, passemos, agora, à análise do segundo segmento da mesma (CB), que corresponde ao âmbito do ‘inteligível’. Contudo, nesse caso, ao invés de levarmos em consideração apenas a exposição epistemológica da linha no final do Livro VI (511d6-e4), citada acima, a análise do segmento do inteligível será mais bem-sucedida se a fizermos também com base na exposição da linha que aparece no Livro VII da *República* (533e7-534a5).

Nessa altura do diálogo (531d7), no Livro VII, após expor as ciências propedêuticas que compõem o currículo de estudos dos filósofos-dialéticos (521c1-531d8), Sócrates trata novamente da ‘ciência dialética’ (διαλέγεσθαι ἐπιστήμης); ao fazê-lo, nosso personagem retoma as imagens do ‘Bem comparado ao Sol’ (ou seja, a distinção entre o mundo visível e o mundo inteligível), da ‘caverna’ e da ‘linha dividida’ (531d7-535a2). No que diz respeito a esta última, em especial, a exposição de Sócrates é uma síntese que reconecta os aspectos ontológicos e epistemológicos fixados na linha. Vejamos o texto:

Sócrates – Bastará pois – continuei eu – que, como anteriormente, chamemos ciência à primeira divisão, [534a] entendimento à segunda, fé à terceira, e suposição à quarta, e opinião às duas últimas, inteligência às duas primeiras, sendo a opinião relativa à mutabilidade, e a inteligência à essência. E, assim como a essência está para a mutabilidade, está a inteligência para a opinião, e como a inteligência está para a opinião, está a ciência para a fé e o entendimento para a suposição. [...]. (*República*, 533e7-534a5)¹³⁰

¹²⁹ Essa tese platônica, de que das aparências sensíveis (δοξάζοντος, φανερά), como objetos intermédios entre o ser (ὄν) e o não-ser (μὴ ὄν), só temos opinião, já aparecera ao final do Livro V da *República* (477e2-3; 478a8-9; 478c13-d12;), como vimos antes. Nesse sentido, Platão, ao expor a linha dividida, no Livro VI, apenas detalha os objetos aparentes – secção AD: sombras (σκιάς) e espectros (φαντάσματα), isto é, imagens (εἰκόνες); secção DC: seres vivos (ζῶα), coisas (σκευαστόν) e plantas (φυτευτόν) – e as respectivas faculdades da alma que os apreendem – εἰκασία (AD) e πίστις (DC). Naquela passagem do Livro V, Platão demonstrou ser a opinião (δόξα) intermediária entre a ignorância (ἄγνοια) e o saber (γνώσις). Agora, ao expor a linha, como uma representação gradativa da realidade e do conhecimento, a opinião figura como uma primeira forma de apreensão da realidade – por analogia, poderíamos dizer, como um primeiro grau de ‘conhecimento’, apesar de Platão não considerar a opinião como conhecimento propriamente dito – e a ignorância não é mais abordada. Tal se deve a uma razão simples: a linha descreve apenas os graus de realidade e de conhecimento; as questões sobre o não-ser e a ignorância já foram vencidas. Nesse último aspecto, aliás, Platão é completamente fiel à tese de Parmênides de Eléia: sobre o ‘não-ser’, entendido como um puro nada, e que, portanto, ‘não-é’ (no sentido de ser completa negação do ser, isto é, da existência de qualquer realidade), não há conhecimento – só há ignorância, no sentido de total ausência e impossibilidade do conhecimento e até mesmo da opinião – e, portanto, dele não se pode falar.

¹³⁰ Σ- Ἀρκέσει οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὥσπερ τὸ πρότερον, τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν, τρίτην δὲ πίστιν καὶ εἰκασίαν τετάρτην· καὶ συναμφοτέρα μὲν ταῦτα δόξαν, συναμφοτέρα δ' ἐκεῖνα νόησιν· καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν· καὶ ὅτι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, καὶ ὅτι νόησις πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν· (*República*, 533e7-534a5)

Nessa passagem do Livro VII, a linha é novamente exposta, predominantemente, agora, em seu aspecto epistemológico. Em comparação à exposição feita no final do Livro VI (511d6-e4), há uma diferença importante, a saber: naquela, a primeira secção (EB) do inteligível, sempre na ordem da parte maior para a menor, descrevia a ‘inteligência’ (νόησις, 511d8) como a mais alta faculdade cognitiva da alma humana. Agora, ao referir-se à mesma secção (EB), Sócrates lhe atribuí a ‘ciência’ ou ‘conhecimento verdadeiro’ (ἐπιστήμη, 533e8). Além disso, a νόησις – ‘conhecimento inteligível’¹³¹ – designa, agora, sob o ponto de vista epistemológico, todo o segmento CB, que ontologicamente descreve o inteligível (νοουμένου). Nesse sentido, em proporção à νόησις está a δόξα (opinião), que epistemologicamente descreve todo o segmento AC, correspondente, do ponto de vista ontológico, ao visível-sensível (ὄρωμένου-αἰσθήτου). Assim, a conexão entre os aspectos epistemológico e ontológico se estabelece na medida em que a opinião diz respeito às ‘coisas mutáveis’ (περὶ γένεσιν, 534a3), ao passo que a inteligência é relativa às ‘essências’ (περὶ οὐσίαν, 534a3).

Ora, isso repõe a ‘dialética’ como a ‘ciência’ (ἐπιστήμη) que, situada no mais elevado nível da escala do conhecimento humano, a secção EB da linha, lida apenas com essências – isto é, as Ideias – e conduz ao princípio (que não admite hipótese) de todo o conhecimento e de toda a realidade, a saber, o Bem (τὸ ἀγαθόν). Este último não é uma essência, mas causa das essências (508e1-509a5; 509b2-10), como já vimos antes; ou seja, ele está acima das demais Ideias. Nesse sentido, conforme dissemos antes, o Bem pode ser pensado como uma ‘metaideia’. Dessa forma, a inteligência (νόησις) da alma humana, no exercício da ciência dialética, atinge o Bem e desce até às Ideias, permanecendo a lidar apenas com as próprias Ideias (511b3-c2). A dialética, portanto, nesse sentido específico descrito na linha, é a ciência que, estando em sua mais alta secção (EB), dá a conhecer à alma humana o Bem e as Ideias, como princípios de toda a realidade e de todo o conhecimento.

Além disso, esta última exposição da linha, na *República* (Livro VII, 533e7-534a8), reafirma a distribuição proporcional e ‘sistemática’ (no sentido específico de simetria e mútua correspondência) entre os níveis de realidade (i.e., ontologia) e as

¹³¹ Utilizaremos a expressão ‘conhecimento inteligível’, para traduzir νόησις, em referência ao segmento CB da linha, como todo o conhecimento inteligível que se opõe à opinião (δόξα), a qual descreve o segmento relativo ao sensível (AC). Dessa forma, distinguimos ‘conhecimento inteligível’ (segmento CB) de ‘inteligência’ (νόησις), a faculdade cognitiva descrita na secção EB da linha, à qual está relacionada especificamente à ‘ciência dialética’ (διαλέγεσθαι ἐπιστήμης).

faculdades cognitivas (i.e., epistemologia) da alma humana, capazes de apreendê-las, a saber: de um ponto de vista, na mesma proporção em que a essência (οὐσία) está para as coisas mutável-sensíveis (γένεσις), a inteligência (νόησις) está para a opinião (δόξα) – portanto, numa correspondência sistemática entre ontologia (níveis de realidade) e epistemologia (graus de conhecimento). De outro ponto de vista, agora puramente epistemológico, na mesma proporção em que a inteligência está para a opinião, tanto a ciência (ἐπιστήμη) está para a crença (πίστις), quanto o raciocínio (διάνοια) está para a imaginação (εἰκασία).

Nesse sentido, não restam dúvidas de que a dialética, como ciência das Ideias e do Bem, está situada apenas na secção EB da linha, a última e mais elevada do segmento CB, relativo ao ‘conhecimento inteligível’ (νόησις). As secções AD e DC, relativas à ‘opinião’ (δόξα), parecem representar aquelas artes (τέχναι), descritas antes por Sócrates (533b3-6), cujas finalidades são as opiniões e gostos humanos, ou a produção e a composição, ou, ainda, o cuidado com produtos naturais e artificiais¹³². Já a secção CE, a primeira relativa ao conhecimento inteligível (CB), indubitavelmente representa as ciências de prelúdio à dialética, que compõem a formação do filósofo-governante, conforme descritas por Sócrates no Livro VII da *República* (521c1-531d8). Essas ciências de prelúdio, cujos modelos são as matemáticas e a geometria, contudo, diferem da dialética exatamente na medida em que, embora lidem com objetos inteligíveis – figuras, números e cálculos, que são puros objetos abstratos do raciocínio (διάνοια) – e apreendam ‘algo’ do ser (τοῦ ὄντος τι, 533b7), são incapazes de ter uma ‘visão real’ (ἰδεῖν, 533c1) sobre o próprio ser (i.e., da realidade em si mesma, em sua totalidade). Além disso, tais ciências se servem de hipóteses, as quais elas não são capazes de justificar em relação ao princípio que não admite hipótese, ou seja, o Bem, já que não podem alcançá-lo pelas próprias hipóteses (510b4-6); assim, segundo Sócrates, seus raciocínios permanecem eivados de incógnitas¹³³.

A dialética, ao contrário dessas ciências, procede por destruição de hipóteses, com vistas de alcançar o princípio do Bem, que não admite hipóteses (533a8-10; 533c7-d4).

¹³² Citamos, na íntegra, a passagem reconstruída, que apresenta uma fala de Sócrates:

Σ- [...] ἀλλ’ αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι τέχναι ἢ πρὸς δόξας ἀνθρώπων καὶ ἐπιθυμίας εἰσὶν ἢ πρὸς γενέσεις τε καὶ συνθέσεις, ἢ πρὸς θεραπείαν τῶν φυομένων τε καὶ συντιθεμένων ἅπασαι τετράφαται.
(*República*, 533b3-6)

¹³³ Citamos a passagem reconstruída:

Σ- [...] αἱ δὲ λοιπαί, ἄς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτη ἐπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὑπάρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσει χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἕως, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν. ᾧ γὰρ ἀρχὴ μὲν ὃ μὴ οἶδε, τελευτὴ δὲ καὶ τὰ μεταξὺ ἐξ οὗ μὴ οἶδεν συμπλέκται, τίς μηχανὴ τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν ποτὲ ἐπιστήμην γενέσθαι;
Γ- Οὐδεμία, ἢ δ’ ὅς. (*República*, 533b7-c6)

Isso significa que a dialética não toma os objetos da secção DC (a última do segmento do sensível) como hipóteses (imagens) de seus raciocínios, como fazem as matemáticas e a geometria (510b4-511a8), mas constitui-se no “[...] método, que tenta, em todos os casos, apreender por processo científico relativo a cada objecto, a essência de cada um” (533b2-3)¹³⁴. Ou seja, a dialética é a ciência que busca a Ideia, que procura apreendê-la como ‘o que é’ (a essência, ὃ ἔστιν), relativamente a ‘cada grupo de coisas sensíveis’¹³⁵ dela participantes. Assim, conclui Sócrates, o dialético é aquele cujo discurso apreende a essência de cada coisa¹³⁶, que é capaz de definir com palavras a Ideia do Bem, distinguindo-a das outras e dando provas dela segundo sua essência, e não segundo ‘opiniões’ (i.e., segundo imagens e aparências sensíveis)¹³⁷.

Apesar dessa descrição positiva e bastante detalhada da ciência dialética, sobretudo no que diz respeito ao seu objeto de investigação, Sócrates nega a Gláucon a possibilidade de fazer uma descrição minuciosa dos procedimentos metodológicos que permitem o dialético alcançar o conhecimento do Bem e das Ideias. Sócrates argumenta que, ao fazer tal exposição detalhada dos métodos e procedimentos da dialética, já não estariam lidando com uma ‘imagem’ (εἰκόνα) do Bem, mas com o verdadeiro Bem; nesse

¹³⁴ Citamos, abaixo, toda a frase de Sócrates:

Σ- Τόδε γοῦν, ἦν δ' ἐγώ, οὐδεὶς ἡμῖν ἀμφισβητήσει λέγουσιν, ὡς αὐτοῦ γε ἐκάστου περί ὃ ἔστιν ἕκαστον ἄλλη τις ἐπιχειρεῖ μέθοδος ὁδῶ περι παντός λαμβάνειν. (*República*, 533b1-3)

¹³⁵ [...] ὡς αὐτοῦ γε ἐκάστου [...]. (*República*, 533b2). Podemos rever, aqui, nas entrelinhas da argumentação de Sócrates, a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ (τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν) presente na relação entre Ideia e coisas sensíveis, sendo a primeira ‘essência’ (ὃ ἔστιν, οὐσία) das segundas. Nesse sentido, a dialética é a ciência que descortina a unidade da essência (Ideia) na pluralidade das coisas sensíveis.

¹³⁶ O argumento de Sócrates, nessa passagem do texto, é de que o dialético é capaz de, pelo seu discurso, apreender a essência (i.e., a Ideia) de cada coisa, ao passo que aquele que não é capaz de fazê-lo também não pode ser considerado dialético, ao mesmo tempo que não pode compreender as próprias coisas, já que não alcança o conhecimento de sua essência. Abaixo, citamos todo o texto:

Σ- Ἡ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχη λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περι τούτου οὐ φήσεις ἔχειν; (*República*, 534b3-6)

¹³⁷ Citamos toda a passagem da *República* (534b8-d1) referida nesse passo de nosso texto:

“S – Ora não é também da mesma maneira relativamente ao bem? Quem não for capaz de definir com palavras a ideia do bem, separando-a de todas as outras, [c] e, como se estivesse numa batalha, exaurindo todas as refutações, esforçando-se por dar provas, não através do que parece, mas do que é, avançar através de todas estas objeções com um raciocínio infalível – não dirás que uma pessoa nestas condições não conhece o bem em si, nem qualquer outro bem, mas, se acaso toma contacto com alguma imagem, é pela opinião, e não pela ciência que agarra nela, e que a sua vida actual a passa a sonhar e a dormir, pois, antes de despertar dela aqui, primeiro [d] descera ao Hades para lá cair num sono completo?”

Abaixo, segue o mesmo texto em grego:

Σ- Οὐκοῦν καὶ περι τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως· ὃς ἂν μὴ ἔχη διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, καὶ ὡσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πάσι τούτοις ἀπῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύεται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέεν, ἀλλ' εἴ πη εἰδῶλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ, οὐκ ἐπιστήμῃ ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν νῦν βίον ὄνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, πρὶν ἐνθάδ' ἐξεγρέσθαι, εἰς Ἄιδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθεῖν; (*República*, 534b8-d1)

caso, Gláucon já não poderia acompanhá-lo (532d2-533a6). Assim, as descrições de Sócrates sobre o método da dialética, isto é, as possibilidades reais de apreender as Ideias e o Bem em si, se resumem à afirmação vaga – poderíamos dizer, até mesmo, ‘obscura’ – de que tal apreensão se dá pelo uso discursivo da inteligência.

Sob o ponto de vista do motivo literário do texto da *República*, a negativa de Sócrates se explica pelo fato de eles estarem tratando de ‘imagens’ acerca do Bem e da dialética – ou seja, das imagens do ‘Sol comparado ao Bem’, da ‘linha dividida’ e da ‘caverna’ – e pela incapacidade filosófica de Gláucon, nesse momento, de ascender à própria dialética. Contudo, filosoficamente a negativa de Sócrates deixa a desejar e lança dúvidas sobre a característica discursiva de inteligibilidade da dialética. Nesse sentido, a dúvida abre espaço para cogitarmos a dialética, enquanto ciência das Ideias e do Bem, como uma espécie de ‘intuição intelectual’; isso seria, sobretudo, uma negação da própria característica discursiva da dialética como procedimento metodológico que leva ao conhecimento das Ideias e do Bem. Contra essa suspeita, por ora, só temos a afirmação de Sócrates de que o dialético é capaz de descrever em palavras as Ideias e o próprio Bem (534b3-d1). Isso, porém, não é suficiente para garantir que o conhecimento das Ideias e do Bem se dê na linguagem, pelo uso discursivo da inteligência.

No que segue, em nossa próxima seção do presente trabalho, abordaremos a última das três imagens expostas nos Livros VI e VII da *República* (i.e., o ‘Sol comparado ao Bem’, a ‘linha dividida’ e a ‘caverna’), a saber, a ‘imagem da caverna’ (514a1-518b5). Essa nada mais é do que uma ‘representação plástica’ da dialética platônica – entendendo-se ‘dialética’ tanto no sentido de uma ontologia (a teoria das Ideias) quanto de uma epistemologia (como é possível o conhecimento da realidade em seus diferentes graus) – presente na *República*. A novidade da imagem da caverna, em relação às duas anteriores (i.e., do Sol comparado ao Bem e da linha dividida), é que essa se apresenta vinculada a questões práticas, ou seja, à política, à educação e à ética. Nesse sentido, a dialética platônica (i.e., sua ontologia e epistemologia das Ideias) configura-se no fundamento teórico e metafísico de sua ‘filosofia prática’ (i.e., ética, política e educação).

§ 6 – Excurso: a dialética das Ideias representada na imagem da caverna na *República*

A dialética, como ciência (ἐπιστήμη) do Bem e das Ideias, isto é, dos princípios de toda a realidade, está encenada na conhecida ‘imagem da caverna’, que abre o Livro VII da *República* (514a1-518b5). Essa imagem, da qual se dispensa uma reconstrução detalhada, haja vista o amplo conhecimento da mesma em meios filosóficos acadêmicos, parece ter o objetivo de estabelecer um vínculo sistemático, de fundamentação, como veremos a seguir, entre a tese política do filósofo governante, exposta no Livro V (473c11-e5), bem como em relação a aspectos éticos e educacionais que estão em pauta em todo o diálogo da *República*, e a metafísica platônica, ou seja, a teoria dialética (i.e., a ontologia e a epistemologia das Ideias) que analisamos até então.

A imagem da caverna pressupõe e incorpora as imagens anteriormente expostas no Livro VI, a saber, o ‘Sol comparado ao Bem’ e a ‘linha dividida’. Portanto, a presença da distinção entre sensível e inteligível, já estabelecida naquelas imagens anteriores, especialmente na primeira (do Sol comparado ao Bem), é facilmente perceptível na imagem da caverna: o interior da gruta corresponde ao mundo visível, “[...] dos fenômenos, captado pelos olhos [...]” (517b1-2)¹³⁸, ao passo que o mundo externo superior corresponde ao ‘âmbito do inteligível’ (νοητὸν τόπον, 508c1; 517b5). Assim, a fogueira que existe dentro da caverna, iluminando-a precariamente, é uma imagem do próprio Sol, que ilumina o mundo externo; o Sol, por sua vez, no mundo externo, é uma imagem do Bem no âmbito do inteligível. Novamente, Platão estabelece uma simétrica analogia entre os dois âmbitos (i.e., do sensível e do inteligível), a saber: de um lado, o fogo (πυρὸς, 514b2) ilumina os objetos (σκεύη, 514c1) do interior da caverna, permitindo a projeção de suas sombras (σκιάς, 515a7) na parede do fundo, bem como a visão das próprias sombras e dos objetos; de outro lado, o Sol (ἡλίου, 515e8) ilumina os objetos verdadeiros (τῶν ἀληθῶν, 516a3) – em comparação às estatuetas e sombras existentes no interior da caverna – exteriores à caverna, e possibilita a projeção de sombras (τὰς σκιάς, 516a6) e de imagens refletidas (τὰ εἶδωλα, 516a7) dos mesmos, assim como nossa visão deles.

Que o Sol, como princípio de iluminação do mundo externo, superior, e de gênese de tudo o que há, inclusive no interior da caverna, a começar pela fogueira que a ilumina, é

¹³⁸ [...] τὴν μὲν δι’ ὄψεως φαινομένην [...]. (*República*, 517b1-2)

identificado com o Bem, fica explícito no discurso de Sócrates, citado abaixo, ao sintetizar toda a imagem:

Meu caro Gláucou, este quadro – prossegui eu – deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos [b] à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos [c] a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública. (*República*, 517a8-c5)¹³⁹

Nessa passagem fica explícita a presença da imagem do Sol comparado ao Bem, exposta anteriormente no Livro VI da *República* (506d6-509b10), e, agora, retomada na imagem da caverna. Além da distinção entre visível-sensível e inteligível, correspondentes ao interior e exterior da caverna, respectivamente, chama atenção, aqui, o Sol identificado com o Bem. Sócrates afirma que este último, o Bem, só é visível, a muito custo, ‘no limite do cognoscível’¹⁴⁰. Essa referência quanto ao estatuto ontológico e epistemológico do Bem parece uma clara indicação para a imagem da linha dividida, cujas relações com a imagem da caverna analisaremos a seguir.

Antes disso, contudo, não deve passar despercebida, ainda no contexto das relações entre as imagens do Sol comparado ao Bem e da caverna, a menção de Sócrates ao Bem como princípio de gênese, tanto da luz do mundo visível, quanto da verdade (ἀλήθειαν) e da inteligência (νοῦν) do inteligível. Ora, se o Sol – que na imagem da caverna é representado pelo fogo que há no interior da gruta – é o princípio de geração do mundo visível-sensível, como já vimos antes no Livro VI (509b2-4), e o Bem é a causa que gera o Sol (nesse sentido, lembremos que o Sol é filho do Bem – cf. *República*, 507a3), então se conclui que o Bem seja o primeiro princípio de toda a realidade, sensível e inteligível. Portanto, em síntese, Sócrates reafirma o Bem como um princípio ontológico e epistemológico do inteligível, já que o considera causa da verdade – que, nesse contexto,

¹³⁹ Σ- Ταύτην τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, τὴν εἰκόνα, ᾧ φίλε Γλαύκων, προσαπτέον ἅπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις, τὴν μὲν δι' ὄψεως φαινομένην ἕδραν τῆ τοῦ δεσμοτηρίου οἰκῆσει ἀφομοιοῦντα, τὸ δὲ τοῦ πυρός ἐν αὐτῇ φῶς τῆ τοῦ ἡλίου δυνάμει· τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θεῶν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἀνοδοῦν τιθεὶς οὐχ ἀμαρτήσῃ τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος, ἐπειδὴ ταύτης ἐπιθυμοῦμαι ἀκοῦειν. θεὸς δὲ ποῦ οἶδεν εἰ ἀληθῆς οὐσα τυγχάνει. τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὁφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τοῦτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ. (*República*, 517a8-c5)

¹⁴⁰ [...] ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι [...]. (*República*, 517b8-c1)

equivale à realidade, à sua forma de ser, à sua essência (509b6-10) – e da inteligibilidade dos objetos inteligíveis, isto é, as Ideias.

Também não deve passar despercebida, ainda nessa mesma passagem citada, a menção de Sócrates ao Bem como causa (αἰτία) de tudo que há de justo e belo (517c2), bem como a necessidade de contemplação do Bem para “[...] se ser sensato na vida particular e pública” (517c5)¹⁴¹. Ora, é indiscutível, aqui, a fundamentação ‘metafísica’ – através da ontologia e da epistemologia das Ideias – da ética e da política, que está encenada em toda a imagem da caverna, e que aparece de forma tão explícita nessas passagens citadas do texto. Nesse sentido, o que justifica o governo dos filósofos é o fato de que esses, diferentemente dos políticos convencionais e da multidão em geral, conhecem o Bem, como um princípio ontológico e epistemológico de toda a realidade. Mais do que isso, agora, fica patente que o Bem, além de ser um princípio ontológico e epistemológico, também é um ‘princípio ético’. Platão, diferentemente dos sofistas em geral, não fundamenta a ética e a política na convenção (νόμος), mas na sua metafísica (i.e., na sua ontologia e epistemologia das Ideias), na qual o primeiro princípio de toda a realidade é simplesmente descrito pelo Bem (ἀγαθόν). Dessa forma, esse também é um traço de ‘sistematicidade’ da filosofia platônica (i.e., dessa que é exposta na *República*), entendida como um ‘sistema dialético’, a saber: o mesmo princípio de toda a realidade é também o princípio ético para a ação humana. Não é casual, pois, que o princípio de toda a realidade e de todo o conhecimento seja descrito em um conceito (i.e., um ‘termo’) que, num primeiro momento, parece nos remeter a um contexto argumentativo ético-moral, a saber, o Bem. Portanto, dito de outra forma, a própria forma lingüística do conceito (termo) que descreve o primeiro princípio – o Bem – também aponta para sua dimensão ética e moral (ao mesmo tempo, no contexto da filosofia platônica, ‘política’).

Podemos compreender, agora, sob o ponto de vista ético e político, o que são as sombras (σκιάς) projetadas na parede do fundo da caverna, acerca das quais os prisioneiros estão em disputa, a saber: são ‘imagens sombrias’ de justiça, de bom e belo para a cidade, enfim de todos os valores éticos, morais e políticos, disputados por políticos, sofistas, retóricos, oradores e homens comuns em geral. Nesse sentido, o fundo da caverna descreve, na filosofia de Platão (que se revela ser um ‘antidemocrata’, especialmente na *República*), as disputas democráticas da cidade (πόλις), em que as noções de justiça e de bem não são decididas a partir do conhecimento do verdadeiro Bem, que ilumina a Ideia de

¹⁴¹ [...] μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ. (*República*, 517c5)

justiça, mas de puras opiniões (δόξα)¹⁴². A mesma distância das sombras projetadas na parede da caverna em relação ao Sol, que ilumina o mundo externo e superior à própria caverna, verifica-se, analogamente, entre as opiniões políticas em geral, que estão em disputa na cidade, e o verdadeiro Bem, como princípio ético (sem deixar de ser ontológico e epistemológico), que ilumina e dá a conhecer a Ideia de justiça; é à luz desta última que o governante-filósofo construirá a justiça na cidade ideal, planejada ao longo de todo o diálogo narrado na *República*.

Voltemo-nos, por fim, à representação da própria dialética, como ciência das Ideias e do Bem, na imagem da caverna. Já vimos, acima, que o mundo externo e superior à caverna representa o âmbito do inteligível (517b5). Contudo, tal como já verificamos na imagem da linha dividida, a ciência dialética (διαλέγεσθαι ἐπιστήμης) não corresponde a todo o segmento do inteligível, mas apenas ao seu aspecto mais elevado, descrito na linha pela secção EB (511b3-c2), a saber, o conhecimento das Ideias e do Bem. Nesse sentido, a comparação entre essas duas imagens (i.e., da linha e da caverna) pode nos auxiliar na visualização do lugar da ciência dialética na imagem da caverna, bem como na compreensão da própria noção de dialética na *República* de Platão.

¹⁴² Deparamo-nos, aqui, talvez, na descrição das disputas entre os prisioneiros da caverna acerca das sombras (σκιάς) dos objetos (σκεύη) que são transportados as suas costas, com um eco de como Platão provavelmente percebeu a conturbada e instável democracia ateniense após a Guerra do Peloponeso – embora essa ‘sugestão’ de interpretação seja altamente ‘especulativa’, e apenas desse modo deva ser lida. Da mesma forma, o desfecho da imagem da caverna – que encena a volta do prisioneiro liberto, o qual conhecera o mundo exterior e contemplara a Sol, e, portanto, não é outro senão o próprio filósofo, que tem a missão política e pedagógica de libertar os demais prisioneiros, mas que acaba sendo morto por eles – pode ser lido (o quê, aliás, é bastante comum entre intérpretes de Platão) como uma metáfora do processo e da condenação de Sócrates pela democracia ateniense em 399 a.C. Por outro lado, apesar dessa possível relação entre a história política de Atenas da primeira metade do século IV a.C. e a exposição platônica na imagem da caverna, isto é, de como Platão pode ter visto a conturbada democracia ateniense nessa época, as críticas do nosso Filósofo à democracia são fatais à própria concepção conceitual de um sistema democrático. Tal se deve, ainda no contexto das três imagens que analisamos (i.e., do Sol comparado ao Bem, da linha dividida e da caverna), à radical separação platônica entre opinião (δόξα) e saber verdadeiro (ἐπιστήμη), sendo este último relativo exclusivamente às Ideias e ao Bem, como princípios da realidade. Para Platão, uma cidade democrática está entregue à disputa de opiniões, que são sombras de justiça e de bem, como ocorre com os prisioneiros do fundo da caverna; ao contrário, nosso Filósofo propõe, na *República*, uma nova ordem para a cidade, na qual o governante-filósofo conhece o verdadeiro Bem (τὸ ἀγαθόν), que é princípio da realidade, do conhecimento verdadeiro e da ação ético-política humana. É neste saber (acerca do Bem e das demais Ideias), específico do filósofo, que radica sua capacidade de governar a cidade e construir nela a justiça, tão mais próxima da Ideia da justiça (i.e., a verdadeira justiça, e não uma pálida sombra dela) e do próprio Bem quanto for possível. Em síntese, a crítica platônica atinge fatalmente o próprio conceito de democracia, e não apenas as contingências da democracia ateniense dos séculos V e IV a.C. (sobre as críticas platônicas à democracia, bem como as relações polêmicas entre filosofia e política no contexto do pensamento do nosso Filósofo, ver: ARENDT, Hannah. *Filosofia e política*. In: *A dignidade da política*. Tradução de H. Martins, F. Coelho, A. Abranches et al. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 91-115).

Antes, vejamos uma passagem do Livro VII da *República*, que lança luzes sobre a comparação entre as imagens da linha e da caverna, assim como aponta para o lugar da própria ciência dialética. Esta passagem está situada após a exposição do currículo de estudos do filósofo (521c1-531d8), quando Sócrates retoma as três imagens expostas antes – do sol comparado ao bem, da linha dividida e da caverna – a fim de esclarecer Gláucon sobre a ciência dialética como ponto mais elevado dos estudos filosóficos e como matéria por excelência da filosofia. Vejamos o texto:

Sócrates – Ora não é mesmo essa ária, ó Gláucon, que executa [532a] a dialética? Apesar de ser do domínio do inteligível, a faculdade de ver é capaz de a imitar, essa faculdade que nós dissemos que se exercitava já a olhar para os seres vivos, para os astros, e, finalmente, para o próprio Sol. Da mesma maneira, quando alguém tenta, por meio da dialética, sem se servir dos sentidos e só pela razão, alcançar a essência de cada coisa, e não desiste antes de ter apreendido só pela inteligência a essência do bem, [b] chega aos limites do inteligível, tal como aquele chega então aos do visível.

Gláucon – Absolutamente.

S – Ora pois! Não chamas a este processo dialético?

G – Sem dúvida.

S – A libertação das algemas e o voltar-se das sombras para as figurinhas e para a luz e a ascensão da caverna para o Sol, uma vez lá chegados, a incapacidade que ainda têm de olhar para os animais e plantas e para a luz do Sol, mas, por outro lado, o poder contemplar reflexos [c] divinos na água e sombras, de coisas reais, e não, como anteriormente, sombras de imagens lançadas por uma luz que é, ela mesmo, apenas uma imagem, comparada com o Sol – são esses os efeitos produzidos por todo este estudo das ciências que analisámos; elevam a parte mais nobre da alma à contemplação da visão do mais excelente dos seres, tal como há pouco a parte mais clarividente do corpo se elevava à contemplação do [d] objecto mais brilhante na região do corpóreo e do visível. (*República*, 532a1-d1)¹⁴³

Toda essa passagem sintetiza os principais aspectos relativos ao currículo de estudos do filósofo, em seu processo pedagógico, no contexto da imagem da caverna. Mas, é importante ressaltar, a primeira intervenção (fala) de Sócrates (532a1-b2), nessa mesma passagem, concentra-se exclusivamente na descrição da dialética como ‘ciência do

¹⁴³ Σ- Οὐκοῦν, εἶπον, ὦ Γλαῦκων, οὗτος ἤδη αὐτός ἐστιν ὁ νόμος ὃν τὸ διαλέγεσθαι περαίνει; ὃν καὶ ὄντα νοητὸν μιμοῖτ' ἂν ἢ τῆς ὄψεως δύνανται, ἢν ἐλέγομεν πρὸς αὐτὰ ἤδη τὰ ζῶα ἐπιχειρεῖν ἀποβλέπειν καὶ πρὸς αὐτὰ <τὰ> ἄστρα τε καὶ τελευταῖον δὴ πρὸς αὐτὸν τὸν ἥλιον. οὕτω καὶ ὅταν τις τῶ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῆ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἐστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῆ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἐστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῶ γίγνεται τῶ τοῦ νοητοῦ τέλει, ὡσπερ ἐκεῖνος τότε ἐπὶ τῶ τοῦ ὄρατοῦ.

Γ- Παντάπασιν μὲν οὖν, ἔφη.

Σ- Τί οὖν; οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς;

Γ- Τί μήν;

Σ- Ἡ δέ γε, ἦν δ' ἐγώ, λύσις τε ἀπὸ τῶν δεσμῶν καὶ μεταστροφή ἀπὸ τῶν σκιῶν ἐπὶ τὰ εἶδωλα καὶ τὸ φῶς καὶ ἐκ τοῦ καταγείου εἰς τὸν ἥλιον ἐπάνοδος, καὶ ἐκεῖ πρὸς μὲν τὰ ζῶα τε καὶ φυτὰ καὶ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ἔτι ἀδυναμία βλέπειν, πρὸς δὲ τὰ ἐν ὕδασι φαιντάσματα θεῖα καὶ σκιάς τῶν ὄντων, ἀλλ' οὐκ εἰδώλων σκιάς δι' ἑτέρου τοιοῦτου φωτός ὡς πρὸς ἥλιον κρίνεται ἀποσκιαζομένης - πᾶσα αὕτη ἢ πραγματεία τῶν τεχνῶν ἃς διήλθομεν ταύτην ἔχει τὴν δύνανται καὶ ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι θείαν, ὡσπερ τότε τοῦ σαφεστάτου ἐν σώματι πρὸς τὴν τοῦ φανοτάτου ἐν τῶ σωματοειδῆ τε καὶ ὄρατῶ τόπῳ. (*República*, 532a1-d1)

inteligível’, em seu aspecto mais elevado (i.e., das Ideias e do Bem), contextualizando-a na imagem da caverna.

Nesse sentido, Sócrates, na passagem acima citada, inicia retomando o paralelo entre a inteligência (532b1) e o poder da visão (532a3), paralelo este que já fora feito e amplamente desenvolvido na imagem do Sol comparado ao Bem (506d6-509b10). Assim, a visão do mundo exterior à caverna é a própria inteligência da alma humana – evidentemente, no contexto da imagem, representada pelo prisioneiro-filósofo que fora liberto – que está a apreender os objetos inteligíveis. Na seqüência do argumento, então, Sócrates, em analogia, enumera os objetos visionados pela inteligência, em seu uso dialético, no mundo externo à caverna: seres vivos (ζῶα), astros (ἄστρα) e, finalmente, o Sol (ἥλιον). Este último, o Sol, como já afirmamos antes, indiscutivelmente é uma imagem representativa do Bem. Quanto aos seres vivos e aos astros, ambos iluminados pela luz do Sol, não restam dúvidas de que representam as Ideias, iluminadas pelo Bem.

Que essa descrição de objetos (seres vivos, astros e Sol), avistados pelo prisioneiro-filósofo, em sua última etapa no processo de ascensão ao mundo exterior à caverna, corresponde à apreensão do aspecto mais elevado do inteligível, isto é, à secção EB da linha dividida, e, portanto, ao emprego dialético da inteligência, fica evidenciado na seqüência do argumento de Sócrates, ainda em sua primeira intervenção na passagem citada acima, no qual ele, agora, aborda a dialética sem fazer uso direto de imagens. Sócrates afirma, então, que a dialética consiste na tentativa de alcançar, sem auxílio dos sentidos, mas apenas através do λόγος¹⁴⁴, o ‘ser em si’ (ὄν ἑστίν), ou essência, de cada coisa (532a7), e, finalmente, pelo emprego puro da inteligência, apreender o ‘ser em si’ do Bem (532b1). Uma vez alcançado o Bem pela inteligência, o filósofo-dialético atinge os limites do inteligível, assim como o prisioneiro liberto da caverna, ao visionar, finalmente, o Sol, alcançara os limites do visível (532b2).

Na seqüência do texto, Sócrates afirma que todo o processo, descrito na imagem da caverna, anterior à contemplação da parte mais elevada do mundo superior (i.e., aquela

¹⁴⁴ [...] διὰ τοῦ λόγου [...] (*República*, 532a6-7). Maria H. da Rocha Pereira (1996, p. 347) traduziu a expressão διὰ τοῦ λόγου, nessa passagem (532a6-7), por “pela razão”. Franco Sartori (1997, p. 495) também traduziu a mesma expressão, para a língua italiana, por “con la ragione”. Por fim, também Émile Chambry (1949, p. 172) traduziu a mesma expressão, na língua francesa, por “de la raison”. De nossa parte, não discordamos da tradução de λόγος por ‘razão’, mas preferimos manter a palavra grega (i.e., λόγος), ao comentarmos essa passagem específica da *República*, a fim de preservar as múltiplas significações da mesma, que não são preservados pela palavra latina ‘razão’ (*ratio*), entre as quais queremos destacar as significações relacionadas à linguagem e à dimensão lingüística do uso do pensamento.

que acabamos de analisar, ou seja, dos seres vivos, dos astros e do Sol), – desde a libertação do prisioneiro de suas algemas, passando pela visão dos objetos (τὰ εἶδωλα, 532b7), dos quais ele passara a vida contemplando apenas sombras (σκιῶν), e do fogo (φῶς) no interior da gruta, até a visão de imagens refletidas nas águas (φαντάσματα, 532c1) e de sombras (σκιᾶς) de seres reais (τῶν ὄντων, 532c2) no mundo externo à caverna – descreve o próprio processo educacional do filósofo, ao aprender as ciências¹⁴⁵ que servem de prelúdio ao estudo da dialética. A função de tais estudos, propedêuticos à dialética, é de auxiliar no processo de elevação da alma do filósofo, desde o sensível até aos limites do inteligível, isto é, o Bem.

Assim, para fins de comparação entre as imagens da ‘linha dividida’ e da ‘caverna’, toda essa passagem citada do Livro VII (532a1-d1), que acabamos de analisar, nos leva às seguintes conclusões: primeiramente, no interior da caverna, as ‘sombras’ (σκιᾶς) projetadas na parede do fundo da mesma correspondem às ‘imagens’ (εἰκόνες) da secção AD da linha dividida; já os ‘objetos’ (σκεύη, 514c1; εἶδωλα, 532b7), transportados por detrás do muro que está às costas dos prisioneiros, dos quais eles enxergam apenas sombras, correspondem aos ‘objetos’ ou ‘coisas sensíveis’ (ζῶα, φυτευτὸν, σκευαστόν) da secção DC da linha. Em segundo lugar, no exterior da caverna, as ‘imagens’ refletidas nas águas (φαντάσματα, 532c1) e as ‘sombras’ (σκιᾶς) dos objetos reais (τῶν ὄντων, 532c2) correspondem às ‘hipóteses’ (ὑποθέσεων), relacionadas às matemáticas e à geometria, da secção CE da linha; já os próprios ‘objetos reais’ (ζῶα, 532a3; τῶν ὄντων, 532c2), os ‘astros’ (ἄστρα) e o ‘Sol’ (ὁ ἥλιος) correspondem aos ‘objetos inteligíveis’ da última secção da linha (EB), isto é, às ‘Ideias’ (ιδέαι, εἶδη) e ao próprio ‘Bem’ (τὸ ἀγαθόν), como um princípio ontológico e epistemológico – e sob esse último aspecto, isto é, de seu conhecimento, que não admite hipótese – de toda a realidade.

Fica claro, portanto, que, de um lado, as sombras (σκιᾶς), projetadas na parede do fundo da caverna, estão para os objetos transportados (σκεύη, εἶδωλα) na mesma relação que as imagens (εἰκόνες), da secção AD da linha, estão para os seres vivos e coisas sensíveis em geral (ζῶα, σκευαστόν), da secção DC. Tal fica evidente na medida em que as próprias sombras são ‘imagens’ dos objetos transportados, tal como os objetos da secção

¹⁴⁵ As ciências descritas ao longo do Livro VII da *República* (521c1-531d8), como estudos propedêuticos à dialética, são as seguintes: ‘cálculo’ ou ‘aritmética’ (525a9-10); ‘geometria’ (526c10-11); uma ciência do gênero da geometria, que Maria H. da Rocha Pereira (1996, p. 340, nota 11) identifica com a ‘estereometria’ (528a6-b3); e, finalmente, a ‘astronomia’ (528e3), embora Sócrates apresente restrições à forma como essa é praticada pelos astrônomos em geral.

AD são imagens dos objetos da secção DC. Nesse sentido, a dinâmica ‘imagem-objeto real’ se faz imprescindível para a compreensão da ontologia platônica exposta nas imagens da linha dividida e da caverna. Tanto o primeiro segmento (AC) da linha quanto o interior da caverna representam o ‘âmbito do visível-sensível’, já apresentado na imagem do Sol comparado ao Bem, ainda no Livro VI da *República*. Portanto, conforme esta última imagem (i.e., do Sol comparado ao Bem), o ‘fogo’ (φῶς) que ilumina o interior da caverna é uma representação do próprio Sol, que ilumina o mundo visível-sensível.

Da mesma forma, de outro lado, no exterior da caverna, os reflexos e sombras (φαντάσματα, σκιάς) estão para as coisas reais e astros (ὄντων, ἄστρα) na mesma relação que as hipóteses (ὑποθέσεων) matemáticas, da secção CE, estão para as Ideias (ιδέαι, εἶδη), da secção EB da linha. Também, aqui, a dinâmica ‘imagens-objetos reais’ se faz presente, tanto na relação entre reflexos-sombras e objetos reais, no exterior da caverna, quanto entre hipóteses matemáticas e Ideias, no segmento CB da linha dividida. Fica evidenciado, além disso, que o exterior da caverna e o segmento CB da linha são representações do ‘âmbito do inteligível’. Por fim, como já afirmamos antes, o Sol, no exterior da caverna, é uma representação do Bem, como o princípio de ‘iluminação’ (o que é uma metáfora epistemológica, ou seja, para o conhecimento) e de ‘gênese’ (o que é uma metáfora ontológica, isto é, para a própria realidade) dos objetos inteligíveis, a saber, as próprias Ideias. Mas, se o Bem é princípio de gênese das Ideias, que, por sua vez, são causas das coisas sensíveis, então se deduz, por necessária decorrência, que o Bem seja o princípio último de toda a realidade possível, em seus diferentes graus (i.e., aqueles representados tanto na ‘imagem da linha dividida’ quanto na ‘imagem da caverna’), a saber, no ‘âmbito do inteligível’ e no ‘âmbito do sensível’.

No que diz respeito à epistemologia representada na linha dividida, ela também parece aplicável aos objetos descritos na imagem da caverna, embora Sócrates, no diálogo, não explore detidamente as questões epistemológicas implicadas nessa última imagem. Sócrates apenas se detém na análise da dialética, como vimos na passagem citada acima (531a1-b2), associando-a à visão dos objetos reais, dos astros e do Sol, no exterior da caverna. Além disso, Sócrates menciona tanto o voltar-se das sombras para os objetos transportados e para o fogo, no interior da caverna, quanto, depois, já no exterior da caverna, a visão de reflexos e sombras de objetos reais, como sendo as ciências que precedem a dialética. Tudo isso aponta para o aspecto fortemente pedagógico (mas que,

como podemos ver, está apoiado em um fundamento epistemológico) da imagem da caverna, em especial na descrição da formação do filósofo-governante.

Assim, sob o ponto de vista epistemológico, ficam subentendidas as seguintes relações entre as imagens da linha e da caverna: as sombras (σκιάς), na parede da caverna, são objetos de imaginação (εἰκασία), tal como as imagens (εἰκόνες) da secção AD da linha. As estatuetas transportadas (σκεύη, εἶδωλα), no interior da caverna, são objetos de crença (πίστις), assim como os objetos (ζῶα, σκευαστόν) da secção DC da linha. Assim, dos objetos existentes no interior da caverna, tal como de todo o primeiro segmento (AC) da linha, só se pode ter ‘opinião’ (δόξα). Já no exterior da caverna, os reflexos (φαντάσματα) e sombras (σκιάς) dos objetos reais são apreendidos pelo raciocínio (διάνοια), tal como as hipóteses (ὑποθέσεων) matemáticas e geométricas da secção CE da linha. Por fim, os próprios objetos reais (τῶν ὄντων), os astros (ἄστρα) e o Sol (τὸ ἥλιος), tal como as Ideias (ιδέαι, εἶδη) e o Bem (τὸ ἀγαθόν), situados na secção EB da linha, são alcançados pela inteligência (νόησις). Portanto, de todos os objetos do exterior da caverna, bem como do segmento CB da linha, se pode ter ‘conhecimento inteligível’ (νόησις) – correspondente às matemáticas, à geometria (secção CE) e à dialética (secção EB).

Fica suficientemente claro, portanto, que a ‘dialética’, enquanto a ciência das Ideias e do Bem, localiza-se apenas na última secção da linha (EB), bem como só é alcançada no estágio final e mais elevado do processo pedagógico do filósofo-governante, a saber, quando este, a muito custo, visiona objetos reais (as Ideias) e o próprio Sol (o Bem). Este é o sentido específico e literal da ‘dialética’ (διαλέγεσθαι ἐπιστήμης) na *República*. Em sentido amplo, contudo, a própria filosofia platônica como um todo, tal como exposta nesta obra, pode ser considerada um ‘sistema dialético’, exatamente na medida em que postula um único princípio para o conhecimento (epistemológico), para a realidade (ontológico) e para a ação humana (ético-político), a saber, o Bem.

Assim, trazer à evidência a teoria platônica das Ideias como objeto da ‘dialética’, exposta nos Livros VI e VII da *República*, é o resultado mais expressivo – especialmente para o escopo da primeira parte do nosso trabalho, isto é, de reconstruir e analisar a construção da teoria das Ideias, desde seus princípios teóricos fundamentais, nos diálogos intermediários – que alcançamos a partir da reconstrução, análise e cruzamento dessas três grandes imagens, a saber, do ‘Sol comparado ao Bem’, da ‘linha dividida’ e da ‘caverna’ (as quais são, talvez, as mais conhecidas passagens de toda a filosofia constante nos diálogos de Platão).

§ 7 – Breve conclusão: A versão *standard* da teoria das Ideias e seus princípios teóricos fundamentais

A teoria platônica das Ideias, tal como a encontramos nos diálogos intermediários, dos quais, sob esse ponto de vista (i.e., da construção da própria teoria das Ideias), o *Fédon* e a *República* são os mais expressivos, só pode ser bem compreendida como resposta a um problema filosófico específico, a saber, a busca de uma explicação de toda a ‘realidade que é’ (i.e., daquilo que ‘é realmente real’ – οὐσία ὄντως οὐσα - *Fedro*, 247c7) – esse, talvez, seja o primeiro e maior problema filosófico, de ordem teórico-especulativa, com o qual ainda lidamos e para o qual não temos respostas definitivas. Nesse sentido, afirmamos que a teoria das Ideias se constitui como *explicatio mundi*. Ora, é na tentativa de explicar toda a realidade que Sócrates, no *Fédon*, ao relatar a sua “segunda navegação” (δεύτερον πλοῦν, 99d1), propõe as Ideias como causas (αἰτίας, 100b3) ontológicas da existência das coisas sensíveis particulares, sendo essas os objetos de nossa percepção sensível (ou ‘sensação’ – αἴσθησις).

Assim, como tentativa de explicação de toda a realidade, a teoria das Ideias se constitui, ao mesmo tempo, de uma ‘ontologia’ (i.e., uma teoria da realidade) e de uma ‘epistemologia’ (i.e., uma teoria do conhecimento). Ambas essas dimensões – ontologia e epistemologia – estão profundamente relacionadas e mutuamente imbricadas na teoria das Ideias, conforme podemos ver e constatar na imagem da ‘linha dividida’, exposta nos Livros VI e VII da *República* (509d6-511e4; 533e7-534a8), o que nos levou à conclusão de que há uma ‘relação sistemática’ entre elas. Tal constituição da teoria das Ideias (i.e., por uma ontologia e por uma epistemologia) se justifica na medida em que uma teoria da realidade, além de estabelecer os tipos ou níveis de realidade existentes, também precisa esclarecer como é possível o conhecimento, ou a simples percepção, destes mesmos níveis de realidade constatados. Dessa forma, a imagem da ‘linha dividida’, na *República*, é a melhor síntese da teoria das Ideias desenvolvida nos diálogos intermediários, na medida em que ela expõe, de forma sistemática, os diversos níveis de realidade estabelecidos pela teoria e suas respectivas formas de conhecimento.

Além de ser constituída de uma ontologia e de uma epistemologia, a teoria das Ideias também envolve uma ‘lógica’, constatada, em especial, nas relações entre realidade e linguagem. Ou seja, uma teoria da realidade, além de estabelecer os níveis de realidade existentes e explicar como eles podem ser conhecidos, também deve tratar de como os mesmos níveis de realidade podem ser expressos pela linguagem, ou, então, simplesmente,

das relações existentes entre linguagem e realidade. No caso da teoria platônica das Ideias, a postulação e descoberta das próprias Ideias (como causas universais e inteligíveis das coisas particulares sensíveis), bem como das ‘relações’ (de ‘participação’ - μέθεξις) entre essas (as Ideias) e as coisas sensíveis, se dá pela linguagem, a saber, especificamente pelo emprego de ‘nomes’ (ὀνόματα), os quais são comuns tanto às Ideias quanto às coisas sensíveis delas participantes – o que é chamado, nos próprios textos de Platão, de ‘homonímia’ (ὁμωνυμία). Ou seja, é pela linguagem – isto é, pela aplicação de nomes – que distinguimos grupos específicos de coisas sensíveis, os identificamos com as Ideias e constatamos as relações de participação entre ambos estes níveis de realidade (i.e., entre coisas sensíveis e Ideias, sendo as últimas causas ontológicas das primeiras).

Neste sentido, algumas passagens dos textos platônicos, citadas a seguir, extraídas do *Fédon* e da *República*, são, simplesmente, paradigmáticas e ilustrativas, na medida em que evidenciam as relações existentes entre linguagem – por meio da ‘nomeação’ – e realidade na teoria das Ideias, a saber, entre ‘nomes’, ‘Ideias’ e ‘coisas sensíveis’ (i.e., a ‘homonímia’). Nestas passagens fica evidente o papel determinante da linguagem na descoberta e postulação das Ideias, como ‘unidades universais’ que explicam uma determinada ‘multiplicidade de coisas sensíveis particulares’ delas (i.e., das Ideias) participantes. Vejamos os textos:

[Sócrates e seus companheiros concordam e admitem sobre ...] a existência real de [b] cada uma das idéias, e igualmente que os demais objetos, que delas participam, delas também recebem as suas denominações [...]. (*Fédon*, 102a11-b2)¹⁴⁶

Sócrates – Que há muitas coisas belas, e muitas coisas boas e outras da mesma espécie, que dizemos que existem e que distinguimos pela linguagem.

Gláucon – Dissemos, sim.

S – E que existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulámos como múltiplas, e, inversamente, postulámos que a cada uma corresponde uma ideia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência.

G – É isso.

S – E diremos ainda que aquelas são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as ideias são inteligíveis, mas não visíveis.

G – Absolutamente. (*República*, Livro VI, 507b2-11)¹⁴⁷

¹⁴⁶ Este texto citado aparece na intervenção (fala) de Fédon, narrador do diálogo homônimo, que, na íntegra, diz: “Se não me engano, depois de haverem concordado com ele nesse ponto e admitido a existência real de [b] cada uma das idéias, e igualmente que os demais objetos, que delas participam, delas também recebem as suas denominações, Sócrates perguntou o seguinte”. (102a10-b2)

Abaixo, segue o mesmo texto em grego:

Φαίδων- Ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι, ἐπεὶ αὐτῶ ταῦτα συνεχωρήθη, καὶ ὡμολογεῖτο εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τὰλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν, τὸ δὴ μετὰ ταῦτα ἡρώτα·
(*Fédon*, 102a10-b2)

¹⁴⁷ Σ- Πολλὰ καλά, ἦν δ’ ἐγὼ, καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναι φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ.

S – Queres então que comecemos o nosso exame a partir deste ponto, segundo o nosso método habitual? Efectivamente, estamos habituados a admitir uma certa ideia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que pomos o mesmo nome. Ou não estás a compreender?

G – Estou.

S – Vamos então escolher, mais uma vez, um desses muitos objectos, o que tu queiras. Por exemplo, este, [*b*] se te aprouver: há para aí muitas camas e mesas.

G – Pois não!

S – Mas as ideias que correspondem a esses artefactos são duas: uma para a cama, e outra para a mesa.

G – São. (*República*, Livro X, 596a5-b5)¹⁴⁸

Nestas mesmas passagens, citadas acima, além da presença incontestável da ‘homonímia’ (ὁμωνυμία), princípio que se assenta na relação entre linguagem e realidade (ou, entre lógica e ontologia), também encontramos, de forma igualmente inquestionável, os outros três princípios teóricos fundamentais que estão na base da construção da teoria platônica das Ideias, todos eles de carácter ontológico, a saber: o ‘um sobre o múltiplo’ (ἐν ἐπὶ πολλῶν), a cisão ontológica entre Ideias e coisas sensíveis (i.e., o chamado ‘dualismo ontológico’) e a hipótese da ‘participação’ (μέθεξις) entre as mesmas (i.e., entre Ideias e coisas sensíveis).

Em síntese, fundada nestes quatro princípios teóricos fundamentais (i.e., ‘homonímia’, ‘um sobre o múltiplo’, ‘dualismo ontológico’ e ‘participação’), a teoria platônica das Ideias, presente nos diálogos intermediários¹⁴⁹, se constrói da seguinte forma: para cada ‘grupo específico de coisas sensíveis’, particulares e múltiplas, que identificamos e distinguimos (i.e., de todas as demais outras espécies de coisas) pela linguagem, por meio

Γ- Φαμέν γάρ.

Σ- Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθειμεν, πάλιν αὐτὸ κατ’ ἰδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μιᾶς οὐσης τιθέντες, “ ὃ ἔστιν ” ἕκαστον προσαγορεύομεν.

Γ- Ἔστι ταῦτα.

Σ- Καὶ τὰ μὲν δὴ ὁράσθαι φαμεν, νοεῖσθαι δ’ οὐ, τὰς δ’ αὐτὴς ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁράσθαι δ’ οὐ.

Γ- Παντάπασι μὲν οὖν. (*República*, 507b2-11)

¹⁴⁸ Σ- Βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γάρ πού τι ἐν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταῦτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. ἢ οὐ μανθάνεις;

Γ- Μανθάνω.

Σ- Θῶμεν δὴ καὶ νῦν ὅτι βούλει τῶν πολλῶν. οἶον, εἰ θέλεις, πολλαὶ πού εἰσι κλίνας καὶ τράπεζαι.

Γ- Πῶς δ’ οὐ;

Σ- Ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνας, μία δὲ τράπεζης.

Γ- Ναί. (*República*, 596a5-b5)

¹⁴⁹ Embora tenhamos, em toda a primeira parte de nosso trabalho, nos ocupado prioritariamente do *Fédon* e da *República*, diálogos que consideramos mais expressivos no que diz respeito à exposição da teoria platônica das Ideias, essa mesma teoria é encontrada, com este mesmo formato, nos seguintes diálogos: *Fédon*, *Fedro*, *República*, *Banquete*, *Crátilo* e *Timeu*. Além desses, no *Parmênides*, no *Sofista* e no *Filebo*, a teoria das Ideias (conforme sua versão exposta naqueles diálogos, ou seja, nos intermediários) é retomada, para, em seguida, ser criticada; as críticas mais expressivas, contudo, conforme veremos ao longo de toda a segunda parte de nosso trabalho, se encontram na primeira parte do *Parmênides* (127d6-135b4).

de um nome genérico (ou, ‘universal’ para esse gênero de coisas), postulamos uma ‘única Ideia’ (ἰδέαν μίαν, 507b6). Essa não é apenas um ‘conceito abstrato’, ou uma ‘representação mental’ (como logo somos levados a pensar, moderna e contemporaneamente, quando empregamos a palavra ‘ideia’), mas um ‘padrão de realidade pura’ (extremamente estável, ou seja, não submetido ao movimento da geração e da corrupção – cf. *República*, 485b2-3). Nesse sentido, as Ideias são mais reais do que as próprias coisas sensíveis a elas relacionadas, e seu estatuto ontológico (i.e., sua forma de realidade) é ser ‘não-sensível’, mas estar acima das coisas sensíveis – por isso Platão chega a chamar as Ideias de “Formas incorpóreas” (ἄσώματα εἶδη – *Sofista*, 246b8); nós as designamos, atualmente, de ‘suprassensíveis’¹⁵⁰, ou, então, simplesmente, de ‘metafísicas’. Em resumo, Ideias e coisas sensíveis, embora relacionadas, constituem duas classes ontológicas distintas, isto é, “duas formas de realidade” (δύο εἶδη τῶν ὄντων – *Fédon*, 79a6) – o que configura o ‘dualismo ontológico’, como um princípio teórico fundamental, na base da constituição da teoria platônica das Ideias.

Por detrás da distinção ontológica entre Ideias e coisas sensíveis, contudo, há a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ (ἐν ἐπὶ πολλῶν)¹⁵¹, isto é, a afirmação de uma única Ideia, universal, em relação a uma multiplicidade de coisas sensíveis particulares. Contrasta-se, assim, a unidade e universalidade da Ideia à particularidade e multiplicidade das coisas sensíveis. Estas últimas, por sua vez, são múltiplas em duplo sentido: num primeiro aspecto, há uma ‘pluralidade’ (nesse sentido, uma ‘multiplicidade’) de coisas sensíveis particulares em relação a uma Ideia única. Num segundo aspecto, cada coisa particular dessas, em sua particularidade (i.e., sua forma particular de existir), apresenta uma ‘multiplicidade’ de ‘aspectos’ (ou ‘características’), muitas vezes contrárias umas às outras – por exemplo, uma coisa pode parecer ‘grande’ e ‘pequena’ ao mesmo tempo, isto é, apresentar características contrárias, ainda que sob diferentes aspectos (cf. *Fédon*, 102b2-d2). Por outro lado, a Ideia também é ‘uma’ em duplo sentido, a saber: primeiro, em relação à multiplicidade (i.e., à pluralidade) de coisas sensíveis dela participantes, a Ideia é ‘única’ (ou, então, ‘uma’). Mas, além disso, num segundo sentido, ao contrário da existência particular das coisas sensíveis (que expressam múltiplos aspectos), a Ideia é uma característica única, isto é, uma ‘unidade pura’, uma ‘mônada’

¹⁵⁰ A expressão ‘suprassensível’, para designar a natureza ontológica das Ideias, é de Giovanni Reale (cf. *Para uma nova interpretação de Platão*, 1997, p. 117-156; *História da Filosofia Antiga II*, 1994, p. 49-82).

¹⁵¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 9, 990b13.

(μονοειδὲς – *Fédon*, 78d5), que não comporta qualquer diferença ou multiplicidade em si mesma (cf. *Fédon*, 78c8-79a9; 102d4-103a3); trata-se, portanto, de uma realidade única e auto-idêntica (lógica e ontologicamente), que não comporta partes diferentes, mas que é radicalmente ‘una’, existente ‘em si e por si mesma’ (αὐτὸ καθ’ αὐτό – *Fédon*, 78d5).

Nesse sentido, a Ideia suprassensível (i.e., metafísica), una e universal, é causa ontológica das coisas sensíveis, múltiplas e particulares, que a ela estão relacionadas pela ‘participação’ (μέθεξις) – sendo esse o princípio ontológico que explica a relação de causalidade entre Ideias e coisas sensíveis. Essa relação, existente entre a Ideia una e as coisas sensíveis múltiplas, é identificada pela própria linguagem, na medida em que a Ideia e as coisas sensíveis dela participantes compartilham do mesmo nome – isto é, através do princípio da ‘homonímia’. Dessa forma, no exemplo de ‘participação’ mais ilustrativo dado por Sócrates, no *Fédon* (100a9-e5), a presença da beleza, como uma característica, na pluralidade de coisas sensíveis particulares se explica pela existência real da Ideia una e universal de beleza, a saber: as coisas belas, múltiplas e sensíveis, são belas (i.e., nelas se faz presente a característica de beleza) em virtude de sua participação na Ideia de beleza (ou, dito de outra forma, no Belo em si mesmo), que, por sua vez, é única e suprassensível. Enfim, Sócrates expressa esta hipótese da participação, tomando o exemplo da relação entre as coisas sensíveis belas e a Ideia de beleza, por meio de uma fórmula textual muito simples: “é pelo Belo que as coisas belas são belas” (τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά, 100e2). Ou seja, é pela participação na Ideia de beleza que as coisas sensíveis se tornam belas e passam a ser denominadas de ‘belas’. O mesmo ocorre em outros exemplos similares de participação entre coisas sensíveis e Ideias, a saber: pela participação na Ideia de grandeza, as coisas sensíveis se tornam grandes, e passam a ser denominadas de ‘grandes’ (i.e., pela homonímia); pela participação na Ideia de pequenez, as coisas são pequenas, e, dessa forma, denominadas de ‘pequenas’ (cf. *Fédon*, 100e3-4); e, assim, sucessivamente. Portanto, a rigor, por decorrência desse raciocínio, isto é, dada à aplicação dos princípios da ‘homonímia’ e da ‘participação’, para cada nome existente na linguagem temos de admitir e postular a existência real de uma Ideia suprassensível, una e universal, em relação a um determinado grupo de coisas sensíveis, múltiplas e particulares, que dela participam e são denominadas pelo mesmo nome.

Cabe, ainda, por fim, uma rápida menção ao aspecto epistemológico da teoria das Ideias. Essas não são apreensíveis pela percepção sensível (cf. *Fédon*, 65a7-d2; *República*,

507a6-c5), ao passo que das coisas sensíveis, ao contrário, obtemos apenas ‘percepção’¹⁵² – dessa forma, as coisas são ‘sensíveis’ (αἰσθητά) em duplo sentido, isto é, ontológico (relacionado à sua forma ‘sensível’ de ser) e epistemológico (relacionado à apreensão das mesmas pela sensação – αἴσθησις). As Ideias, por sua vez, só são apreensíveis pela ‘inteligência’ (νόησις), e nesse sentido são chamadas de ‘inteligíveis’ (νοεῖσθαι – *República*, 507b10).

Embora a apreensão das Ideias, pela inteligência, no *Fédon* (72a3-77a5), se explique pelo argumento da ‘reminiscência’ (ἀνάμνησις), que está diretamente relacionado à doutrina platônica da imortalidade da alma, como vimos antes¹⁵³, esse mesmo argumento não mais é mencionado na *República*¹⁵⁴. Dessa forma, a conclusão geral que extraímos, nos diálogos intermediários, sobre o conhecimento das Ideias, é a explicação de que as mesmas só podem ser apreendidas pela ‘inteligência’ (νόησις), o que, geralmente, envolve um tipo de ‘raciocínio indutivo’, que parte da percepção sensível das coisas particulares, a saber: apreendemos uma característica única em um determinado grupo de coisas particulares sensíveis – por exemplo, a beleza – e a abstraímos; em seguida, postulamos, relativamente a esta mesma característica apreendida genericamente e abstraída das coisas nas quais ela se faz presente, uma Ideia única, de caráter universal – em nosso exemplo, relativamente à característica de beleza, abstraída das coisas sensíveis belas, postulamos a ‘Ideia de beleza’. Esse raciocínio aparece, claramente, no *Fédon* (74a7-77a5) e no *Fedro* (249b8-c4)¹⁵⁵, e em ambos está relacionado ao argumento da ‘reminiscência’. Na *República*, contudo, a descoberta (e postulação) das Ideias está muito mais relacionada ao uso da linguagem, pelo processo de nomeação (o que envolve a ‘homonímia’, como vimos

¹⁵² Sobre a epistemologia platônica dos diálogos intermediários, ver, sobretudo, na *República*, a imagem da ‘linha dividida’ (Livro VI, 509d6-511e4; Livro VII, 533e7-534a8), que reafirma a apreensão das coisas sensíveis exclusivamente pela percepção sensível (cf. secção DC da linha), ao passo que as Ideias são objetos de apreensão da inteligência (cf. secção EB da linha). Sobre isso, ver a secção § 5 do nosso trabalho.

¹⁵³ Cf. a secção § 2 do nosso trabalho.

¹⁵⁴ O mesmo argumento da ‘reminiscência’ (ἀνάμνησις), diretamente relacionado à doutrina da imortalidade da alma e ao conhecimento das Ideias, aparece, também, no *Fedro* (245c4-250e3); mas, como dissemos acima, este argumento não é mencionado na *República*, embora este diálogo pressuponha a doutrina da imortalidade da alma, como podemos constatar no mito escatológico de Er, que encerra o Livro X da *República* (614b2-621b7), o qual narra castigos e recompensas, para injustos e justos, respectivamente, na pós-morte.

¹⁵⁵ Este mesmo raciocínio, que induz a existência da Ideia (i.e., que a postula) desde a percepção de uma característica genérica (que é abstraída) presente nas coisas particulares, reaparece na primeira parte do *Parmênides* (131e8-132b2), embora completamente desvinculado do argumento da ‘reminiscência’. Na verdade, nessa passagem do *Parmênides*, tal raciocínio leva ao mais grave ‘vício de raciocínio’ (tanto lógico, quanto ontológico) presente na teoria das Ideias, a saber, o argumento do *regressus in infinitum* (sobre isso ver a secção § 12 do nosso trabalho).

logo acima), do que a apreensão de uma característica geral, que, então, é abstraída, das coisas sensíveis particulares. Mesmo assim, isto é, através do uso da linguagem, a aquisição do conhecimento das Ideias (que, a rigor, não se distingue claramente de sua ‘postulação’) é descrito como um processo da ‘inteligência’ (νόησις), através do uso ‘discursivo do raciocínio’ (διανοίας λογισμῶ – *Fédon*, 79a3), e não da ‘percepção sensível’ (αἴσθησις).

* * * * *

Estes são, em síntese, os traços gerais da teoria platônica das Ideias construída nos diálogos intermediários (i.e., o *Fédon*, a *República*, o *Fedro*, o *Banquete*, o *Crátilo* e o *Timeu*). Procuramos, assim, evidenciar os elementos lógicos, ontológicos e epistemológicos dessa mesma teoria, bem como demonstrar os princípios teóricos que estão na base da construção da mesma, sobretudo em seus aspectos lógico e ontológico, a saber: a ‘homonímia’, o ‘um sobre o múltiplo’, o ‘dualismo ontológico’ e a ‘participação’ – esses, por sinal, são os alvos da crítica interna à teoria das Ideias na primeira parte do *Parmênides* (127d6-135b4), conforme demonstraremos em toda a segunda parte de nosso trabalho. No que segue, denominaremos essa configuração da teoria das Ideias, presente nos diálogos intermediários, que acabamos de reconstruir e examinar (ao longo de toda essa primeira parte de nosso trabalho) de ‘versão *standard*’ da teoria platônica das Ideias.

PARTE II

A revisão crítica da teoria das Ideias: *Parmênides*

§ 8 – Uno versus múltiplo: o tema do *Parmênides*

O *Parmênides*¹⁵⁶ narra um encontro fictício entre o jovem Sócrates e o já idoso Parmênides de Eléia. Faz-se presente na cena, também na condição de protagonista, um dos mais conhecidos discípulos do filósofo eleata, a saber, Zenão de Eléia¹⁵⁷. Após um breve prólogo (126a1-127a7) que relata como a narrativa se preservou¹⁵⁸, o diálogo

¹⁵⁶ Para todas as citações diretas do texto do *Parmênides*, em português, utilizaremos a seguinte tradução: PLATÃO. *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2003. Nas citações diretas dessa tradução, manteremos todos os grifos e sinais feitos no texto pelos tradutores. Também utilizamos o texto grego, estabelecido e anotado por John Burnet, editado nesse mesmo volume. Além desse último, para o texto grego também utilizamos a seguinte edição bilíngüe: PLATON. *Parménide*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1950. (Oeuvres Complètes).

¹⁵⁷ Platão nos informa que, quando aconteceu este encontro, Parmênides tinha em torno de 65 anos, Zenão em torno de 40 anos (*Parmênides*, 127b1-6) e que Sócrates era muito jovem (127c4-5). Os comentadores são unânimes em afirmar que Sócrates deveria ter, então, em torno de 18 e 20 anos de idade. Assim, se Sócrates fora condenado aos 70 anos de idade em 399 a.C., o encontro narrado no *Parmênides* teria acontecido em torno de 450 a.C. Ocorre que, por uma informação de Diôgenes Laértios (*Vidas e doutrinas dos filósofos* ilustres. IX, 23. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UnB, 1987. p. 257), Parmênides teria estado em seu apogeu na 69ª Olimpíada, isto é, entre 504 e 501 a.C. Com base nessa informação, tradicionalmente datou-se o nascimento de Parmênides em 540 a.C. Portanto, se a informação de Diôgenes Laértios é segura, em 450 a.C. Parmênides teria a idade de 90 anos, e não de 65 anos, como nos informa Platão. Ou, então, pelo contrário, a informação constante no diálogo platônico é a mais segura; nesse caso, Parmênides não teria nascido em torno de 540 a.C., mas em torno de 515 a.C. Em meio a essa polêmica histórica e de divergência de documentos, John Burnet, por exemplo, preferiu a informação de Platão sobre a data do nascimento de Parmênides, ao invés daquela informação de Diôgenes Laértios (cf. BURNET, J. *O despertar da filosofia grega*. Tradução de Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994. p. 142-143). A polêmica persiste e divide os intérpretes. A importância dessa discussão, para a interpretação do diálogo *Parmênides*, está em sabermos se o encontro entre Parmênides, Zenão e Sócrates poderia ter ocorrido ou não. Diès afirma que tal encontro dificilmente é verdadeiro; antes disso, se trata de uma ficção literária (Notice. In: *Parménide*. Paris: Les Belles Lettres, 1950. p. 9-11). Cornford expressa opinião semelhante, ao afirmar que a conversação do *Parmênides* é imaginária, impossível, e não serve como prova histórica sobre a vida do filósofo eleata (*Platón y Parménides*. Tradução de Tomás Breton. Madrid: Visor, 1989. p. 118). De qualquer modo, mesmo que Parmênides, Zenão e Sócrates tenham, realmente, se encontrado, nas circunstâncias de tempo e idade relatadas por Platão, não devemos esperar que o diálogo *Parmênides* seja um relato fiel de tal encontro. Pesa a favor dessa posição o conhecido testemunho de Aristóteles na *Metafísica* (A, 6, 987b1-10), que afirma que a teoria das Ideias não é de Sócrates, mas de Platão – ora, como veremos logo a seguir, no *Parmênides* Platão põe a teoria das Ideias na boca do jovem Sócrates, como se fosse de autoria desse. Nesse sentido, como observa Cornford, aqueles que tributam a teoria das Ideias ao Sócrates histórico, e que poderiam ver no *Parmênides* uma prova documental disso, “[...] no pueden sostener de forma consistente que cuando tenía veinte años esa teoría había alcanzado la forma que tiene en el *Fedón*, el día de la muerte de Sócrates, cincuenta años después.” (1989, p. 118). Portanto, independentemente das informações sobre datas, partimos do pressuposto de que o encontro registrado no *Parmênides* é fictício, de resto como ocorre na imensa maioria dos diálogos platônicos.

¹⁵⁸ O diálogo é narrado por Céfalo de Clazômenas. Este, acompanhado de outros conterrâneos seus, que não são nomeados, chegam a Atenas e encontram Adimanto e Gláucon, irmãos de Platão. Céfalo e seus companheiros estão interessados em ouvir de Antifonte, outro irmão de Platão, o conteúdo da conversa travada entre Parmênides, Zenão e Sócrates, ocorrida há muito tempo atrás, e que fora narrada a ele por Pitodoro, que esteve presente no encontro entre os três filósofos mencionados. Assim, a trama literária de Platão, sobre a preservação do conteúdo da conversa de tal encontro, é a seguinte: Pitodoro esteve no encontro entre Parmênides, Zenão e Sócrates; ele o narrou a Antifonte, quando este era jovem, que o decorou. Antifonte, agora já homem maduro, relata o conteúdo da conversa a Céfalo de Clazômenas e seus companheiros. Céfalo, por sua vez, é o narrador do texto que chega até nós. Relacionando esse prólogo (126a1-127a7) do diálogo com a questão da possível veracidade do encontro entre Parmênides, Zenão e

principia a partir da leitura de alguns ‘escritos’ (γραμμάτων, 127d3-4) de Zenão, feita pelo próprio autor. Tais escritos de Zenão foram o atrativo que levaram Sócrates e outros jovens à casa de Pitodoro, onde se encontravam hospedados os dois eleatas (127b6-c3).

O conteúdo desses escritos zenonianos fornece o tema inicial e, no fundo, dominante de todo o diálogo: trata-se da tese parmenídica de que ‘o todo’ (τὸ πᾶν) – isto é, toda a realidade – ‘é um’ (έν), do que decorre a conseqüente negação da ‘multiplicidade’ – ou do ‘múltiplo’ (τὰ πολλά). Contudo, a estratégia argumentativa de Zenão não consiste em afirmar positivamente a tese parmenídica de que ‘o todo é um’ (έν ... εἶναι τὸ πᾶν, 128a8-b1)¹⁵⁹, mas em negar logicamente (i.e., racionalmente) a possibilidade da multiplicidade. Assim, ao final da leitura de Zenão, Sócrates intervém e pede-lhe que repita a primeira hipótese do primeiro argumento (127d6-8). Relido o texto, Sócrates manifesta-se como segue:

[...] que queres dizer com isso, Zenão? Que, se os seres são múltiplos, então é preciso que eles sejam tanto semelhantes quanto dessemelhantes, mas que isso é impossível, pois nem as coisas dessemelhantes podem ser semelhantes nem as semelhantes, dessemelhantes? Não é isso que queres dizer?

É isso mesmo, disse Zenão.

Então, se é impossível as coisas dessemelhantes serem semelhantes e as semelhantes, dessemelhantes, é também impossível haver múltiplas coisas, não é? Pois se houvesse múltiplas coisas, seriam afetadas pelo que é impossível [sc. serem tanto semelhantes quanto dessemelhantes]. Será isso que queres dizer teus argumentos: não outra coisa senão sustentar decididamente, contra tudo o que se afirma, que não há múltiplas coisas? E disso mesmo crês ser prova para ti cada um dos argumentos, de sorte que também acreditas apresentar tantas provas de que não há múltiplas coisas quantos [128a] argumentos escreveste? É isso que queres dizer, ou não estou entendendo direito?

Ao contrário, disse Zenão, compreendeste muito bem o que, no todo, o escrito visa. (127e1-128a3. Grifos dos tradutores)¹⁶⁰

Sócrates, Cornford comenta: “Por alguna razón, Platón prefirió exponer el diálogo en un estilo indirecto. Pudo haber pensado que la complicada explicación sobre cómo el diálogo había llegado a sus manos podría ayudar al lector a pasar por alto la imposibilidad de que una conversación parecida a esta pudiera haber tenido lugar.” (1989, p. 118).

¹⁵⁹ A evidência de que Platão entende ser essa a tese parmenídica sobre toda a realidade – ‘o todo é um’ – fica explícita logo adiante no diálogo, quando Sócrates, dirigindo-se ao próprio Parmênides, diz: “Pois tu, em teus versos, afirmas ‘o todo ser um’ [...]” (σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φῆς εἶναι τὸ πᾶν [...]); (*Parmênides*, 128a8-b1. Grifos nossos).

¹⁶⁰ [...] Πῶς, φάναι, ὦ Ζήνων, τοῦτο λέγεις; εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὁμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον· οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὁμοία οὔτε τὰ ὁμοία ἀνόμοια οἴον τε εἶναι; οὐχ οὕτω λέγεις;
 Οὔτω, φάναι τὸν Ζήωνα.
 Οὐκοῦν εἰ ἀδύνατον τὰ τε ἀνόμοια ὁμοία εἶναι καὶ τὰ ὁμοία ἀνόμοια, ἀδύνατον δὴ καὶ πολλά εἶναι; εἰ γὰρ πολλά εἴη, πάσχοι ἂν τὰ ἀδύνατα. ἄρα τοῦτό ἐστιν ὃ βούλονταί σου οἱ λόγοι, οὐκ ἄλλο τι ἢ διαμάχεσθαι παρὰ πάντα τὰ λεγόμενα ὡς οὐ πολλά ἐστὶ; καὶ τούτου αὐτοῦ οἶε σοι τεκμήριον εἶναι ἕκαστον τῶν λόγων, ὥστε καὶ ἡγή τοσαῦτα τεκμήρια παρέχεσθαι, ὅσουσπερ λόγους γέγραφας, ὡς οὐκ ἔστι πολλά; οὕτω λέγεις, ἢ ἐγὼ οὐκ ὀρθῶς καταμαίνεσθαι;
 Οὐκ, ἀλλά, φάναι τὸν Ζήωνα, καλῶς συνήκας ὅλον τὸ γράμμα ὃ βούλεται. (*Parmênides*, 127e1-128a3)

O argumento de Zenão pode ser desdobrado como segue: se as coisas existentes ($\tau\grave{\alpha} \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$) forem múltiplas ($\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$), isto é, se expressarem múltiplos aspectos ao mesmo tempo, então, necessariamente, tais coisas deverão expressar em si mesmas propriedades contrárias, como, por exemplo, serem semelhantes ($\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\acute{\alpha}$) e dessemelhantes ($\acute{\alpha}\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\alpha$) a um só tempo. A contrariedade ($\acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\nu$, 129a1-2;7) presente nas coisas, aqui, significa a presença da contradição na própria realidade. Ora, a presença da contradição nas coisas existentes, no caso de aceitarmos que elas sejam múltiplas, terá por conseqüência a ‘irracionalidade’ de toda a realidade, na medida em que propriedades mutuamente excludentes das mesmas (i.e., das coisas) – semelhança e dessemelhança, por exemplo – encontrem-se juntas, ao mesmo tempo.

Contudo, não se trata de mera contradição formal, presente apenas no discurso, mas de contradição presente na própria realidade. Nesse sentido, o argumento de Zenão funciona como aplicação negativa de uma pré-figuração do princípio de não-contradição¹⁶¹, *avant la lettre*, a toda a realidade. Nesse caso, não há, no uso do argumento zenoniano, uma distinção clara entre os planos lógico e ontológico. Por isso, a contradição lógica – a afirmação de que uma coisa é semelhante e dessemelhante ao mesmo tempo – serve de argumento ontológico contra a existência da multiplicidade. Em síntese, o argumento zenoniano constitui-se num paradoxo lógico¹⁶², cujas conseqüências são ontológicas. Portanto, afim de evitar o absurdo da contradição na realidade, Zenão nega a multiplicidade das coisas.

¹⁶¹ É importante ressaltar o uso negativo que Zenão faz de uma possível pré-figuração do princípio de não-contradição. Zenão não dispõe de uma formulação positiva do princípio de não-contradição; ele apenas nega a conseqüência do não uso de tal princípio, ou seja, a presença da própria contradição na realidade, caso aceitemos sua ‘multiplicidade aparente’ como se fosse real. Nesse sentido, a contradição – enunciada pela contrariedade ($\acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\varsigma$) entre semelhança e dessemelhança, por exemplo, enquanto propriedades das próprias coisas – não está apenas no discurso, mas se faz presente na própria realidade.

¹⁶² Allen (*Plato's Parmenides*. New Haven/London: Yale University Press, 1997. p. 76) afirma que a hipótese do escrito de Zenão, relida a pedido de Sócrates, constitui-se num paradoxo de estrutura lógica válida, apesar de sua evidente obscuridade, cuja formalização é por *modus tollens*, a saber: $m \rightarrow c, \sim c \vdash \sim m$, onde ‘m’ [multiplicidade] e ‘c’ [contradição] são letras que representam enunciados, o sinal ‘ \rightarrow ’ é o símbolo do condicional e o sinal ‘ \vdash ’ indica que a seguir tem-se a conclusão do argumento; assim, do condicional e da negação de seu conseqüente, que são premissas do argumento, tem-se, como conclusão, a negação do antecedente do condicional. Citamos o comentário de Allen: “Zeno’s hypothesis is a paradox. If things which are, are many, it follows that the same things must be both like and unlike. This is impossible; like things cannot be unlike, nor unlike things, like. Therefore, there cannot be many things: plurality is impossible. In logical structure, this paradox is valid; the form is *modus tollens*. Its sense, however, is extremely unclear. It is not explained why plurality must imply that the same things are both like and unlike; nor is it explained why, granted that this is true, such qualification is to be regarded as absurd. The argument is elliptical and appears to be a mere sophism.” (Grifos do autor). Embora o argumento zenoniano pareça apenas um sofisma, Allen insiste, na seqüência imediata do texto, na importância que o argumento de Zenão tem para a compreensão do desenvolvimento dialético do *Parmênides*.

Assim, o paradoxo zenoniano pode ser formalizado como segue, por *modus tollens*¹⁶³:

Se há multiplicidade [m],
então há contradição [c] na realidade;
ora, não há contradição [~c] na realidade.

Logo, não há multiplicidade [~m].

Formalizando: $m \rightarrow c, \sim c \vdash \sim m$.

O paradoxo zenoniano é, portanto, visivelmente, um argumento que se apresenta como uma prova indireta, por *reductio ad absurdum*, da impossibilidade racional da existência da multiplicidade.

Os escritos zenonianos são combativos àqueles que afirmam que a tese parmenídica – o um é (ἓν ἔστι) – é afetada pela existência da multiplicidade das coisas (πολλὰ ἔστιν), a qual é contrária (ἐναντία) à unidade defendida pelo velho filósofo eleata. Zenão lhes devolve na mesma moeda, demonstrando-lhes que a hipótese da existência da multiplicidade, uma vez examinada suficientemente, revela-se mais absurda ainda (128c6-d6). Toda essa passagem inicial do *Parmênides* (127c5-128d12) é importante não só por revelar o conteúdo dos escritos de Zenão¹⁶⁴, mas também por apontar para o seu método de argumentação, cuja principal característica é o procedimento de *reductio ad absurdum*¹⁶⁵. Assim, desde a perspectiva de Zenão, aceitar a hipótese de que as coisas existentes sejam múltiplas, tal como nossa percepção das mesmas capta, implica em aceitar o absurdo racional de que a realidade seja contraditória. Racionalmente, portanto, a hipótese da multiplicidade das coisas está reduzida ao absurdo, mesmo que isso contrarie nossa

¹⁶³ Como já mencionamos na nota anterior, a formalização do paradoxo zenoniano por *modus tollens* é sugerida por ALLEN, *Plato's Parmenides*, 1997, p. 76.

¹⁶⁴ No que diz respeito à importância do escrito de Zenão, mencionado no *Parmênides*, não se trata de uma importância histórica ou de prova documental. Como bem observa Paviani (*Filosofia e método em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001. p. 94), pouco importa se esse escrito existiu ou não. A importância desse escrito zenoniano, aqui, é pensada no contexto literário e teórico do diálogo *Parmênides*. Nesse sentido, o escrito de Zenão é peça fundamental para a compreensão tanto do conteúdo do *Parmênides* quanto dos procedimentos metodológicos nele desenvolvidos. Assim, conforme Paviani (2001, p. 94), o escrito de Zenão configura-se em um “metatexto” dentro do *Parmênides*. Sobre a possível existência histórica desse escrito de Zenão, ver: ALLEN, *Plato's Parmenides*, 1997, p. 78-9.

¹⁶⁵ Para um exame sobre a importância do procedimento metodológico negativo (por redução ao absurdo) da argumentação de Zenão de Eléia, em relação ao desenvolvimento histórico da dialética antes de Platão, ver: PAVIANI, *Filosofia e método em Platão*, 2001, p. 17-44 (“A gênese dos processos dialéticos”). Sobre o uso de procedimentos argumentativos negativos (por redução ao absurdo), tanto nos fragmentos de Zenão de Eléia, conservados por Simplicio, quanto no poema de Parmênides, ver: ALLEN, *Plato's Parmenides*, 1997, p.78-83.

percepção sensível. Dessa forma, a única prova que Zenão oferece em favor da tese parmenídica – de que ‘o todo é um’ (ἐν ... εἶναι τὸ πᾶν, 128a8-b1) – é negativa e indireta, a saber, a impossibilidade racional da multiplicidade.

Sobre aspectos metodológicos, ainda, é importante observarmos que os escritos de Zenão apontam para os procedimentos de exame e argumentação adotados na maior parte do *Parmênides*: trata-se da necessidade de sempre considerar os dois lados de uma questão, examinando-a exaustivamente¹⁶⁶. Assim, Zenão propõe que se examine não apenas as conseqüências da hipótese da ‘existência do um’ (εἰ ἓν ἐστι, 127d1), mas também as conseqüências da hipótese da ‘existência do múltiplo’ (εἰ πολλά ἐστιν, 127d5-6). Na segunda parte do diálogo (134c4-166c5)¹⁶⁷, esse exame será ampliado: não apenas as hipóteses de existência do ‘um’ e do ‘múltiplo’ serão examinadas, mas também da não existência de ambos. Além disso, também serão examinadas as conseqüências para o um e para o múltiplo, tanto na hipótese da existência quanto na hipótese da não existência de ambos.

Cabe ressaltar, ainda a título de introdução ao diálogo em questão, que o debate entre Sócrates e Zenão, acerca dos escritos desse último, estabelece, logo no início do *Parmênides*, uma ontologia eleática, cuja tese principal é a afirmação de que ‘o todo é um’ (ἐν εἶναι τὸ πᾶν)¹⁶⁸, do que decorre a negação, por redução ao absurdo (de acordo com o argumento zenoniano), da realidade da multiplicidade (οὐ πολλά εἶναι)¹⁶⁹. Que Platão reconheça uma única ontologia em Parmênides e Zenão – no sentido de uma única teoria da realidade defendida pelos dois pensadores de Eléia presentes na cena do diálogo – fica explícito em uma fala de Sócrates dirigida ao velho filósofo eleata:

¹⁶⁶ Cf. PAVIANI, *Filosofia e método em Platão*, 2001, p. 94-96.

¹⁶⁷ O *Parmênides* é tradicionalmente dividido em duas partes, além do prólogo (126a1-127d5). Há polêmica entre os comentadores sobre tal divisão, especialmente em relação ao número de partes que compõem o diálogo e onde as divisões podem e devem ser feitas (cf. PAVIANI, *Filosofia e método em Platão*, 2001, p. 85-88). Pensamos ser adequada a divisão do diálogo em duas partes, segundo a predominância temática de cada uma. Assim, a primeira parte (127d6-135b4) é marcada pelo debate crítico da clássica teoria das Ideias, tal como fora concebida nos diálogos intermediários. A segunda parte (137c4-166c5), por sua vez, é marcada pela discussão da antinomia eleática do ‘um *versus* múltiplo’. Entre as duas partes mencionadas, há um pequeno ‘interlúdio’ (134e9-137c3), no qual se discute questões de método. Consideramos adequado marcar o início da segunda parte em 137c4, haja vista ser precisamente nessa altura do diálogo que Parmênides começa a tratar das hipóteses sobre o um e o múltiplo, a fim de submeter o jovem Sócrates a um exercício filosófico de raciocínio.

¹⁶⁸ [...] ἐν ... εἶναι τὸ πᾶν [...]. (*Parmênides*, 128a8-b1)

¹⁶⁹ [...] οὐ πολλά ... εἶναι [...]. (*Parmênides*, 128b2)

Estou percebendo, Parmênides, disse Sócrates, que Zenão aqui presente quer ligar-se intimamente a ti não somente pela amizade, mas também pelo <teu> texto. É que ele escreveu, de certa maneira, a mesma coisa que tu, só que, fazendo uma alteração, tenta enganar-nos, fazendo-nos crer que diz algo diferente. Pois tu, em teus versos, afirmas o todo ser *um*, e disso apresentas belas e boas provas. Ele, por sua vez, afirma não ser múltiplas coisas, e também ele apresenta provas numerosas e de muito peso. Então, o [b] fato de um afirmar <ser> *um* e o outro negar <ser> múltiplas coisas e de cada um dos dois falar de tal maneira que, dizendo mais ou menos as mesmas coisas, não pareça ter dito nenhuma das mesmas coisas ... o que é dito por vós parece ser dito para além do que nós outros <podemos compreender>. (128a4-b6. Grifos dos tradutores)¹⁷⁰

Portanto, a discussão dos escritos de Zenão, logo no início do *Parmênides*, não pode ser entendida como um mero aspecto cênico ou dramático do diálogo, embora tal início – o prólogo e a discussão dos escritos zenonianos – conceda desenvoltura e beleza à peça. A verdadeira importância dos escritos de Zenão, de seu conteúdo e de seu método argumentativo, está no desenvolvimento teórico e metodológico da própria filosofia platônica a ser exposta e criticamente examinada na sequência do *Parmênides*. Após essa breve discussão sobre os escritos de Zenão (127d6-128d12), na sequência imediata do diálogo, Sócrates expõe a teoria das Ideias como resposta alternativa à solução zenoniana da antinomia do ‘um *versus* múltiplo’. É imprescindível observarmos que Platão queira inscrever a teoria das Ideias, tal como ela fora apresentada nos diálogos intermediários (na *República* e no *Fédon*, por exemplo), e sobretudo quando ela é criticamente avaliada, no contexto teórico da ontologia eleática.

Dessa forma, a teoria das Ideias, em sua configuração clássica do ‘um sobre o múltiplo’ (i.e., em sua versão *standard*)¹⁷¹, tal como fora exposta nos diálogos intermediários¹⁷², e como procuramos demonstrar durante toda a primeira parte de nosso presente trabalho, é uma primeira resposta platônica para a antinomia eleática do ‘um *versus* múltiplo’. Esse é o motivo pelo qual a ontologia eleática – de Zenão e de

¹⁷⁰ Μανθάνω, εἶπεν τὸν Σωκράτη, ὃ Παρμενίδη, ὅτι Ζήνων ὄδε οὐ μόνον τῇ ἄλλῃ σου φιλίᾳ βούλεται ὤκειώσθαι, ἀλλὰ καὶ τῷ συγγράμματι. ταῦτόν γάρ γεγραφε τρόπον τινὰ ὅπερ σύ, μεταβάλλων δὲ ἡμᾶς πειράται ἐξαπατᾶν ὡς ἕτερόν τι λέγων. σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φῆσι εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τούτων τεκμήρια παρέχῃ καλῶς τε καὶ εὖ· ὄδε δὲ αὐτὸ οὐ πολλά φησιν εἶναι, τεκμήρια δὲ καὶ αὐτὸς πάμπολλα καὶ παμμεγέθη παρέχεται. τὸ οὖν τὸν μὲν ἐν φάναι, τὸν δὲ μὴ πολλά, καὶ οὕτως ἐκάτερον λέγειν ὥστε μηδὲν τῶν αὐτῶν εἰρηκέναι δοκεῖν σχεδόν τι λέγοντας ταῦτά, ὑπὲρ ἡμᾶς τοὺς ἄλλους φαίνεται ὑμῖν τὰ εἰρημένα εἰρήσθαι. (*Parmênides*, 128a4-b6)

¹⁷¹ Conforme a expressão de Aristóteles, τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν (*Metafísica*, A, 9, 990b13), ao referir-se à teoria platônica das Ideias.

¹⁷² Procuramos demonstrar a configuração da teoria das Ideias na estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ (ou, simplesmente, do uno/múltiplo), predominante nos diálogos intermediários, na primeira parte de nosso trabalho (seções § 3, § 4 e § 7), a partir da exposição e análise das seguintes passagens da *República*: 475e9-476a8; 490a8-b7; 493e2-494a5; 507a6-c5. Além dessas passagens dos Livros V e VI da *República*, já examinadas antes, para a mesma questão – o ‘um sobre o múltiplo’ na teoria das Ideias – também sugerimos a seguinte passagem do Livro X do mesmo diálogo: 596a6-597d8.

Parmênides – é reposta logo no início do diálogo platônico (i.e., o *Parmênides*) em que a própria teoria das Ideias é criticamente avaliada. Isso nos possibilita conjecturar que, embora Parmênides não seja mencionado nos diálogos intermediários, especialmente naqueles que expõem a teoria das Ideias em sua versão *standard*, essa última sempre fora concebida por Platão no contexto teórico da ontologia eleática, isto é, da disjunção entre um e múltiplo, além de outras influências teóricas da filosofia grega precedente que determinaram a construção platônica das Ideias¹⁷³.

Contudo, como podemos ver ainda na primeira parte do *Parmênides* (127d6-135b4), o próprio Platão percebeu as dificuldades da teoria das Ideias, tal como ele a construiu nos diálogos intermediários. Assim, apontados os limites da teoria das Ideias, especialmente aqueles relacionados aos quatro princípios teóricos fundamentais que jazem na base da construção da mesma (i.e., a ‘homonímia’, o ‘um sobre o múltiplo’, o ‘dualismo ontológico’ e a ‘participação’), a segunda parte do *Parmênides* trata da própria antinomia eleática do um *versus* múltiplo. Nesse sentido, o exame da questão do um e do múltiplo, realizado na segunda parte do diálogo, refuta tanto a ontologia eleática – que afirma apenas a unidade (o um – τὸ ἓν) – quanto a teoria platônica das Ideias exposta nos diálogos intermediários, na medida em que se demonstra que as Ideias colapsam quando pensadas como ‘unidades puras’ (μονοειδὲς – *Fédon*, 78d5) e absolutamente ‘auto-idênticas’, isto é, como ‘mônadas’ que não comportam qualquer diferença ontológica em si mesmas. Contudo, uma nova ontologia platônica, que preserva as conquistas do *Parmênides*, e na qual os ‘inteligíveis’ (εἰδη) são pensados como unidades que, ao mesmo tempo, e sem implicar contradição, abrigam multiplicidade (i.e., que comportam diferença ontológica em si mesmos), só aparecerá no *Sofista* (onde a filosofia eleática continua sendo o campo de ‘combate entre gigantes’)¹⁷⁴; trata-se dos ‘gêneros supremos’ (μέγιστα τῶν γενῶν),

¹⁷³ Em uma conhecida passagem da *Metafísica* (A, 6, 987a29-b14), Aristóteles relaciona a origem da teoria platônica das Ideias a três correntes de pensamento que exerceram influência na formação filosófica de Platão: (a) as doutrinas heraclitianas, através de Crátilo, que afirmavam o constante fluir das coisas sensíveis, o que impossibilitaria o seu conhecimento; (b) a busca socrática por definições de caráter universal em questões morais; (c) a teoria pitagórica dos números. Segundo o Estagirita, o cruzamento dessas três correntes de pensamento teria levado Platão a conceber as Ideias. Aristóteles não relaciona a origem da teoria das Ideias com a filosofia eleática de Parmênides e Zenão. Contudo, haja vista como Platão se dedica ao debate do eleatismo, sobretudo no *Parmênides* e no *Sofista*, e como faz questão de inscrever a avaliação crítica da sua teoria das Ideias no contexto teórico e metodológico da filosofia eleática (tanto no *Parmênides* quanto no *Sofista*), não restam dúvidas de que esta é, também, uma grande influência na construção teórica das Ideias, presente desde seu começo, já nos diálogos intermediários, ainda que de forma silenciosa.

¹⁷⁴ No *Sofista* (246a4-5) Platão chega a chamar as disputas teóricas “sobre o ser” (περὶ τῆς οὐσίας), entre as diferentes escolas gregas, de “combate entre gigantes” (γίγαντομαχία). Assim, tomamos, de empréstimo, aqui, essa conhecida expressão do texto platônico.

presentes neste diálogo, que já não são pensados nem como unidades puras e nem como ‘separadas’ (pelo princípio fundamental do ‘dualismo ontológico’) das coisas sensíveis particulares, embora, indiscutivelmente, tenham caráter universal e inteligível (Platão os designa, igualmente, de ‘Formas’ – εἶδη –, as quais são objetos da ‘ciência dialética’ – διαλεκτικῆς ἐπιστήμης – *Sofista*, 253b9-e6)¹⁷⁵.

Na seqüência, veremos como Sócrates expõe a teoria das Ideias, tal como ela já fora exposta nos diálogos intermediários, como uma possível resposta alternativa à solução zenoniana da antinomia eleática do um *versus* múltiplo. Após essa exposição de Sócrates da teoria platônica das Ideias, em sua versão *standard* (i.e., conforme exposta nos diálogos intermediários), Parmênides por-se-á a criticá-la.

¹⁷⁵ Convém lembrar, aqui, que não faremos, neste trabalho de doutoramento, a demonstração positiva da ontologia platônica presente nos diálogos posteriores às críticas do *Parmênides* à teoria das Ideias (i.e., em especial, no *Sofista* e no *Filebo*). Tal se justifica pelos limites deste trabalho; assim, a abordagem da ontologia platônica tardia (i.e., presente no *Sofista* e no *Filebo*), e suas possíveis relações com as chamadas ‘doutrinas não-escritas’ (cf. ARISTÓTELES, *Física*, Δ, 2, 209b15), será objeto de pesquisas posteriores ao nosso doutorado.

§ 9 – A teoria das Ideias no *Parmênides*: resposta ao paradoxo de Zenão

O argumento de Zenão, que já vimos antes, pelo qual ele visa demonstrar a impossibilidade real do ‘múltiplo’ (τὰ πολλά), é: se as coisas forem múltiplas, necessariamente expressarão propriedades contrárias (ἐναντία); nesse caso, teremos de aceitar, por consequência lógica, a presença da contradição nas próprias coisas. Seria o caso, conforme o próprio exemplo do escrito de Zenão (127e1-8), de uma coisa (A) ser semelhante à outra coisa (B) e, ao mesmo tempo, ser dessemelhante a uma terceira coisa (C); disso, Zenão deduz que os semelhantes (τὰ ὅμοια) serão dessemelhantes (τὰ ἀνόμοια), e vice-versa, haja vista que semelhança e dessemelhança são tomadas como propriedades da mesma coisa. A contradição resultante não é meramente formal (i.e., apenas no discurso), mas projetada sobre a própria realidade. O argumento de Zenão constitui-se, assim, como afirmamos antes, em um paradoxo lógico¹⁷⁶, mas de consequências ontológicas. É apenas em virtude dessas consequências ontológicas, extraídas do paradoxo lógico, isto é, a presença da contradição na realidade, no caso dessa ser múltipla, que Zenão pode negar a multiplicidade.

Assim, a exposição da teoria platônica das Ideias, feita por Sócrates na seqüência do *Parmênides*, levando-se em consideração o contexto literário e argumentativo do próprio diálogo, visa exatamente à dissolução do paradoxo de Zenão. Para tanto, o recurso de Sócrates é o ‘dualismo ontológico’ presente na teoria das Ideias, aplicado da seguinte forma: se a origem da contradição na realidade, de acordo com o argumento zenoniano, é o fato da necessária existência de propriedades contrárias nas coisas, no caso de elas serem múltiplas, como, por exemplo, semelhança e dessemelhança, então, nesse caso, se deve demonstrar que tais contrários – semelhança e dessemelhança – não são exatamente propriedades das próprias coisas, mas ‘características’ presentes nelas por meio da sua ‘participação’ (μέθεξις) nas Ideias, que, por sua vez, nada mais são do que entidades ontológicas puras ‘em si mesmas’ (αὐτὰ καθ’ αὐτά) – ou seja, a Semelhança em si e a Dessemelhança em si, no nosso exemplo.

Dito de outra forma, Zenão toma a semelhança e a dessemelhança presente nas coisas, no caso de serem elas múltiplas, como se fossem propriedades ontológicas das mesmas – daí a contradição resultante, isto é, o semelhante ser dessemelhante, e vice-

¹⁷⁶ Cf. ALLEN, *Plato's Parmenides*, 1997, p. 76.

versa. Sócrates, por sua vez, não pensa a semelhança e a dessemelhança presente nas coisas múltiplas como propriedades ontológicas das mesmas, mas como ‘características’, presentes nelas não pela sua própria natureza, e sim pela natureza das Ideias – a Semelhança e a Dessemelhança em si mesmas. Dessa forma, a existência dessas últimas, como entidades ontológicas puras, não é mais concebida na condição de propriedades das coisas, mas como Ideias (εἶδη) separadas delas (i.e., das próprias coisas), existentes em um “mundo inteligível”.¹⁷⁷

Esse simples expediente, isto é, da separação entre coisas sensíveis múltiplas, com a presença de características em virtude da sua participação nas Ideias, em relação às características em si mesmas, como entidades ontológicas puras (i.e., as próprias Ideias), que reflete o próprio dualismo ontológico da teoria platônica das Ideias, elimina a existência de contradição nas coisas múltiplas. Assim, no contexto literário e argumentativo do *Parmênides*, a teoria das Ideias, marcadamente dualista, tal como fora concebida nos diálogos intermediários, serve de contra-argumento na boca de Sócrates, que com isso visa refutar a hipótese zenoniana da impossibilidade do múltiplo. Vejamos o texto:

Mas dize-me o seguinte: não julgas haver uma certa forma [129a] em si e por si da semelhança, e, por outro lado, contrária a tal forma, uma outra, aquilo que realmente é dessemelhante? E que, nestas duas coisas, que são, tanto eu quanto tu, quanto as outras coisas que chamamos múltiplas, temos participação? E que algumas coisas, tendo participação na semelhança, se tornam semelhantes, por causa disso e na medida em que nela tenham participação, e que outras, tendo participação na dessemelhança, <se tornam> dessemelhantes, e que outras, <tendo participação> em ambas, se tornam semelhantes e dessemelhantes? E, mesmo que todas as coisas tenham participação em ambas essas coisas, que são contrárias, e que sejam, pelo participar nas duas, elas mesmas, em relação a si mesmas, tanto semelhantes quanto dessemelhantes, o que há de espantoso? [b] Pois, se alguém mostrasse que as coisas exclusivamente semelhantes se tornam dessemelhantes ou que as coisas exclusivamente dessemelhantes se tornam semelhantes, seria assombroso, creio; mas, se ele mostra que as coisas que participam de ambas as formas estão afetadas por ambas, isso não parece, a mim

¹⁷⁷ A expressão “no mundo inteligível” (ἐν τῷ νοητῷ) aparece no Livro VI da *República* (508c1), como já vimos nas secções § 4, § 5 e § 6 do nosso trabalho. Além disso, também no *Fedro* (247c3), Platão fala, metaforicamente, de um ‘lugar supraceleste’ (ὑπερουράνιον τόπον), no qual se encontram as Ideias. Na *República*, a expressão ‘mundo inteligível’ indica tanto a forma de realidade das Ideias (seu estatuto ontológico) quanto a forma de conhecimento (seu estatuto epistemológico) das mesmas. Assim, embora tal expressão – mundo inteligível – não apareça nesse passo do *Parmênides* que estamos examinando, julgamos adequado o emprego da mesma. Tal emprego se justifica na medida em que pressupomos que a exposição da teoria das Ideias, feita por Sócrates nesse diálogo, repete a mesma teoria já exposta na *República*. Ou seja, como já afirmamos antes, a teoria das Ideias que aparece na primeira parte (127a7-135c3) do *Parmênides* é a mesma teoria já elaborada por Platão nos diálogos intermediários, em sua versão *standard* (Cf. CORNFORD, *Platón y Parmênides*, 1989, p. 126, que identifica essa exposição da teoria das Ideias, feita na primeira parte do *Parmênides*, com aquela feita no *Fédon*), o que justifica o emprego da mesma linguagem na sua interpretação.

pelo menos, em nada absurdo, Zenão, nem tampouco se alguém mostra que são *um* todas as coisas, por participarem do *um*, e que essas mesmas coisas são múltiplas, por participarem, por outro lado, da quantidade. (128e6-129b6. Grifos dos tradutores)¹⁷⁸

Essa passagem do *Parmênides* introduz, na ordem do desenvolvimento do diálogo, a teoria platônica das Ideias. Evidencia-se, aqui, a separação entre coisas sensíveis e Ideias, isto é, o dualismo ontológico. Em tal teoria, embora as coisas sejam semelhantes e dessemelhantes ao mesmo tempo, a própria Semelhança e a própria Dessemelhança, em si mesmas, não estão nas coisas, mas permanecem unas, na condição de Ideias puras e separadas das coisas. Em tais coisas sensíveis, por sua vez, apenas características de semelhança e dessemelhança se fazem presentes, por participação nas Ideias. Portanto, na realidade o Semelhante e o Dessemelhante, em si mesmos, não se confundem, como argumentou Zenão; logo não há contradição em pensar o múltiplo nas coisas sensíveis. Ainda que haja a presença de características contrárias nas coisas que participam das Ideias, essa contrariedade não configura contradição, já que tais características, na medida em que estão presentes nas coisas sensíveis múltiplas, não podem ser entendidas como propriedades ontológicas das próprias coisas. Seria espantoso, diz Sócrates, na passagem citada acima, se as próprias Ideias contrárias, de Semelhança e Dessemelhança por exemplo, se confundissem e se tornassem seu contrário, pois nesse caso haveria contradição na realidade, conforme o argumento de Zenão.

Sob o ponto de vista ontológico, portanto, Sócrates visa dissolver o paradoxo de Zenão e demonstrar, dessa forma, a impossibilidade da contradição na realidade, através da introdução de uma ‘diferença ontológica’ entre as características presentes nas coisas múltiplas – que são qualificadas, em virtude disso, de semelhantes e dessemelhantes, por exemplo – e as Ideias unas – nesse caso, em nosso exemplo, o Semelhante em si mesmo e o Dessemelhante em si mesmo. Essa diferença ontológica, entre as características presentes nas coisas e as características em si mesmas (i.e., as próprias Ideias), evidentemente está assentada no dualismo ontológico, isto é, na separação entre Ideias inteligíveis, unas e universais, e coisas sensíveis, múltiplas e particulares. Dessa forma, reaparece, aqui,

¹⁷⁸ τὸδε δέ μοι εἰπέ· οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος τι ὁμοιότητος, καὶ τῷ τοιούτῳ αὐτὸ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον· τούτοις δὲ δυοῖν ὄντων καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τὰλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν; καὶ τὰ μὲν τῆς ὁμοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίνεσθαι ταύτη τε καὶ κατὰ τοσοῦτον ὅσον ἂν μεταλαμβάνῃ, τὰ δὲ τῆς ἀνομοιότητος ἀνόμοια, τὰ δὲ ἀμφοτέρων ἀμφοτέρα; εἰ δὲ καὶ πάντα ἐναντίων ὄντων ἀμφοτέρων μεταλαμβάνει, καὶ ἔστι τῷ μετέχειν ἀμφοῖν ὅμοιά τε καὶ ἀνόμοια αὐτὰ αὐτοῖς, τί θαυμαστόν; εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὁμοιά τις ἀπέφαινε ἀνόμοια γιγνόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὅμοια, τέρας ἂν οἶμαι ἦν· εἰ δὲ τὰ τούτων μετέχοντα ἀμφοτέρων ἀμφοτέρα ἀποφαίνει πεποιθότα, οὐδὲν ἔμοιγε, ὦ Ζήνων, ἄτοπον δοκεῖ, οὐδέ γε εἰ ἐν ἅπαντα ἀποφαίνει τις τῷ μετέχειν τοῦ ἐνὸς καὶ ταῦτά ταῦτα πολλὰ τῷ πλήθους αὐτὸ μετέχειν. (*Parmênides*, 128e6-129b6)

claramente, além do ‘dualismo ontológico’ e da ‘participação’, a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ na base da teoria das Ideias, bem como a ‘homonímia’, na medida em que as coisas são denominadas segundo a Ideia de que participam – por exemplo, uma coisa sensível é semelhante à outra devido a sua participação na Ideia de Semelhança. Ou seja, fica evidente, na teoria das Ideias exposta por Sócrates no começo do *Parmênides*, a presença dos quatro princípios teóricos fundamentais que a constroem, tal como já vimos, antes, nos diálogos intermediários, especialmente no *Fédon* e na *República*. Não há dúvida, nesse sentido, que a teoria exposta por Sócrates, no *Parmênides*, corresponde à versão *standard* da teoria platônica das Ideias.¹⁷⁹

Já sob o ponto de vista lógico-formal, Sócrates visa dissolver o paradoxo zenoniano, que envolve uma noção de contradição na realidade, como temos visto, por meio da introdução de um novo expediente, a saber, a evidência de ‘diferentes aspectos’ existentes nas coisas múltiplas. Antes de verificarmos a argumentação de Sócrates, porém, retomemos o argumento de Zenão: as coisas não podem ser múltiplas, pois nesse caso possuirão propriedades contrárias (ἐναντία), como semelhança e dessemelhança, ao mesmo tempo. Isso implica que a realidade, no caso de haver realmente multiplicidade, seja contraditória. Nas entrelinhas desse argumento, como já dissemos antes, há um uso negativo de uma pré-figuração do princípio de não-contradição¹⁸⁰.

Sócrates, por sua vez, demonstra que as coisas sensíveis particulares expressam características contrárias, ao mesmo tempo, mas sob aspectos diferentes. Nesse caso, uma coisa (A) seria semelhante à outra coisa (B) e, ao mesmo tempo, dessemelhante a uma terceira coisa (C); contudo, a aparente contradição se dissolve na medida em que se explicita que a coisa A é semelhante à B sob um aspecto e, embora ao mesmo tempo, dessemelhante à coisa C sob outro aspecto. Ou seja, também Sócrates, aqui, faz uso de

¹⁷⁹ Conforme toda a primeira parte do nosso trabalho, mas especialmente a secção § 7.

¹⁸⁰ O argumento de Zenão pressupõe, de forma implícita, uma pré-formalização do princípio de não-contradição, na forma de uma proibição da contradição. Sem o pressuposto da proibição da contradição, não é inteligível porque, no caso de haver o múltiplo, a presença de propriedades ou características contrárias (ἐναντία) nas coisas – como semelhança e dessemelhança – implique na irracionalidade da realidade. Além de Zenão pressupor a negação da contradição, como condição de racionalidade, a aplicação do princípio de não-contradição é negativa, na medida em que ele é utilizado como prova lógico-formal de impossibilidade da multiplicidade. Nesse sentido, como observou Allen (1997, p. 76), a estrutura formal do argumento zenoniano, que resulta em um paradoxo, é por *modus tollens* ($m \rightarrow c, \sim c \vdash \sim m$), e pode ser explicitado, descritivamente, como segue: (a) Se existir o múltiplo, então as coisas expressarão propriedades contrárias e haverá contradição na realidade; (b) a contradição é impossível (a realidade, para ser racional e, conseqüentemente, ‘real’, não pode ser contraditória); (c) logo, não há multiplicidade. A prova da impossibilidade da multiplicidade, portanto, é indireta ou negativa, isto é, por *reductio ad absurdum*; nesse mesmo sentido, a aplicação zenoniana do princípio de não-contradição também é negativa.

uma pré-figuração do princípio de não-contradição, embora positiva, na medida em que ele visa, por meio de tal princípio, afirmar a realidade da multiplicidade.

O emprego do princípio de não-contradição fica claro na argumentação de Sócrates quando ele, na seqüência do *Parmênides* (129c4-d2), toma a si mesmo como exemplo de algo que é um (έν) e múltiplo (πολλά) ao mesmo tempo, sem implicar contradição. Por um lado, em relação a si mesmo, Sócrates expressa múltiplos aspectos, como um lado esquerdo e outro direito, uma parte superior e outra inferior, costas e frente; de outro lado, em relação aos outros personagens presentes, que são ‘muitos’ (i.e., múltiplos), Sócrates é um. Assim, Sócrates é, ao mesmo tempo, um e múltiplo, mas sob diferentes aspectos¹⁸¹. Dessa forma, enquanto Zenão faz um uso negativo de uma pré-figuração do princípio de não-contradição, uma vez que, por meio dele, nega a multiplicidade das coisas, Sócrates faz um uso positivo do mesmo princípio, já que, por meio do mesmo, afirma a realidade da multiplicidade das coisas sensíveis¹⁸².

Em síntese, sob o ponto de vista lógico-formal, a aplicação positiva do princípio de não-contradição possibilita pensar a multiplicidade nas coisas sensíveis sem incorrer em absurdo lógico (i.e., sem implicar em ‘irracionalidade’); embora as coisas sensíveis

¹⁸¹ O exemplo de Sócrates, tomando a si mesmo como coisa sensível particular, demonstra, com muita clareza, o duplo sentido da ‘multiplicidade’ das coisas sensíveis (conforme já afirmamos antes, na secção § 7 de nosso trabalho), a saber: sob um sentido, as coisas são múltiplas por expressarem múltiplos aspectos; sob outro sentido, as coisas são múltiplas por serem uma ‘pluralidade de coisas’ – nesse segundo sentido, a multiplicidade das coisas aparece, sobretudo, quando se contrasta um grupo específico de coisas (i.e., uma pluralidade) com a unidade de uma única Ideia, da qual todas essas mesmas coisas participam (ou seja, na estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’).

¹⁸² É interessante observarmos como Platão, no início do *Parmênides*, está próximo da formalização do princípio de não-contradição tal como Aristóteles o apresenta no Livro Γ da *Metafísica*: “É impossível para o mesmo atributo ao mesmo tempo pertencer e não pertencer à mesma coisa e na mesma relação.” (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.); (*Metafísica*, Γ, 3, 1005b19-20. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2006. Texto grego extraído da edição espanhola trilingue, organizada por Valentín García Yebra. 2. ed. Madrid: Gredos, 1990.). Que o princípio de não-contradição já era conhecido por Platão, em uma formulação tão sofisticada quanto essa que encontramos no Livro Γ da *Metafísica* de Aristóteles, fica evidente em uma passagem do Livro IV da *República*, onde lemos: “É evidente que o mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa.” (Δῆλον ὅτι ταῦτὸν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθελήσει ἅμα [...]); (*República*, 436b8-9. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.). Essa passagem da *República* reforça nossa interpretação do argumento de Sócrates, no início do *Parmênides*, como uma aplicação do princípio de não-contradição. Nesse sentido, Sócrates argumenta que a contradição só se configura quando características contrárias estejam relacionadas à mesma coisa, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. No argumento de Zenão, o uso do princípio de não-contradição não leva em conta a distinção de aspecto, daí que seu emprego resulte negativo, isto é, na impossibilidade da existência real da multiplicidade. Sócrates, ao empregar a distinção de aspecto, no uso do princípio de não-contradição, alcança um resultado positivo, isto é, a existência racional da multiplicidade nas coisas sensíveis. Portanto, todo o problema do paradoxo zenoniano, e da tentativa socrático-platônica de refutá-lo, no início do *Parmênides*, está relacionado ao emprego do princípio de não-contradição, princípio este já plenamente formulado na filosofia platônica.

manifestem características contrárias ao mesmo tempo, tais características estão relacionadas a aspectos diferentes, o que inviabiliza a configuração da contradição na realidade (em seu aspecto sensível, isto é, nas próprias coisas sensíveis múltiplas) e elimina as conseqüências irracionais do paradoxo zenoniano. Sócrates demonstra, dessa forma, que a existência da multiplicidade sensível é possível sem contradição. Dito de outro modo, pensar a multiplicidade das coisas sensíveis não implica irracionalidade.

Sob o ponto de vista ontológico, ainda, cabe observar que a dissolução do paradoxo zenoniano só é possível graças à cisão entre coisas sensíveis e Ideias. O ‘dualismo ontológico’, resultante dessa cisão, é mitigado pelo princípio da ‘participação’ (μέθεξις), já exposta no *Fédon* (100a9-e5; 102a11-b2). Nesse sentido, conforme Sócrates reafirma no *Parmênides*, as coisas sensíveis múltiplas expressam características de semelhança ou dessemelhança, por exemplo, por serem participantes (μεταλαμβάνοντα, 129a4) das Ideias de semelhança ou dessemelhança em si mesmas. Ou ainda, em outro exemplo de participação das coisas em diferentes Ideias, que possibilita essas últimas expressarem diversas características: de um lado, as coisas expressam unidade (έν, 129b5), por participarem da Ideia de um (τοῦ ένός, 129b5); de outro, expressam múltiplos aspectos – são múltiplas (πολλά, 129b6) –, por participarem da Ideia de quantidade (τῶ πλήθους, 129b6)¹⁸³. Em síntese, o princípio da participação é a explicação oferecida por Sócrates para a presença de características, cuja origem é as Ideias, que podemos perceber nas coisas sensíveis. As características expressas nas coisas, inclusive aquelas que são contrárias umas às outras, podem misturar-se (i.e., nas próprias coisas sensíveis); mas, as Ideias, que são caracteres puros em si mesmos, ao contrário do que ocorre com as coisas sensíveis múltiplas (no sentido de expressarem múltiplos aspectos), permanecem unas e imisturáveis, auto-idênticas a si mesmas, como ‘mônadas’ (μονοειδές – *Fédon*, 78d5), haja vista que estão separadas das coisas sensíveis. Como já dissemos antes, nesse caso, o ‘dualismo ontológico’ (i.e., a cisão entre coisas múltiplas e

¹⁸³ Sócrates refere-se, aqui, ao ‘um’ (ένός, 129d2) como Ideia, da qual as coisas sensíveis participam e, graças a essa participação, expressam característica de unidade. É interessante observarmos, nesse exemplo de Sócrates, que a Ideia contrária ao Um em si mesmo é a ‘Quantidade’ (πλήθους, 129c8) em si mesma, e não o múltiplo (πολλά). Assim, há dois usos evidentes do ‘um’ (έν, ένός) nessa passagem do *Parmênides*: como (a) Ideia (o Um em si mesmo), oposta à Quantidade em si mesma, e como (b) forma ontológica de ser de tudo o que é unidade, inclusive das próprias Ideias, oposta, nesse caso, ao múltiplo (πολλά). Naturalmente, as coisas sensíveis só alcançam a situação ontológica de serem unidades em virtude de sua participação na Ideia de um. O mesmo uso do Um como Ideia, oposta à Quantidade em si, reaparece na seqüência do diálogo, logo a seguir, em 129d8-e1.

Ideias unas) se expressa na configuração do ‘um sobre o múltiplo’, como estrutura fundamental da teoria das Ideias.

Assim, contra Zenão, Sócrates demonstra, por meio da teoria das Ideias, que as coisas sensíveis podem ser múltiplas, isto é, expressar características diversas, até mesmo contrárias, sem que isso implique nem contradição lógica nem absurdo ontológico (i.e., na realidade). Contudo, a própria teoria das Ideias implica em sérias dificuldades. Na ordem argumentativa do *Parmênides*, a primeira dificuldade é apontada por Sócrates mesmo: trata-se da possibilidade de conceber a multiplicidade nas próprias Ideias. Ou seja, Sócrates está ciente de que sua argumentação foi eficaz, na dissolução do paradoxo zenoniano, apenas no que diz respeito às coisas sensíveis; contudo, uma vez concebidas as Ideias, o mesmo paradoxo pode ressurgir entre elas, caso não sejam pensadas como unidades puras (i.e., ‘mônadas’ radicalmente simples: *μονοειδές* – *Fédon*, 78d5). Nesse sentido, a questão sobre a multiplicidade nas Ideias é cogitada por Sócrates, como dificuldade a ser examinada, em termos de relações possíveis entre as próprias Ideias. Vejamos o texto do *Parmênides*:

Mas se aquilo que é realmente *um*, alguém demonstrar que isso mesmo é múltiplas coisas, e, [*c*] de outra parte, que o múltiplo é *um*, já disso me espantarei. E do mesmo modo com respeito a todas as outras coisas: se alguém mostrar que, em si mesmos, os gêneros mesmos e as formas mesmas são afetadas por essas afecções contrárias, isso será digno de espanto. [...] Se então alguém tentar mostrar que coisas desse tipo [Sócrates refere-se, agora, às coisas sensíveis]¹⁸⁴ são simultaneamente *um* e múltiplas – pedras, pedaços de madeira e coisas tais –, diremos que ele demonstra que algo é múltiplas coisas e *um*, não que o *um* é múltiplas coisas, nem que o múltiplo é *um*, e que não diz nada de espantoso, mas coisas com que todos concordaríamos. Mas, dentre as coisas que há pouco mencionei, se alguém, em primeiro lugar, separasse umas das outras as formas mesmas em si mesmas – por exemplo a semelhança, a dessemelhança, a quantidade, o *um*, o repouso, o [*e*] movimento e todas as coisas desse tipo –, em seguida mostrasse que estas, entre si, podem ser misturadas e separadas, eu pelo menos, disse <Sócrates>, ficaria encantado, cheio de espanto, Zenão. Quanto àquelas coisas [*sc.* as coisas sensíveis], acredito terem sido tratadas por ti com muita determinação. Entretanto, eu, como digo, me encantaria muito mais se alguém pudesse, essa mesma aporia, da maneira como a expuseste no caso das coisas que se vêem, exibi-la, dessa mesma maneira, também no caso das coisas [130a] apreendidas pelo raciocínio, entrelaçada de todos os modos nas formas mesmas. (129b6-c3; 129d2-130a2. Grifos dos tradutores)¹⁸⁵

¹⁸⁴ Essa frase, interpolada entre colchetes, é nossa.

¹⁸⁵ ἄλλ' εἰ ὁ ἔστιν ἓν, αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὐτὰ πολλὰ δὴ ἓν, τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι. καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὡσαύτως· εἰ μὲν αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη ἐν αὐτοῖς ἀποφαίνοι τάναντία ταῦτα πάσχιοντα, ἄξιον θαυμάζειν. [...] ἐὰν οὖν τις τοιαῦτα ἐπιχειρῇ πολλὰ καὶ ἐν ταῦτον ἀποφαίνειν, λίθους καὶ ξύλα καὶ τὰ τοιαῦτα, τὴν φήσομεν αὐτὸν πολλὰ καὶ ἐν ἀποδεικνύναι, οὐ τὸ ἐν πολλὰ οὐδὲ τὰ πολλὰ ἓν, οὐδὲ τι θαυμαστὸν λέγειν, ἀλλ' ἄπερ ἂν πάντες ὁμολογοῖμεν· ἐὰν δὲ τις ὦν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πρῶτον μὲν διαίρηται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἶδη, οἷον ὁμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλήθος καὶ τὸ ἐν καὶ στάσις καὶ κίνησις καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράνυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνει, ἀγαίμην ἂν ἔγωγ', ἔφη, θαυμαστῶς, ὦ Ζήνων. ταῦτα δὲ ἀνδρείως μὲν

A primeira parte da citação (129b6-c3), acima, expõe exatamente o problema da possível presença da multiplicidade nas Ideias: Sócrates diz ser motivo de admiração se alguém demonstrar que ‘aquilo que realmente é um’ (ἔστιν ἓν) ‘seja múltiplo’ (πολλά), e também o contrário, que ‘o múltiplo seja um’ (τὰ πολλὰ ἓν). Será espantoso, afirma Sócrates, que se demonstre que as Idéias mesmas e os Gêneros mesmos sejam afetados por tais ‘estados contrários’ (τάναντία πάθη), isto é, sejam unos e múltiplos ao mesmo tempo. Esse é, por assim dizer, o ‘olho do furacão’ na teoria das Ideias, pois implica que as próprias Ideias não sejam unidades puras, na forma de ‘mônadas’ absolutamente simples (μονοειδὲς – *Fédon*, 78d5). Consequentemente, a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ (i.e., uma Ideia una da qual participam coisas múltiplas), que sempre esteve na base da teoria, tal como a mesma fora construída nos diálogos intermediários, em sua versão *standard*, está em questão, pois já não seriam concebíveis Ideias unas (de caráter absolutamente simples), mas múltiplas (i.e., de caráter complexo).

Além disso, conceber a multiplicidade nas Ideias implica no ressurgimento do paradoxo zenoniano, só que, agora, no seio das próprias Ideias. Não nos esqueçamos, a respeito desse aspecto, que a teoria das Ideias foi, no contexto literário e argumentativo do *Parmênides*, a resposta dada por Sócrates ao paradoxo de Zenão. A introdução das Ideias, separadas das coisas sensíveis (i.e., o ‘dualismo ontológico’), e como características puras em si mesmas, das quais aquelas (as coisas) participam, visa à eliminação da contradição na realidade, o que possibilita, dessa forma, concebe-la como múltipla. Agora, se as Ideias comportam multiplicidade, então o paradoxo zenoniano ressurge, na medida em que temos de admitir, por exemplo, que o Semelhante em si mesmo (Ideia de semelhança) passa a ser dessemelhante, e o Dessemelhante em si mesmo (Ideia de dessemelhança), por sua vez, também comporta semelhança.

Ou seja, a admissão da multiplicidade entre as Ideias, além de exigir um novo enfrentamento do paradoxo de Zenão, também exigirá conceber relações entre as próprias Ideias, similares às relações de ‘participação’ (μέθεξις) entre coisas sensíveis e Ideias, já concebidas nos diálogos intermediários, especialmente no *Fédon*, e retomadas por Sócrates no *Parmênides* (128d13-130a2). Nesse sentido, Sócrates afirma que ficaria espantado se alguém demonstrasse que as Ideias em si mesmas – como Semelhança (ὁμοιότητά),

πάνυ ἡγοῦμαι πεπραγματεῦσθαι· πολὺ μὲν τὰν ὧδε μᾶλλον, ὡς λέγω, ἀγαθεῖην εἶ τις ἔχοι τὴν αὐτὴν ταύτην ἀπορίαν ἐν αὐτοῖς τοῖς εἶδεσι παντοδαπῶς πλεκομένην, ὥσπερ ἐν τοῖς ὁρωμένοις διήλθετε, οὕτως καὶ ἐν τοῖς λογισμῶ λαμβανομένοις ἐπιδείξειαι. (*Parmênides*, 129b6-c3; 129d2-130a2)

Dessemelhança (ἀνομοιότητα), Quantidade (πλήθος), Unidade (ἓν), Repouso (στάσις), Movimento (κίνησις) e outras similares – pudessem ser misturadas (συγκεράνυσθαι) e separadas (διακρίνεσθαι) entre si (129d6-e4). A necessidade de se pensar tais relações entre as Ideias, no caso de elas serem múltiplas, está no fato de que uma Ideia (A) manifestará características diversas (b e c), explicáveis apenas pela relação com outras Ideias (B e C), graças às quais tais características (b e c) se fazem presentes naquela primeira Idéia (A). Em síntese, a multiplicidade nas Ideias implica relações entre as próprias Ideias, como explicação para a diversidade de características manifestadas por elas, da mesma forma que as diversas características manifestadas pelas coisas sensíveis só são explicáveis pela participação dessas em diferentes Ideias.

Ora, a questão das relações mútuas entre os ‘Inteligíveis’ (εἶδη) é tratada por Platão no *Sofista*, diálogo que já não apresenta a versão *standard* da teoria das Ideias, senão para criticá-la (*Sofista*, 245e6-249d5)¹⁸⁶, mas que expõe uma nova ontologia platônica – e isso é um forte indicativo de que o *Sofista* é posterior ao *Parmênides*. Assim, no *Sofista*, Platão investiga a possibilidade de se pensar as relações, que em geral são denominadas de “comunhão” (κοινωνία), entre as próprias ‘Formas inteligíveis’¹⁸⁷, através da descrição de cinco “Gêneros supremos” (μέγιστα τῶν γενῶν), a saber: Ser (όν), Identidade (ταυτόν, Mesmo), Alteridade (θάτερον, Outro), Movimento (κίνησις) e Repouso (στάσις). Apesar de serem ‘Formas inteligíveis’ (εἶδη), os Gêneros do Sofista não são equiparáveis às Ideias concebidas nos diálogos intermediários, na versão *standard* da teoria. Enquanto as Ideias são concebidas como ‘mônadas’ radicalmente simples (μονοειδές – *Fédon*, 78d5), isto é, unidades puras e auto-idênticas, os ‘Inteligíveis’ (i.e., ‘Formas’ ou ‘Gêneros’) do *Sofista* são unidades que, ao mesmo tempo, abrigam multiplicidade (*Sofista*, 253d5-e2). Além disso, trata-se de grandes Gêneros, cuja relação

¹⁸⁶ No *Sofista*, Platão chega a referir-se ironicamente aos defensores da teoria das Ideias, em sua versão *standard*, chamando-os de “os amigos das Formas” (τῶν εἰδῶν φίλους, 248a4-5).

¹⁸⁷ Como já dissemos antes, Platão não é rigoroso com o uso dos termos que ele emprega em sua filosofia. Assim, é inútil procurarmos identificar as mudanças em sua ontologia, entre os diálogos intermediários e os diálogos tardios, observando apenas os termos empregados. Devemos, sim, procurar identificar as diferentes conotações, dadas pelo nosso Filósofo, para os mesmos termos, os quais são empregados em ambas as fases de sua ontologia. Um bom exemplo disso é o emprego do termo ‘Forma’ (εἶδος), a saber: na primeira fase da ontologia platônica (i.e., na versão *standard* da teoria das Ideias), ‘Forma’ (εἶδος) é um equivalente de ‘Ideia’ (ἰδέα), que é caracterizada como uma unidade radical, inteligível e transcendente, ou seja, uma ‘mônada’ absolutamente simples (μονοειδές – *Fédon*, 78d5). Já na segunda fase da ontologia platônica (aquela presente no *Sofista*), o termo ‘Forma’ (εἶδος) aponta para os ‘Gêneros universalíssimos’ (μέγιστα τῶν γενῶν), que são inteligíveis, mas não são transcendententes e nem radicalmente simples; ao contrário disso, são imanentes à totalidade das coisas existentes, bem como unidades que albergam, em si mesmas, multiplicidade (i.e., diferentes aspectos), sem implicar contradição.

com as coisas sensíveis é universalíssima (eles se fazem presentes em todas as coisas existentes, sensíveis e não-sensíveis), isto é, não está restrita ou atrelada a um grupo específico de coisas que sejam denominados por um nome em comum – ou seja, na ontologia dos ‘Gêneros inteligíveis’ do *Sofista*, o princípio da ‘homonímia’, como mecanismo de postulação (ou dedução) dos mesmos e de indicação da relação entre eles e as coisas sensíveis, desaparece. Da mesma forma, desaparecem o ‘dualismo ontológico’ (separação entre inteligíveis e coisas sensíveis) e a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ – em síntese, os Gêneros universalíssimos do *Sofista* não são transcendentais, não são unidades puras e sua postulação (ou dedução), embora esteja relacionada à linguagem (pela estrutura da ‘predicação’), não é resultante da aplicação do princípio da ‘homonímia’. Apesar disso, os Gêneros do *Sofista* são ‘Formas inteligíveis’, que abrigam unidade e multiplicidade, sem implicar contradição; são, também, objetos da ‘ciência dialética’ (διαλεκτικῆς ἐπιστήμης), cuja tarefa é descortinar suas relações mútuas (*Sofista*, 253b9-e6).

Dessa forma, Platão parece estar antecipando, no *Parmênides*, ao tratar das relações mútuas entre ‘Inteligíveis’ (que, nesse diálogo, ainda são identificados pelas Ideias unas), um tema que só pode ser desenvolvido às expensas do abandono da versão *standard* da própria teoria das Ideias – e isso será feito no *Sofista*. Na verdade, a questão das relações mútuas entre ‘Inteligíveis’ (i.e., Ideias) aparece, no começo do *Parmênides*, como uma questão que necessariamente deverá ser examinada, caso a multiplicidade seja possível entre as próprias Ideias. Como o resultado final do *Parmênides*, feita a crítica à teoria das Ideias, tal como fora concebida, em sua versão *standard*, nos diálogos intermediários (130a3-135b4), e examinada a antinomia eleática do um *versus* múltiplo (137c4-166c5), é a necessária existência da multiplicidade nos próprios Inteligíveis (o que põe em xeque as Ideias radicalmente unas, bem como os princípios fundamentais que construíram a teoria nos diálogos intermediários, especialmente a ‘homonímia’, o ‘um sobre o múltiplo’ e o ‘dualismo ontológico’), no *Sofista*, Platão, inevitavelmente, precisa abordar a questão das relações mútuas, de ‘comunhão’ (κοινωνία), entre os ‘Inteligíveis’ (Gêneros); só assim a multiplicidade, existente entre as ‘Formas inteligíveis’ (εἶδη), poderá ser pensada sem implicar tanto a contradição lógica quanto o absurdo ontológico apontados no paradoxo zenoniano.

Portanto, a possibilidade de se pensar as relações mútuas de ‘comunhão’ entre os próprios ‘Inteligíveis’, na condição de princípios ontológicos de toda a realidade, que será plenamente desenvolvida no *Sofista*, e, dessa forma, explicitar o caráter múltiplo dos

mesmos sem enredar-se em contradição, é uma necessidade que emergirá do *Parmênides*, como resultado final do exame crítico presente nesse diálogo, tanto da teoria das Ideias quanto da antinomia eleática do um *versus* múltiplo, mas que só alcançará desenvolvimento positivo em uma nova ontologia platônica (aquela presente no *Sofista*), a qual pressupõe o abandono da teoria das Ideias em sua versão *standard*. Isso faz do *Parmênides* um ‘divisor de águas’ no desenvolvimento da ontologia platônica (i.e., entre a primeira fase – teoria das Ideias em sua versão *standard* – e a segunda fase – ontologia dos ‘Gêneros’ universalíssimos, unos e múltiplos, do *Sofista*): antes dele (i.e., do *Parmênides*), as Ideias são pensadas como unidades puras, como mônadas (μονοειδές – *Fédon*, 78d5), que estão relacionadas às coisas sensíveis segundo a estrutura fundamental do um sobre o múltiplo, conforme já demonstramos em nossa análise dos diálogos intermediários. Após o *Parmênides*, sobretudo no *Sofista*, as Ideias, concebidas como unidades puras e radicalmente simples (i.e., ‘mônadas’), colapsam, dando lugar às ‘Formas inteligíveis’ (i.e., os ‘Gêneros’) de caráter múltiplo, as quais já não estão mais separadas das coisas sensíveis, mas são imanentes a elas – trata-se, como já dissemos, do abandono dos princípios fundamentais (da teoria das Ideias) do ‘dualismo ontológico’ e do ‘um sobre o múltiplo’.

* * * * *

Mas antes disso, retomando-se a seqüência do diálogo em questão (i.e., o *Parmênides*), vemos o velho Parmênides apontar as grandes dificuldades envolvidas na teoria das Ideias, exposta por Sócrates, especialmente no que diz respeito a seis aspectos, conforme a ordem expositiva do próprio texto platônico, a saber: (a) em primeiro lugar, a dificuldade no que diz respeito ao número e espécie de Ideias existentes – isto é, a ‘dedução’ das Ideias e ‘extensão’ do mundo inteligível (130b1-e4); (b) em segundo lugar, trata-se das dificuldades nas ‘relações de participação’ entre Ideias e coisas sensíveis (130e4-131e7); (c) em terceiro lugar, a primeira formulação da objeção do *regressus in infinitum* nas Ideias (131e8-132b2); (d) em quarto lugar, a impossibilidade das Ideias serem apenas conceitos ou pensamentos – isto é, a rejeição do ‘conceitualismo’ e a necessidade ontológica das Ideias (132b3-c11); (e) em quinto lugar, a segunda formulação da objeção do *regressus in infinitum* nas Ideias (132c12-133a7); (f) por fim, em sexto lugar, a possibilidade de uma ‘total separação’ entre Ideias e coisas sensíveis (dualismo ontológico radical) e, conseqüentemente, a ‘incognoscibilidade’ das Ideias (133b4-135b4). Essa última dificuldade, portanto, resulta em conseqüências epistemológicas – a incognoscibilidade das Ideias – e ontológicas – a impossibilidade de haver relações entre

Ideias inteligíveis e coisas sensíveis, haja vista a ‘total separação’ entre esses dois níveis ontológicos. No que segue, nas próximas secções de nosso texto, nos ocuparemos dessas dificuldades relativas à teoria das Ideias, uma a uma.

§ 10 – Primeira objeção crítica – da extensão do mundo das Ideias: a duplicação da realidade

Feita a exposição da teoria das Ideias por Sócrates, Parmênides põe-se a examiná-la criticamente. A primeira dificuldade implicada em tal teoria, apontada pelo velho filósofo eleata, diz respeito à extensão do mundo inteligível, isto é, sobre que espécie de coisas sensíveis há Ideias correspondentes. A crítica parece apontar para o perigo de que o recurso teórico de postular Ideias ‘separadas’ (ou, ‘transcendentes’), embora pensadas como causas das coisas sensíveis, resulte apenas em uma duplicação da realidade. Está em jogo, aqui, o princípio fundamental da ‘homonímia’ (ὁμωνυμία), através do qual se postula e se deduz as Ideias. Vejamos o texto:

Mas, dize-me: tu mesmo assim fizeste a divisão tal como falas: de um lado certas formas mesmas, de outro as coisas que delas participam? E te parece a semelhança mesma ser algo, separada da semelhança que temos, e também o *um* e as múltiplas coisas e todas as coisas que há pouco ouviste de Zenão?

Parece-me sim, disse Sócrates.

Será que também, disse Parmênides, coisas tais como uma certa forma em si e por si do justo, e também do belo, e do bom, e ainda de todas as coisas desse tipo?

Sim, disse ele.

[c] Mas ... e uma forma do homem, separada de nós e de todos tais como somos nós, uma certa forma mesma do homem, ou do fogo, ou ainda da água?

Muitas vezes, Parmênides, disse ele, fiquei, sobre essas coisas, nessa aporia: se é necessário, sobre elas, falar do mesmo modo como sobre aquelas, ou de modo diferente.

Será, Sócrates, que também a respeito das coisas que pareceriam mesmo ridículas, como cabelo, lama, sujeira, ou outra coisa o mais possível desprezível e vil, ficas em aporia sobre se é ou não necessário afirmar que também de cada uma delas há uma forma [d] separada, que é por sua vez outra que as coisas com as quais nós lidamos?

De maneira alguma, disse Sócrates, mas quanto a essas coisas, isso precisamente que vemos, é isso que elas são. E acreditar haver uma forma delas é de temer que seja por demais absurdo. Entretanto, já alguma vez perturbou-me a questão sobre se não seria o mesmo com respeito a todas as coisas. Em seguida, quando me encontro nessa questão, saio fugindo, temendo um dia cair num abismo de palavreado vão e perder-me. Então, retornando para lá <onde estava>, às coisas que dissemos possuírem formas, passo o tempo ocupando-me delas.

[e] É que ainda és jovem, Sócrates, disse Parmênides, e a filosofia ainda não se apoderou de ti como, segundo minha opinião, ainda se apoderará, quando então nenhuma dessas coisas desprezarás. Por agora, ainda atentas para as opiniões dos homens, devido a tua idade. (130b1-e4. Grifos dos tradutores)¹⁸⁸

¹⁸⁸ καί μοι εἰπέ, αὐτὸς σὺ οὕτω διήρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ ἅττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὐ μετέχοντα; καὶ τί σοι δοκεῖ εἶναι αὕτη ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν, καὶ ἐν δὴ καὶ πολλὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ Ζήνωνος ἤκουες;

Ἔμοιγε, φάναι τὸν Σωκράτη.

Ἦ καὶ τὰ τοιαῦτα, εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην, οἷον δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντων αὐ τῶν τοιούτων;

Ναί, φάναι.

Τί δ', ἀνθρώπου εἶδος χωρὶς ἡμῶν καὶ τῶν οἷοι ἡμεῖς ἐσμεν πάντων, αὐτὸ τι εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος;

Ἐν ἀπορίᾳ, φάναι, πολλάκις δὴ, ὦ Παρμενίδη, περὶ αὐτῶν γέγονα, πότερα χρὴ φάναι ὡσπερ περὶ ἐκείνων ἢ ἄλλως.

Nessa passagem, inicialmente Parmênides pede confirmação a respeito do núcleo central da teoria recém exposta pelo jovem Sócrates, a saber, a postulação de Ideias separadas (*χωρισμός*: transcendentais) das coisas sensíveis que podemos perceber. Nesse sentido, o uso da linguagem, empregada nas primeiras frases do velho filósofo no diálogo (130b1-3), não deixa dúvidas quanto à ‘separação’ (ou transcendência) das Ideias: Parmênides pergunta a Sócrates se é dele a divisão (*διήρησαι*) feita entre Ideias em si mesmas (*εἶδη αὐτά*), separadas de um lado (*χωρίς*), e coisas que delas são participantes (*μετέχοντα*), separadas de outro lado (*χωρίς*)¹⁸⁹. Sócrates confirma tal separação entre coisas sensíveis e Ideias. Esse é o ponto de partida de toda a crítica de Parmênides à teoria exposta pelo jovem; ou seja, todos os argumentos que, na seqüência da primeira parte do diálogo, serão objetados contra a teoria pressupõem a postulação da separação (*χωρισμός*) entre Ideias e coisas sensíveis. Como demonstraremos no desenvolvimento de nossa análise do texto platônico, tais críticas seriam inviáveis, caso as Ideias não fossem concebidas como ‘transcendentes’ (i.e., ‘separadas’) em relação às coisas sensíveis.

Assentada a separação entre Ideias e coisas sensíveis, na seqüência do texto Parmênides questiona Sócrates sobre a extensão do mundo inteligível. Em suma, a questão levantada pelo velho filósofo eleata é: que tipo de Ideias nós devemos e podemos postular? Ou ainda, em relação a quê tipo de coisas existem Ideias? É o próprio Parmênides quem sugere os tipos de Ideias cogitáveis, ao indagar Sócrates sobre elas. Primeiro, ele pergunta se há Ideias de semelhança (*αὐτῆ ὁμοιότης*) e de unidade (*ἕν*); Sócrates responde afirmativamente. Em segundo lugar, o velho filósofo indaga sobre a existência de Ideias acerca do justo (*δικαίου*), do belo (*καλοῦ*) e do bom (*ἀγαθοῦ*); Sócrates novamente acquiesce. Em terceiro lugar, Parmênides pergunta sobre a existência de Ideias de homem (*ἀνθρώπου*), fogo (*πυρός*) e água (*ὑδατος*). No que diz respeito à existência destas Ideias,

¹⁸⁹ Ἡ καὶ περὶ τῶνδε, ὦ Σώκρατες, ἂ καὶ γελοῖα δόξειεν ἂν εἶναι, οἷον θρῖξ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος ἢ ἄλλο τι ἀτιμώτατόν τε καὶ φαυλότατον, ἀπορεῖς εἶτε χρὴ φάναι καὶ τούτων ἐκάστου εἶδος εἶναι χωρὶς, ὃν ἄλλο αὐτῆ ἢ ὧν <τι> ἡμεῖς μεταχειριζόμεθα, εἶτε καὶ μή;

Οὐδαμῶς, φάναι τὸν Σωκράτη, ἀλλὰ ταῦτα μὲν γε ἄπερ ὀρώμεν, ταῦτα καὶ εἶναι· εἶδος δέ τι αὐτῶν οἰηθῆναι εἶναι μὴ λίαν ἢ ἄτοπον. ἤδη μέντοι ποτέ με καὶ ἔθραξε μή τι ἢ περὶ πάντων ταυτῶν· ἔπειτα ὅταν ταύτη στώ, φεύγων οἴχομαι, δείσας μή ποτε εἶς τινα βυθὸν φλυαρίας ἐμπεσῶν διαφθαρῶ· ἐκέισε δ' οὖν ἀφικόμενος, εἰς ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν εἶδη ἔχειν, περὶ ἐκεῖνα πραγματευόμενος διατρίβω.

Νέος γὰρ εἶ ἔτι, φάναι τὸν Παρμενίδην, ὦ Σώκρατες, καὶ οὕτω σου ἀντείληπται φιλοσοφία ὡς ἔτι ἀντιλήψεται κατ' ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμώσεις· νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν. (*Parmênides*, 130b1-e4)

¹⁸⁹ O uso do advérbio *χωρίς* é indicativo, nessa passagem que citamos (*Parmênides*, 130b1-e4), da separação entre Ideias e coisas sensíveis. Platão o emprega cinco vezes, apenas nessa passagem, o que comprova a postulação da separação das Ideias em relação às coisas sensíveis como um traço inegável da teoria, tal como ela fora concebida nos diálogos intermediários, em sua versão *standard*.

relativas às coisas materiais sensíveis, Sócrates manifesta dúvida sobre se deve ou não cogitá-las. Por fim, em quarto lugar, o velho filósofo indaga o jovem sobre a existência de Ideias relativas a coisas que poderiam parecer ridículas ou mesmo desprezíveis, como cabelo (θρῖξ), lama (πηλὸς) e sujeira (ρύπος)¹⁹⁰. Relativamente a tais coisas, Sócrates nega a existência de Ideias, por considerar absurdo cogitá-las, e afirma ser elas apenas “isso precisamente que vemos” (ἄπερ ὁρώμεν), ou seja, coisas materiais sensíveis.

Em suma, Sócrates não tem dúvidas quanto à existência de Ideias relativas a ‘abstrações matemáticas’ ou de ‘relações’, como Unidade e Semelhança; também não duvida de Ideias de ‘valores éticos’ e ‘estéticos’, como Bom, Belo e Justo. Contudo, duvida da existência de Ideias relativas a ‘coisas materiais sensíveis’, como Homem, Fogo e Água. Mais do que isso ainda, Sócrates está determinado a não postular Ideias relativas a gêneros de coisas que ele considera ‘desprezíveis’, ou simplesmente de menor importância, tal como sujeira, lodo e cabelo. Como vimos, na passagem citada (130e1-4), Parmênides considera as dúvidas de Sócrates como uma consequência natural de sua imaturidade filosófica juvenil. Sócrates, por sua vez, se sente incomodado com a aplicação lógica e universal do critério que estabelece a postulação e dedução de Ideias, ou seja, se ele deve ou não, sob o ponto de vista da razão, postular Ideias para algumas coisas e negá-las para outras (130d5-6).

Como já dissemos antes, o que está em jogo, nessa primeira crítica à teoria das Ideias no *Parmênides*, é o princípio fundamental de postulação e dedução das Ideias, a saber, a ‘homonímia’ (ὁμωνυμία). Esse princípio, mencionado indiretamente por Sócrates e Parmênides, empregado como critério para a postulação de Ideias, está descrito, em uma formulação breve e consistente, no Livro X da *República*¹⁹¹, a saber: “Efectivamente, estamos habituados a admitir uma certa ideia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que pomos o mesmo nome.” (596a6-7)¹⁹². Esse princípio, portanto,

¹⁹⁰ David Ross (*Teoría de las ideas de Platón*, 1997, p. 105) viu nessa passagem (130b1-e4), que descreve tipos distintos de Ideias, um sumário da própria trajetória de Platão nos diálogos intermediários, anteriores ao *Parmênides*: “Este pasaje ofrece un fiel sumario de la trayectoria del pensamiento platónico, tal como lo expresan sus diálogos más tempranos. Las dos clases de Ideas de cuya existencia Sócrates dice estar seguro son las Ideas matemáticas de unidad y pluralidad (a las que añade otras Ideas muy abstractas como la semejanza), y las Ideas de valor. La última fue la predominante en los diálogos más tempranos, en los que Platón seguía fielmente los pasos de Sócrates, y en el *Banquete* y en el *Fedro*. La primera cobró predominancia en el *Fédon* y en la *República*.” (Grifos do autor).

¹⁹¹ Cf. ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, 1997, p. 105.

¹⁹² εἶδος γάρ πού τι ἐν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. (*República*, 596a6-7)

estabelece que para cada espécie de coisas particulares (ἕκαστα τὰ πολλά), identificadas por um nome genérico comum (ταὐτὸν ὄνομα), admite-se ou postula-se (τίθεσθαι) uma única Ideia (εἶδος ... ἐν ἕκαστον). Dito de outra forma, sob o ponto de vista da razão, o princípio estabelece que devemos postular uma única Ideia para cada espécie de coisas múltiplas que são identificadas por um nome genérico comum. A rigor, o princípio da homonímia estabelece que, para cada nome existente na linguagem, correspondente a uma dada espécie de coisas, ou a uma qualidade aplicável às coisas, deve postular-se uma Ideia una, inteligível e separada, e de caráter universal. Nesse sentido, evidentemente, o princípio carrega uma pretensão de aplicação universal. Por consequência, se há um nome na linguagem, como ‘lodo’, ‘sujeira’ ou ‘cabelo’, para utilizarmos os exemplos de Parmênides (no diálogo de mesmo nome), então, necessariamente (i.e., dada à aplicação do princípio fundamental da ‘homonímia’), temos de postular Ideias universais de Lodo, Sujeira e Cabelo, por mais prosaicas que pareçam estas coisas, ou, ainda, por mais estapafúrdio que possa parecer a admissão da existência de tais Ideias.

Além disso, indubitavelmente, nessa passagem do Livro X da *República* (596a6-7), além do princípio da ‘homonímia’, há a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ (ἐν ἐπὶ πολλῶν), tão vivamente presente na construção da teoria das Ideias, em sua versão *standard*, nos diálogos intermediários, como já verificamos, antes (i.e., na primeira parte do nosso presente trabalho), em nossa análise do *Fédon* e da própria *República*. Ou seja, é exatamente a aplicação desse princípio que estabelece a equação do ‘um (Ideia única) sobre o múltiplo (coisas sensíveis múltiplas participantes dessa Ideia)’. A relação de participação (μέθεξις) entre a Ideia única e as coisas sensíveis múltiplas se expressa no compartilhamento do mesmo nome – ou seja, o princípio da ‘homonímia’ (ὁμωνυμία) – por ambos esses níveis de realidade, isto é, entre Ideia e coisas sensíveis dela participantes. O mesmo nome que identifica as coisas múltiplas entre si, e cada uma delas em particular (individualmente), identifica também a Ideia em si mesma e na relação com as próprias coisas. Dessa forma, esses dois princípios fundamentais, a saber, o ‘um sobre o múltiplo’ e a ‘homonímia’, mais do que os outros dois (i.e., ‘o dualismo ontológico’ e a ‘participação’) estão direta e intimamente relacionados à gênese da própria teoria das Ideias, na medida em que eles, juntos, constituem o mecanismo de postulação e dedução das Ideias.

Mas se este é o mecanismo que nos revela a existência de Ideias, então, para cada grupo ou espécie de coisas sensíveis, identificadas por um nome genérico (cf. o ‘um sobre o múltiplo’), e para cada nome, relativo àquelas mesmas coisas, existente na linguagem (cf.

a ‘homonímia’), deveremos postular uma Ideia, una e universal, independentemente do fato de considerarmos essas coisas sensíveis nomeadas dignas ou desprezíveis, de serem elas naturais ou artificiais. Acerca dessas últimas (i.e., relativamente às coisas artificiais), na *República* (596a10-b4) Sócrates postula uma Ideia de cama e outra de mesa, e no *Crátilo* (389b5-c1) fala de uma Ideia de lançadeira¹⁹³.

Assim, se o princípio reza que, para cada grupo de coisas identificadas por um nome comum (um sobre o múltiplo), e para cada nome existente na linguagem (homonímia), há uma Ideia, e se há um grupo ou espécie de coisas identificadas pelo nome ‘cabelo’, por exemplo, então teremos de admitir uma Ideia de cabelo; e o mesmo princípio vale para ‘lodo’, para ‘sujeira’, para ‘piolho’, para ‘verme’ etc. Enfim, ainda que consideremos alguma coisa, planta ou animal, natural ou artificial, indigno, desprezível ou mesmo nojento, nada disso é motivo para rejeitarmos a aplicação universal do princípio que estabelece a postulação de uma Ideia para cada grupo ou espécie de coisas

¹⁹³ Segundo Ross (*Teoría de las ideas de Platón*, 1997, p. 169), a lista mais extensa de Ideias, apresentada nos textos de Platão, está na *Carta VII*, no conhecido excursus filosófico dessa; eis o texto: “E o mesmo ocorre em relação às figuras retilíneas e circulares, as cores, o bem, o belo e o justo, e em relação a todo corpo artificial e natural, ao fogo, à água e a todas essas coisas, acerca de todo ser vivo e dos caracteres nas almas, e acerca de todas as ações e paixões.” (ταῦτόν δὲ περὶ τε εὐθέος ἅμα καὶ περιφεροῦς σχήματος καὶ χροῆς, περὶ τε ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ καὶ δικαίου, καὶ περὶ σώματος ἅπαντος σκευαστοῦ τε καὶ κατὰ φύσιν γεγονότος, πυρὸς ὕδατος τε καὶ τῶν τοιούτων πάντων, καὶ ζώου σύμπαντος πέρι καὶ ἐν ψυχαῖς ἦθους, καὶ περὶ ποιήματα καὶ παθήματα σύμπαντα); (*Carta VII*, 342d3-8. Tradução de José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr. Texto grego estabelecido e anotado por John Burnet. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2008). Como Ross (1997, p. 169) bem observa, os termos *ἰδέα* e *εἶδος* não aparecem nessa passagem da *Carta VII*. Sabemos, contudo, que Platão está se referindo às Ideias, já que pouco antes, no mesmo texto, ele menciona “[...] o que é em si cognoscível e verdadeiramente é” (δ’ αὐτὸ [...] ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν. 342a8-b1); ainda, ao citar um exemplo, Platão menciona o “círculo em si” (αὐτὸς ὁ κύκλος, 342c2-3), o qual é sempre o mesmo em comparação aos círculos sensíveis, desenhados ou confeccionados em qualquer material, e não sofre alterações, por ser diferente (‘separado’) deles ([...] ὄν περὶ πάντ’ ἐστὶν ταῦτα, οὐδὲν πάσχει, τούτων ὡς ἕτερον ὄν. 342c3-4). Assim, é ao círculo que todas as figuras, valores e elementos, citados antes (342d3-8), são comparados, do que se deduz que Platão esteja se referindo a eles como coisas das quais há Ideias correspondentes. Dessa forma, nessa passagem da *Carta VII*, portanto, Platão teria aceitado os seguintes tipos de Ideias: de figuras geométricas; de características de coisas sensíveis, como cores; de valores ético-estéticos; de corpos naturais e artificiais; de seres vivos; de características nas almas; de ações e paixões. Sem sombra de dúvidas essa relação, de tipos de Ideias (i.e., se, de fato, tratarem-se de Ideias), é mais abrangente do que aquela que aparece no começo do *Parmênides* (130b1-e4), e admite todas as Ideias que aparecem naquela, mesmo aquelas que lá (i.e., no *Parmênides*) estão postas em dúvida por Sócrates. Além disso, essa passagem da *Carta VII* poderia ser um indício de que Platão não abandonou a teoria das Ideias, mas, ao contrário, a admitiu até as últimas consequências (nesse caso, especialmente em relação à aplicação do princípio da ‘homonímia’). Contudo, contra o uso dessa passagem da *Carta VII*, como uma prova cabal de que Platão não abandonou a teoria das Ideias, pesam duas grandes dificuldades, a saber: em primeiro lugar, a autenticidade da *Carta VII*, questionada por um número significativo de especialistas; em segundo lugar, a certeza (na prática inexistente) de que ela é posterior ao *Parmênides*, e não anterior a ele, caso em que se poderia argumentar que a crítica à teoria das Ideias, exposta nesse diálogo, não fora tomada, por Platão, como letal à própria teoria, já que ela reapareceria em um texto posterior ao *Parmênides*. Entretanto, não há certeza, e muito menos acordo entre os especialistas, nem sobre a autenticidade da *Carta VII*, nem sobre sua posteridade ao *Parmênides*. Portanto, a *Carta VII* não serve de prova inquestionável do não-abandono da teoria das Ideias por Platão, ou, ainda, de, se quer, haver mudanças significativas na ontologia platônica dos diálogos posteriores ao *Parmênides*.

identificadas por um nome genérico comum (existente na linguagem). Essa é a advertência de Parmênides para o jovem Sócrates, quando diz que esse, ao amadurecer e desligar-se das opiniões dos homens comuns (i.e., não-filósofos), nada desprezará (130e1-4). Sócrates, por sua vez, de alguma forma sabe disso, já que manifesta preocupação com a aplicação universal do princípio de postulação e dedução das Ideias (130d5-6).

A única possibilidade de Sócrates, coerentemente, manter sua recusa, em relação à admissão de Ideias de ‘coisas sensíveis indignas’ (i.e., para usarmos seus próprios exemplos, Ideias de sujeira, lodo e cabelo), seria que ele dispusesse de um mecanismo teórico ‘reducionista’ de dedução das Ideias, o qual legitimasse a admissão de umas – o Belo em si, o Justo em si, o Semelhante em si, por exemplo – e a negação das outras – a Sujeira em si, o Lodo em si e o Cabelo em si. Contudo, Sócrates não dispõe de tal princípio teórico ‘reducionista’ de dedução das Ideias. Além disso, no caso de Sócrates dispor de tal princípio, teria de abrir mão dos princípios do ‘um sobre o múltiplo’ e da ‘homonímia’, que juntos configuram o mecanismo de dedução e postulação de Ideias, conforme a versão *standard* da teoria, construída nos diálogos intermediários. Assim, sendo Sócrates representante e porta-voz da versão *standard* da teoria das Ideias, Parmênides exige dele coerência (interna) com os princípios que constroem a própria teoria, a saber: se os princípios do ‘um sobre o múltiplo’ e da ‘homonímia’, juntos, configuram o mecanismo de postulação das Ideias, então, nesse caso, Sócrates, na condição de representante da teoria das Ideias, deve ser fiel a eles, e aceitar sua aplicação universal, ao deduzir e postular Ideias, para todos os nomes existentes na linguagem (homonímia), bem como para todas as espécies de coisas nomeadas por esses mesmos nomes (um sobre o múltiplo) – ou seja, Sócrates, por força da aplicação coerente dos princípios construtores de ‘sua’ própria teoria das Ideias, necessariamente, deve admitir Ideias de lodo, sujeira e cabelo. Sob esse ponto de vista, a primeira crítica exposta pelo velho filósofo Parmênides, no diálogo homônimo (*Parmênides*, 130b1-e4), é ‘interna’ à teoria das Ideias – no sentido de estabelecer ‘coerência interna mínima’ na aplicação dos princípios que constroem a própria teoria.

Portanto, não se trata, aqui, apenas de aspectos literários ou dramáticos – isto é, a suposta ‘imaturidade’ do jovem Sócrates. O problema da extensão do mundo das Ideias (i.e., da postulação e dedução das Ideias) é sério, e esta crítica, implícita no texto do *Parmênides*, põe em xeque a própria teoria. Ou seja, a postulação de Ideias ‘separadas’ (‘transcendentes’) como causas, existentes em número proporcional à existência de cada grupo ou espécie de coisas sensíveis identificadas por um nome comum, existente na

linguagem, incluindo-se aí valores éticos e estéticos (bem, belo, justo etc.), abstrações matemáticas e noções de relações (unidade, semelhança, maior, menor etc.), pode simplesmente produzir uma duplicação da realidade. Nesse caso, o poder de explicação da teoria das Ideias, enquanto *explicatio mundi*, está seriamente ameaçado, uma vez que a multiplicidade incontável das coisas sensíveis deverá ser explicada, igualmente, por uma multiplicidade incontável de causas, ou seja, as próprias Ideias. Aristóteles, em uma passagem do Livro A da *Metafísica*, critica a teoria das Ideias exatamente nesse aspecto. Vejamos o texto do Filósofo estagirita:

Quanto aos que aventaram as Formas como causas, em primeiro [990b] lugar na sua tentativa de apreender as causas das coisas no mundo sensível, introduziram um igual número de outras coisas – como um homem que quisesse contar coisas imaginasse ser impossível fazê-lo se fossem poucas, e tentasse contá-las depois de aumentar o seu número. Isto porque as Formas são em número igual, ou não inferior, às coisas cuja busca das causas levou esses pensadores às Formas; pois para cada grupo de substâncias há uma Forma correspondente que possui o mesmo nome e existe independentemente das substâncias, o mesmo ocorrendo com todos os outros grupos nos quais há um caráter comum a muitas coisas, estejam as coisas neste mundo mutável ou sejam elas eternas. (A, 9, 990a34-b8)¹⁹⁴

Aristóteles aponta, nessa passagem da *Metafísica*, com impressionante exatidão, o problema que está em questão na primeira dificuldade do *Parmênides* (130b1-e4), relativamente à teoria das Ideias, a saber: a duplicação imediata da realidade como consequência da postulação de Ideias separadas. Essa é a primeira consequência negativa, como um tipo de efeito colateral, resultante da aplicação do princípio de que para cada espécie ou grupo de coisas sensíveis, identificadas por um nome comum genérico, há uma Ideia separada (*República*, 596a10-b4)¹⁹⁵. É nesse sentido que, no contexto do *Parmênides*,

¹⁹⁴ Tradução do texto da *Metafísica*, para o português, de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2006. O texto grego, abaixo, é extraído da edição espanhola trilingue, organizada por Valentín García Yebra. 2. ed. Madrid: Gredos, 1990. (em nosso presente trabalho, todas as citações do texto grego da *Metafísica* de Aristóteles são extraídas dessa edição). Citamos também, para o mesmo trecho da *Metafísica*, a tradução espanhola de Valentín García Yebra, a saber: “En cuanto a los que ponen las Ideas como causas, buscando en primer lugar comprender las causas de los entes que nos rodean, adujeron otros iguales en número a éstos, como si uno, al querer contar, creyera no poder hacerlo siendo pocas cosas, y contara después de hacerlas más numerosas (las Especies son, en efecto, casi iguales en número – o no menos numerosas – que las cosas de aquí abajo, desde las cuales, al buscar sus causas, avanzaron hasta aquéllas; pues en cada caso hay [según los platónicos] algo homónimo y separado de las substancias, y, para las demás cosas, hay una común a muchas, tanto para éstas de aquí abajo como para las eternas).” Abaixo, segue o mesmo texto em grego: οἱ δὲ τὰς ἰδέας αἰτίας τιθέμενοι πρῶτον μὲν ζητοῦντες τῶνδὲ τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας ἕτερα τούτοις ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐκόμισαν, ὥσπερ εἴ τις ἀριθμῆσαι βουλόμενος ἐλαττόνων μὲν ὄντων οἷοιτο μὴ δυνηθεῖσθαι, πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοῖη (σχεδὸν γὰρ ἴσα - ἢ οὐκ ἐλάττω - ἐστὶ τὰ εἶδη τούτοις περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐπ’ ἐκείνα προήλθον· καθ’ ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τι ἔστι καὶ παρὰ τὰς οὐσίας, τῶν τε ἄλλων ἔστιν ἐν ἐπὶ πολλῶν, καὶ ἐπὶ τοῖσδε καὶ ἐπὶ τοῖς αἰδιόις)· (*Metafísica*, A, 9, 990a34-b8)

¹⁹⁵ Na passagem citada da *Metafísica* (A, 9, 990a34-b8), o princípio platônico que estabelece uma Ideia para cada grupo ou espécie de coisas sensíveis identificadas por um nome comum (cf. *República*, 596a10-b4),

o velho filósofo eleata faz Sócrates perceber que, uma vez adotado o princípio da postulação e dedução de Ideias separadas, haverá de admitir Ideias para tudo o que pode ser pensado como um grupo ou espécie de coisas, valores ou abstrações, e identificado na linguagem por meio de um nome. Ou seja, por consequência, o número de Ideias é tão grande quanto o número de espécies de coisas e de nomes que podemos conceber.

Além disso, como uma segunda consequência negativa, talvez de maior gravidade que a primeira já apontada, ainda como resultado da aplicação do mesmo princípio de postulação e dedução das Ideias, observamos o enfraquecimento do poder explicativo da própria teoria das Ideias – enquanto *explicatio mundi*. Nesse aspecto, também, Aristóteles fala com precisão, ao dizer que aqueles que postularam as Ideias – Platão e os platônicos que não abriram mão de tal teoria – o fizeram no anseio de encontrar as causas (τὰς αἰτίας) que pudessem explicar a multiplicidade sensível na qual estamos imersos – o que nos faz lembrar, imediatamente, do *Fédon* (100a9-e5), no qual Sócrates afirma as Ideias como causas (αἰτίας, 100b3). Contudo, afirma Aristóteles, os defensores da teoria das Ideias apontaram um número de causas tão grande quanto às próprias espécies de coisas a serem explicadas. Ou seja, se é difícil conhecermos as coisas sensíveis pela sua incontável multiplicidade, também é difícil conhecermos todas as Ideias (i.e., as causas das coisas) pelo mesmo motivo – nesse sentido, a teoria enfraquece como *explicatio mundi*. Em síntese, uma simples aplicação do conhecido princípio lógico da ‘Navalha de Ockham’¹⁹⁶ é

aparece nas referências de Aristóteles à estrutura fundamental do “um sobre o múltiplo” (ἐν ἐπὶ πολλῶν, 990b7-8), bem como à “homonímia” (ὁμώνυμόν, 990b6), isto é, o compartilhamento do mesmo nome entre a Ideia e as coisas dela participantes. Nesse sentido, a linguagem empregada por Aristóteles, nessa passagem da *Metafísica*, não deixa dúvidas nem quanto à presença do ‘um sobre o múltiplo’ como uma estrutura fundamental da teoria das Ideias, nem quanto à separação (transcendência) das Ideias em relação às coisas sensíveis – sobre esse último aspecto, Aristóteles diz que “para cada grupo de coisas há uma Ideia homônima ‘separada’ das próprias substâncias” (καθ’ ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τι ἔστι καὶ παρὰ τὰς οὐσίας [...], 990b6-7).

¹⁹⁶ Esse princípio lógico, conhecido como ‘Navalha de Ockham’, estabelece, tanto para o discurso filosófico quanto para o científico, que uma teoria deve ser tão ‘simples’ quanto possível, no sentido de implicar no menor número possível de princípios explicativos – esses devem ser reduzidos ao estritamente necessário e imprescindível. Ou seja, trata-se de eleger a ‘simplicidade’ – um número mínimo de princípios explicativos – como um critério lógico para avaliar a plausibilidade racional (interna) de teorias filosóficas e científicas. No caso da teoria platônica das Ideias, o princípio da Navalha de Ockham não é respeitado, já que o número de causas (Ideias) é tão grande – até mesmo infinito – quanto o número de fenômenos causados (coisas sensíveis), que se pretende explicar por meio daquelas. Nesse sentido, o verbete escrito por Simon Blackburn sobre a Navalha de Ockham, em seu *Dicionário Oxford de Filosofia* (Tradução de Desidério Murcho *et al.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 263. Grifos do autor.), é extremamente esclarecedor: “Célebre princípio de Ockham segundo o qual *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*: as entidades não devem ser multiplicadas sem necessidade.” Esse parece ser exatamente o caso da teoria platônica das Ideias, ou seja, uma multiplicação irracional de entidades explicativas – as Ideias. Tal fica claro tanto no receio de Sócrates em admitir Ideias para coisas sensíveis, sobretudo para aquelas que ele desconsidera em importância (*Parmênides*, 130c1-d9), quanto no comentário de Aristóteles, quando este

suficiente para demonstrar o absurdo no qual está enredada a teoria das Ideias nesse aspecto, isto é, no que diz respeito à postulação de um número incontável de princípios explicativos (causas) para a realidade. Além disso, a duplicação da realidade, pela postulação incontável de Ideias (dada à aplicação do ‘um sobre o múltiplo’ e da ‘homonímia’), também configura a teoria das Ideias como uma ‘ontologia inflacionária’¹⁹⁷ – ou seja, ao invés de explicar a realidade, ela apenas a ‘inflaciona’ (i.e., a ‘multiplica’, como afirmou Aristóteles na *Metafísica* - Livro A, 9, 990a34-b8).

Assim, feita a exposição e o exame dessa primeira dificuldade apontada contra a teoria platônica das Ideias, relativa à extensão do mundo inteligível (i.e., o princípio de postulação e dedução de Ideias) e a consequente possibilidade de duplicação da realidade, cabe-nos apenas ressaltar que não há, no contexto dramático e argumentativo do *Parmênides*, nenhuma sinalização para qualquer solução plausível da mesma dificuldade, senão a advertência do velho filósofo eleata de que as dúvidas de Sócrates se devem à sua juventude e imaturidade filosófica (130e1-4). Embora essa afirmação, posta na boca do personagem Parmênides, no diálogo homônimo, possa ser tomada como sinal, ou indício, da convicção de Platão de que o princípio que estabelece as Ideias – ou seja, de que há uma Ideia para cada grupo ou espécie de coisas sensíveis, identificadas por um nome genérico comum (*República*, 596a6-7), através do ‘um sobre o múltiplo’ e da ‘homonímia’ – continue válido¹⁹⁸, mesmo apesar das dificuldades evidentes implicadas nele, o fato é que a questão permanece aberta, em forma de aporia (ἀπορία, 130c3). Nesse sentido, a aporia, na qual se encontra o jovem Sócrates, é eloquente, como em geral ocorre com os personagens platônicos, que estejam em situação similar, em todos os outros diálogos, na medida em que sinaliza a gravidade da dificuldade levantada contra a teoria das Ideias.

afirma que os platônicos, em sua tentativa de explicar as coisas sensíveis, ao introduzirem as Ideias como causas, apenas duplicaram a realidade em número de entidades (Cf. *Metafísica*, A, 9, 990a34-b8).

¹⁹⁷ Conforme a expressão cunhada pelo Prof. Dr. Eduardo Luft – i.e., ‘ontologia inflacionária’. A aplicação dessa expressão, para descrever o problema em questão, ou seja, a postulação e dedução das Ideias na teoria ontológica platônica dos diálogos intermediários, foi feita pelo próprio Prof. E. Luft, nas suas aulas e nas discussões desenvolvidas no Programa de Pós-graduação em Filosofia, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), durante os semestres letivos ocorridos entre 2007 e 2009, tempo em que fomos alunos dele. Sobre a expressão ‘ontologia inflacionária’, ver também: LUFT, E. Notas para uma ontologia relacional deflacionária ou na contramão da história: de Schelling a Platão. *Veritas*, Porto Alegre, v. 49, n. 4, p. 701-708, 2004.

¹⁹⁸ Essa parece ser a posição de Ross: “El propósito de las observaciones de Parménides, al final del pasaje, es expresar la convicción de Platón de que se podrían desechar tales dudas y mantener el principio declarado en la *República*.” (*Teoría de las ideas de Platón*, 1997, p. 105).

Portanto, o estado de aporia em que permanece a questão, representado nas dúvidas de Sócrates, indica a inexistência de uma resposta satisfatória à dificuldade levantada. Aparentemente, a dificuldade da extensão das Ideias devasta a teoria, e ela deveria ser abandonada. Contudo, nem Parmênides nem Sócrates estão interessados e dispostos a simplesmente abandonar a teoria das Ideias (pelo menos nessa altura do diálogo – cf. 130e4), que permanece, então, enredada na aporia. Aliás, esse será o desfecho (talvez, apenas, ‘literário’, isto é, no contexto dramático do próprio diálogo narrado no *Parmênides*) de todas as dificuldades levantadas por Parmênides contra a teoria das Ideias na seqüência do diálogo: a rigor não há resposta para nenhuma delas. Dessa forma, ao final da primeira parte do *Parmênides*, a teoria das Ideias se encontra completamente enredada em aporias.

§ 11 – Segunda objeção crítica – o um sobre o múltiplo e as aporias da participação

De volta à seqüência do diálogo narrado no *Parmênides*, o filósofo homônimo segue em seu exame crítico da teoria das Ideias. Após apontar as dificuldades relativas à extensão do mundo inteligível, o foco da crítica de Parmênides, agora, são as relações de ‘participação’ (μέθεξις, μεταλαμβάνειν) entre Ideias e coisas sensíveis. O ponto de apoio de tal crítica, além do próprio princípio de ‘participação’, é, novamente, a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’, isto é, o estabelecimento de uma Ideia única para um grupo ou espécie de coisas sensíveis múltiplas, identificadas pelo mesmo nome (i.e., a ‘homonímia’ – ὁμωνυμία), bem como a ‘separação’ (χωρισμός) entre coisas sensíveis e Ideias – configura-se, assim, o ‘dualismo ontológico’ como raiz da crítica. Ou seja, novamente o exame crítico de Parmênides aponta dificuldades no próprio coração da teoria das Ideias, isto é, nos princípios teóricos que a estabelecem – a saber: o ‘um sobre o múltiplo’, a ‘homonímia’, o ‘dualismo ontológico’ e a ‘participação’ –, tomados todos ao mesmo tempo, como um único núcleo teórico, que, então, é examinado exclusivamente na perspectiva das relações de ‘participação’ entre Ideias unas, universais e inteligíveis, e coisas múltiplas, particulares e sensíveis. Confirma-se, assim, mais uma vez, que o alvo da crítica platônica, no *Parmênides*, é a sua própria teoria das Ideias, tal como ela fora construída nos diálogos intermediários, em sua versão *standard*¹⁹⁹.

Abaixo, citamos o texto do diálogo onde aparece a formulação da segunda dificuldade objetada à teoria das Ideias por Parmênides, a qual é relativa às relações de ‘participação’ entre Ideias e coisas sensíveis. A citação é longa, contudo preferimos não fraturar a exposição da argumentação desenvolvida no diálogo, para fins de análise

¹⁹⁹ Ross considera que Platão não está pondo em dúvida a própria teoria das Ideias, mas apenas a formulação que ele lhe dera nos primeiros diálogos em que ela aparece (*Teoría de las ideas de Platón*, 1997, p. 106-107). De nossa parte, não temos dúvidas de que as críticas do *Parmênides* são dirigidas contra as formulações mais antigas da teoria das Ideias nos próprios diálogos platônicos, especialmente naqueles do período médio, tais como a *República*, o *Fédon*, o *Fedro* e o *Banquete*. O constante exame dos princípios teóricos fundamentais da teoria das Ideias, isto é, o ‘um sobre o múltiplo’, a ‘homonímia’, o ‘dualismo ontológico’ e a ‘participação’, que marcam a construção da teoria nos diálogos intermediários, em sua versão *standard*, como procuramos demonstrar em nossa análise do *Fédon* e da *República* na primeira parte de nosso trabalho, é uma evidência suficiente de que esses princípios, precisamente, são os alvos da crítica. Portanto, Platão parece estar pondo a versão *standard* da teoria das Ideias realmente em questão nessa primeira parte do *Parmênides*, embora Ross considere que não. Isso não significa que Platão abandone todas as intuições presentes na teoria das Ideias, mas que ele abandona a configuração da mesma, em sua versão *standard*, resultante da aplicação daqueles quatro princípios teóricos gerados nos diálogos intermediários. Por exemplo, Platão parece não abandonar a intuição de que a realidade possui causas que não são sensíveis, mas inteligíveis, embora ele não as trate mais, após o *Parmênides*, como ‘suprassensíveis’ ou ‘transcendentes’, ou, ainda, simplesmente, ‘separadas’ das coisas sensíveis – conforme a descrição dos ‘Gêneros’ (γέννη) ou ‘Formas’ (εἶδη) no *Sofista*, e dos ‘Princípios’ (αἰτίαι) no *Filebo*.

posterior do próprio texto. Como já ocorreu anteriormente (130a8-b3), antes de expor a primeira dificuldade envolvida na teoria apresentada por Sócrates, Parmênides, novamente, começa retomando a clássica distinção entre Ideias e coisas; contudo, ele agora dá especial destaque às relações de ‘participação’ entre ambas essas classes ontológicas, relação essa expressa na ‘homonímia’, isto é, o compartilhamento do mesmo nome pela Ideia única e pelas coisas múltiplas que dela são ‘participantes’ (μεταλαμβάνοντα). Vejamos o texto:

Mas dize-me o seguinte: parece-te, como dizes, haver certas formas, em tendo participação nas quais essas outras coisas aqui recebem [131a] suas denominações? Por exemplo: se têm participação na semelhança, as coisas se tornam semelhantes, se na grandeza, grandes, se no belo e na justiça, justas e belas?

Perfeitamente, disse Sócrates.

Não é verdade que cada uma das coisas que têm participação ou bem têm participação na forma inteira, ou bem em uma parte dela? Ou haveria uma outra participação além dessas?

Como poderia haver?, disse ele.

Então, parece-te que a forma inteira, sendo *uma*, está em cada uma das múltiplas coisas? Ou como seria?

Mas o que impede, Parmênides, disse Sócrates, <que ela esteja>?

[b] Então, sendo *uma* e a mesma, estará, inteira, simultaneamente, em coisas que são múltiplas e separadas, e, assim, ela estaria separada de si mesma.

Não estaria, disse ele, se, pelo menos, como o dia, <que>, sendo *um* e o mesmo, está em muitos lugares simultaneamente e nem por isso está ele mesmo separado de si mesmo, se assim também cada uma das formas fosse *uma* e a mesma, <estando> simultaneamente em todas as coisas.

De bela maneira, Sócrates, disse ele, fazes *uma* e a mesma coisa <estar> simultaneamente em muitos lugares, como se, cobrindo com uma vela muitos homens, disseses ser ela, inteira, *uma* sobre múltiplos. Ou não é algo desse tipo que acreditas estar dizendo?

[c] Talvez, disse ele.

Será então que a vela inteira estaria sobre cada um, ou uma parte dela sobre um, outra sobre outro?

Uma parte.

Logo, Sócrates, disse ele, são divisíveis as formas mesmas, e as coisas que delas participam participariam de uma de suas partes, e não é mais o todo que estaria em cada uma das coisas, mas, sim, uma parte caberia a cada coisa.

Parece pelo menos que é assim.

Será então, Sócrates, que estarás disposto a dizer que a forma, *uma*, em verdade, se nos divide e ainda será *uma*?

De maneira alguma, disse Sócrates. (130e4-131c11. Grifos dos tradutores)²⁰⁰

²⁰⁰ τόδε δ' οὖν μοι εἶπέ. δοκεῖ σοι, ὡς φῆς, εἶναι εἶδη ἅττα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν, οἷον ὁμοιότητος μὲν μεταλαμβάνοντα ὅμοια, μεγέθους δὲ μεγάλα, κάλλους δὲ καὶ δικαιοσύνης δίκαιά τε καὶ καλὰ γίνεσθαι;
 Πάνυ γε, φάναι τὸν Σωκράτη.
 Οὐκοῦν ἤτοι ὅλου τοῦ εἶδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει; ἢ ἄλλη τις ἂν μετάληψις χωρὶς τούτων γένοιτο;
 Καὶ πῶς ἂν; εἶπεν.
 Πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἑκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἐν ὄν, ἢ πῶς;
 Τί γὰρ κωλύει, φάναι τὸν Σωκράτη, ὦ Παρμενίδη, [εἶν εἶναι];
 Ἐν ἄρα ὄν καὶ ταῦτόν ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὖσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἶη.
 Οὐκ ἂν, εἴ γε, φάναι, οἷον [εἶ] ἡμέρα [εἶ] μία καὶ ἡ αὐτὴ οὖσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστὶ καὶ οὐδὲν τι μᾶλλον αὐτῇ αὐτῆς χωρὶς ἐστίν, εἰ οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἐν ἐν πᾶσιν ἅμα ταῦτόν εἶη.
 Ἡδέως γε, φάναι, ὦ Σώκρατες, ἐν ταῦτόν ἅμα πολλαχοῦ ποιεῖς, οἷον εἰ ἰστίῳ καταπετάσας πολλοὺς ἀνθρώπους φαίης ἐν ἐπὶ πολλοῖς εἶναι ὅλον· ἢ οὐ τὸ τοιοῦτον ἡγῆ λέγειν;

Como já dissemos acima, a primeira intervenção de Parmênides (130e4-131a2), nessa passagem recém citada do diálogo, apenas repõe as características fundamentais da clássica teoria das Ideias, em sua versão *standard*, tal como ela fora construída nos diálogos intermediários. Tais características são as seguintes, segundo a ordem desenvolvida no próprio texto do diálogo:

- (a) a indubitável ‘separação’ (χωρισμός) entre Ideias inteligíveis e coisas sensíveis.
- (b) o estabelecimento de uma relação de ‘participação’ das coisas nas Ideias; é através de tal relação que as coisas adquirem e manifestam um determinado caráter.
- (c) a expressão da relação de participação entre coisas e Ideias na ‘homonímia’ (ὁμωνυμία), isto é, no compartilhamento do mesmo nome pela Ideia e pelas coisas que dela são participantes.
- (d) o estabelecimento do ‘um sobre o múltiplo’ (ἐν ἐπὶ πολλῶν) como uma estrutura fundamental da realidade, isto é, a existência de uma Ideia única para um grupo de coisas sensíveis múltiplas que dela são participantes – essa característica aparece nos exemplos de Sócrates: uma Ideia única de semelhança da qual participam todas as coisas múltiplas que manifestam o caráter de semelhança; o mesmo se dá com o Belo e o Justo, entendidos como Ideias e como caracteres presentes nas coisas sensíveis.

No contexto dramático do diálogo, Sócrates confirma todas essas características atribuídas à teoria das Ideias, que foram reafirmadas na argumentação por Parmênides.

O interesse do velho eleata, ao reconstruir os traços fundamentais da teoria das Ideias, é de criticar a mesma. Assim, na seqüência imediata do diálogo, o princípio de ‘participação’ é examinado. Parmênides faz Sócrates perceber que, no que diz respeito à participação das coisas sensíveis nas Ideias, só há duas possibilidades, sendo impossível uma terceira: ou cada uma das coisas participantes (ἐκαστον τὸ μεταλαμβάνον) participa (μεταλαμβάνει)²⁰¹ da Ideia inteira (ὅλου τοῦ εἴδους), ou apenas de uma parte (μέρους) dela.

²⁰¹ Ἴσως, φάναι.

²⁰¹ Ἡ οὖν ὅλον ἐφ’ ἐκάστω τὸ ἰστίον εἶη ἂν, ἢ μέρος αὐτοῦ ἄλλο ἐπ’ ἄλλω;

Μέρος.

Μεριστὰ ἄρα, φάναι, ὦ Σώκρατες, ἔστιν αὐτὰ τὰ εἶδη, καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν μέρος ἂν μετέχοι, καὶ οὐκέτι ἐν ἐκάστω ὅλον, ἀλλὰ μέρος ἐκάστου ἂν εἶη.

Φαίνεται οὕτω γε.

²⁰¹ Ἡ οὖν ἐθελήσεις, ὦ Σώκρατες, φάναι τὸ ἐν εἶδος ἡμῖν τῇ ἀληθείᾳ μερίζεσθαι, καὶ ἔτι ἐν ἔσται;

Οὐδαμῶς, εἰπεῖν. (*Parmênides*, 130e4-131c11)

²⁰¹ Cornford (*Platón y Parménides*, 1989, p. 125, nota 11) chama atenção para o uso do verbo μεταλαμβάνειν (*Parmênides*, 129a1-8; 130e5-131a5), que significa ‘começar a participar’, e está relacionado ao ‘que devém’ (γίγνεσθαι). Já μετέχειν, segundo o mesmo autor ainda, significa ‘ter uma parte de algo’, e está relacionado a ‘ser’ (εἶναι). Apesar de essa distinção ser importante, sobretudo do ponto de vista da língua grega, pensamos que Platão não é rigoroso com os termos, e usa indistintamente μεταλαμβάνειν e μετέχειν para indicar sua noção de ‘participação’ entre coisas sensíveis e Ideias inteligíveis.

Ou seja, a formulação do argumento, por Parmênides, para conceber as duas formas possíveis de participação das coisas sensíveis múltiplas na Ideia única, se apresenta como uma ‘disjunção exclusiva’, que pode ser formalizada como segue abaixo:

‘t’: as coisas sensíveis participam da ‘totalidade’ da Idéia;

ou,

‘p’: as coisas sensíveis participam, apenas, de ‘parte’ da Idéia;

 Formalizando o argumento, têm-se uma ‘disjunção exclusiva’: ‘t v p’.

Diante de tal ‘disjunção’, faz-se necessário examinar cada uma dessas possibilidades de se pensar a participação, bem como as conseqüências de cada uma delas, segundo o procedimento que o próprio Parmênides sugere a Sócrates, a título de exercício filosófico, mais adiante, na sequência do diálogo (135e8-136a2), a saber: examinar todos os aspectos da questão – nesse caso, a participação – e suas conseqüências tanto para as Ideias quanto para as coisas sensíveis.

Assim, o velho filósofo eleata inicia pelo exame da primeira proposição, ou seja, a possibilidade segundo a qual as coisas sensíveis participariam da totalidade da Ideia. Nesse caso, diz Parmênides, a Ideia, “[...] sendo inteira e única (una) [...]”²⁰², e levando-se em consideração a separação (*χωρισμός*) entre coisas sensíveis e Ideias, necessariamente “[...] se fará presente em cada uma das coisas múltiplas [...]”²⁰³ que dela participam e dela são distintas (separadas), do que decorre a conseqüência de que a Ideia “[...] esteja separada de si mesma”²⁰⁴. Há, aqui, evidentemente, uma noção de ‘participação’ como ‘presença imanente’ da própria Ideia, ainda que como característica apenas, nas coisas sensíveis que dela são participantes. Esse é o motivo que conduz à conclusão absurda ao se pensar a participação das coisas na totalidade da Ideia, ou seja, de que a Ideia esteja separada de si mesma – seria o caso de a Ideia ser uma unidade separada e, ao mesmo tempo, estar presente, em sua totalidade, nas coisas sensíveis múltiplas (das quais, em tese, e por princípio, ela deve estar separada).

Além disso, a presença imanente da Ideia nas coisas que dela são participantes, reafirmando-se sua unidade originária, implica que ela seja una (ou uma) e múltipla ao mesmo tempo, já que ela está presente, de forma dispersa, na multiplicidade (i.e., na

²⁰² [...] ὅλον τὸ εἶδος ... ἔν ὄν [...]. (*Parmênides*, 131a8-9)

²⁰³ [...] ἐν ἐκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν [...]. (*Parmênides*, 131a8-9)

²⁰⁴ [...] αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἴη. (*Parmênides*, 131b2)

pluralidade) das coisas sensíveis. É curioso que, no diálogo, Parmênides não se aprofunde nessa conseqüência, isto é, de as Ideias serem unas e múltiplas ao mesmo tempo, contra a teoria das Ideias, especialmente ao tratar a participação como imanência das Ideias na multiplicidade (ou pluralidade) das coisas sensíveis. Essa conseqüência – as Ideias serem unas e múltiplas ao mesmo tempo – reintroduziria o paradoxo zenoniano no seio das próprias Ideias: ou seja, uma vez que essas são múltiplas, expressam características contrárias (ou contraditórias). Portanto, a simples admissão de que as Ideias são unas e múltiplas exige que se faça, acerca delas, as devidas distinções, mostrando-se em que aspectos elas são unas, e em que outros aspectos elas são múltiplas, da mesma forma que Sócrates fizera, logo no começo do diálogo (129c4-d2), contra Zenão, acerca das coisas sensíveis. Do contrário, a pura e simples afirmação de que as Ideias são unas e múltiplas, uma vez que permaneça sem explicitação (i.e., sem que se demonstrem as devidas distinções, ou seja, em que aspectos as Ideias são unas e em que outros são múltiplas), parece implicar em uma contradição nos próprios termos, a saber: a unidade (Ideia una) é multiplicidade.

Portanto, a admissão da participação das coisas sensíveis na totalidade da Ideia, entendendo-se a participação como imanência da Ideia nas próprias coisas, implica nessas duas conseqüências absurdas: primeiro, (a) a Ideia, sendo uma unidade separada das coisas sensíveis múltiplas, e ao mesmo tempo estando presente nelas (pela participação), encontra-se separada de si mesma; segundo, (b) a Ideia, sendo unidade e estando presente na multiplicidade das coisas, é una e múltipla ao mesmo tempo, o que parece implicar em uma contradição nos termos, a saber: o um é múltiplo. Essa segunda conseqüência, como já afirmamos no parágrafo acima, não é aprofundada por Parmênides no diálogo, mas é claramente dedutível dele (i.e., do contexto argumentativo do próprio diálogo). Além disso, a necessidade de explicar como a Ideia possa ser una e múltipla, ao mesmo tempo, sem implicar contradição nos termos, é a tarefa assumida por Platão na segunda parte do *Parmênides* (e será uma característica dos ‘inteligíveis’ – Gêneros ou Formas – no *Sofista*). Por enquanto, queremos apenas sinalizar que a própria noção de participação implica em pensar as Ideias como unas e múltiplas, e não como unidades puras (i.e., como ‘mônadas’: $\mu\omicron\nu\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ – *Fédon*, 78d5).

De volta ao contexto literário e argumentativo do diálogo, na sua sequência, uma vez que Parmênides acaba de demonstrar o absurdo lógico (e ontológico) em que eles estão enredados ao admitir a participação das coisas sensíveis na totalidade da Ideia (i.e., esta,

sendo uma unidade, necessariamente está separada de si mesma e se faz presente na multiplicidade das coisas, portanto, ao mesmo tempo, é múltipla), Sócrates tenta mitigar tal absurdo com a ‘imagem do dia’ (131b3-6). Nesse sentido, o jovem afirma que tal absurdo seria evitado se a Ideia fosse concebida como o dia, o qual é “[...] um e o mesmo e se faz presente em muitos lugares ao mesmo tempo [...]”²⁰⁵, e nem por isso está separado (χωρίς) de si mesmo e nem se torna múltiplo. Da mesma forma, diz Sócrates, poderia se pensar “[...] cada uma das Ideias como uma e a mesma, simultaneamente presente nas múltiplas coisas [...]”²⁰⁶, sem incorrer no absurdo de ela estar separada de si mesma.

Embora a imagem do dia possa descrever a possibilidade de evitar tal absurdo, isto é, de que as Ideias unas estejam separadas de si mesmas pela participação das coisas sensíveis (entendendo-se ‘participação’ como presença das Ideias nas próprias coisas), ela não evita, contudo, a consequência de que as Ideias sejam unas e múltiplas ao mesmo tempo, o que, como já afirmamos antes, potencialmente representa uma série de dificuldades para a própria teoria²⁰⁷. Além disso, o ‘dia’, supostamente uno e múltiplo ao mesmo tempo (i.e., por ser ‘um’ e estar em muitos lugares), não passa de uma ‘imagem’, isto é, uma ‘metáfora’, incapaz de elucidar tanto a natureza da ‘participação’, quanto a natureza da ‘Ideia’.

Nesse sentido, apesar da ‘imagem do dia’ oferecer uma descrição metafóricamente abstrata para a Ideia, aparentemente interessante em um primeiro momento, tal imagem não é suficiente para esclarecer a forma de existência (o estatuto ontológico) da Ideia, haja vista sua obscuridade e vaguidade: o ‘dia’ não nos esclarece como uma Ideia possa ser una e múltipla ao mesmo tempo, e em que aspectos; também não nos esclarece como as coisas possam participar das Ideias. A rigor, não sabemos exatamente a que Sócrates se refere, ao falar do ‘dia’, que possa servir de imagem, representativa e esclarecedora, para a Ideia; ou seja, não sabemos se ele se refere à

²⁰⁵ [...] μία καὶ ἡ αὐτὴ οὐσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστὶ [...]. (*Parmênides*, 131b3-4)

²⁰⁶ [...] ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἐν ἐν πᾶσιν ἅμα [...]. (*Parmênides*, 131b5-6)

²⁰⁷ A maior dessas dificuldades, implicada na afirmação de que as Ideias são unas e múltiplas, é a possibilidade do ressurgimento do paradoxo de Zenão, objetado, no início do diálogo (127d6-128d14), contra a existência das coisas sensíveis múltiplas. Agora, dado o caráter múltiplo das Ideias, pela presença delas nas coisas sensíveis, que delas são participantes, o paradoxo zenoniano, que afirma que a multiplicidade implica em contradição (existência de características mutuamente contrárias nas coisas), poderia ser reabilitado no seio das próprias Ideias, o que inviabilizaria a teoria platônica em questão. Não é casual nem insignificante, portanto, a necessidade de Platão de demonstrar a possibilidade das Ideias serem unas e múltiplas sem incorrer em contradição, tarefa que, como já dissemos, será realizada na segunda parte (135c8-166c5) do *Parmênides*, e cujos resultados serão preservados no *Sofista*, mesmo que este diálogo não mais apresente a teoria das Ideias em sua versão *standard*.

luminosidade diuturna, ou se faz referência a aspectos de tempo (as horas que compõem um dia), ou, ainda, se quer referir-se a qualquer outro aspecto relacionado ao ‘dia’. O uso da palavra ‘dia’ (ἡμέρα), para ilustrar a Ideia, acaba por se reduzir a um nome obscuro, de sentido difuso, que dificilmente pode lançar alguma luz sobre a natureza da própria Ideia. Em síntese, a vaguidade da ‘imagem do dia’, proposta por Sócrates, mesmo que tomada a sério, o que não acontece no próprio diálogo narrado no *Parmênides*, não auxiliaria na elucidação de como é possível a Ideia, sendo ‘uma’ (i.e., uma unidade radicalmente simples), estar presente na pluralidade de coisas sensíveis múltiplas, através da ‘participação’²⁰⁸.

Mas, no desenvolvimento do diálogo, Parmênides simplesmente não se ocupa da imagem do dia, proposta por Sócrates. Ao invés dessa imagem, o velho eleata propõe outra, a saber, aquela que compara a Ideia a uma ‘vela de navio estendida sobre um grupo de homens’; a vela seria ‘uma’, e ‘inteira’, diz Parmênides, e estaria ‘sobre a multiplicidade’ (ou pluralidade) dos homens²⁰⁹ (131b7-9). Essa imagem, evidentemente, repõe a estrutura fundamental da teoria das Ideias, isto é, o princípio do ‘um sobre o múltiplo’, e mantém o foco da crítica, a saber: a teoria platônica das Ideias, em sua versão *standard*, construída nos diálogos intermediários. Na seqüência do diálogo, contudo, fica claro que a imagem da vela é proposta pelo velho eleata com o fim de examinar a segunda proposição da ‘disjunção’ anunciada antes (131a4-7), isto é, a possibilidade de participação

²⁰⁸ Parmênides, no decorrer do diálogo, simplesmente não analisa a ‘imagem do dia’ proposta por Sócrates, como se não a tomasse a sério, embora elogie o jovem por seu esforço em representar a Ideia uma presente em múltiplas coisas particulares (131b7-8). Ao invés de se ocupar com a imagem proposta por Sócrates, Parmênides, habilmente, oferece outra: a Ideia é comparada, pelo eleata, a uma vela de navio estendida sobre muitos homens (131b8-9). Crombie pensa que Sócrates nunca deveria ter aceito essa troca de imagens, e sinaliza para o potencial da ‘imagem do dia’ como uma boa representação de como a Ideia uma possa se fazer presente nas múltiplas coisas, que dela são participantes. Eis seu comentário: “Muchos lectores parecen pensar que esta trampa evidente de Parménides no es significativa. Yo pienso que lo es. Cualesquiera que sean los defectos del ‘un día en muchos lugares’ de Sócrates, como ilustración de una propiedad con sus instancias, tiene un mérito inmenso que le falta a la ‘una vela sobre muchos hombres’ de Parménides; pues el principio de individuación de un día es diferente del de un objeto físico, mientras que los principios de individuación de las velas y de los cuerpos humanos son más o menos del mismo tipo. Por esta razón la unidad del día en varios lugares es bastante análoga a la unidad de una propiedad en sus varias instancias. Sócrates nunca debió haber aceptado la ilustración de Parménides en lugar de la suya (su acuerdo dubitativo muestra que él mismo tenía sus vacilaciones), y seguramente debe ser significativo que se le haga aceptarla.” (CROMBIE, *Análisis de las doctrinas de Platón: 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza*, 1988, p. 327-328. Grifos do autor). Já Moravcsik avalia que considerações similares àquelas aplicáveis à ‘imagem da vela’ o são à ‘imagem do dia’, uma vez que “um dia não é um todo indivisível como uma Forma é e, mesmo se pegarmos apenas uma parte dele, não poderemos dizer que nenhuma região a ‘tenha’ em qualquer sentido inteligível” (MORAVCSIK, *Platão e platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*, 2006, p. 152. Grifos do autor).

²⁰⁹ [...] οἶον εἰ ἰστίῳ καταπετάσας πολλοὺς ἀνθρώπους φαίης ἔν ἐπὶ πολλοῖς εἶναι ὄλον· (*Parmênides*, 131b8-9)

das coisas em apenas parte da Ideia. Nesse sentido, o interesse de Parmênides é demonstrar, para Sócrates, que, por um lado, se as coisas não podem participar da totalidade da Ideia, pelos motivos que vimos acima, por outro lado, tampouco elas podem participar apenas de parte dela (i.e., da Ideia).

Parmênides faz Sócrates perceber, assim, que a vela de navio, que representa a Ideia nessa imagem, não pode estar inteira, isto é, em sua totalidade, sobre cada um dos homens, os quais representam as coisas sensíveis múltiplas, mas, ao contrário, apenas uma parte dela pode cobrir cada um deles (131c2-3). Se tomarmos a imagem de outro ângulo, os homens, por sua vez, não poderão estar sob o todo da vela de navio, mas apenas sob parte dela. Disso Parmênides deduz que “[...] as Ideias são divisíveis [...]”²¹⁰, e que “[...] as coisas sensíveis delas participantes participam apenas de uma parte das mesmas [...]”²¹¹. A conclusão final desse raciocínio, talvez a mais devastadora para a teoria, devido as suas conseqüências em potencial, é de que as Ideias, sendo divisíveis, deixam de ser unidades radicalmente simples, como ‘mônadas’ (131c9-11). Nesse caso, todas as conseqüências do paradoxo zenoniano, objetadas às coisas sensíveis, exatamente por serem múltiplas, seriam objetáveis, agora, contra as próprias Ideias. Contudo, Parmênides, no diálogo, não avança nessa direção do raciocínio em nenhum momento; só podemos, portanto, deduzir tais conseqüências, desde as premissas estabelecidas no próprio diálogo.

No que diz respeito à participação, nesse contexto, o velho eleata conclui que apenas “[...] uma parte da Ideia estaria nas coisas dela participantes, e não mais a Ideia inteira”²¹², em sua totalidade, como na primeira possibilidade examinada antes (131a8-b2). Isso só reforça a compreensão ‘imanentista’ de participação – isto é, de que as Ideias se fazem presentes nas coisas que delas são participantes – com a qual Parmênides está lidando em toda essa passagem do diálogo (130e4-131e7), que examina as dificuldades relativas às relações de participação entre coisas múltiplas e Ideia una.

Além dessa compreensão imanentista (a presença das Ideias nas coisas sensíveis), a participação também está diretamente relacionada, aqui, com a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’. Isso fica claro, na imagem, na situação dos homens que ‘estão sob’ a vela de navio; da mesma forma, as coisas sensíveis múltiplas ‘estão sob’ a Ideia una. Isso não deixa de ser intrigante, já que a noção de participação, tomada como imanência da

²¹⁰ Μεριστὰ ἄρα [...] ἔστιν αὐτὰ τὰ εἶδη [...]. (*Parmênides*, 131c5)

²¹¹ [...] τὰ μετέχοντα αὐτῶν μέρους ἂν μετέχου [...]. (*Parmênides*, 131c6)

²¹² [...] οὐκέτι ἐν ἐκάστῳ ὅλον, ἀλλὰ μέρος ἐκάστου ἂν εἶη. (*Parmênides*, 131c6-7)

Ideia (ou de um caráter dela) nas coisas sensíveis, está em aparente contradição com a estrutura do ‘um sobre o múltiplo’, já que essa, por sua vez, estabelece uma Ideia uma separada das coisas sensíveis múltiplas – ou seja, o princípio do ‘um sobre o múltiplo’ parece reforçar a ‘transcendência’ da Ideia em relação às coisas sensíveis dela participantes, e não a imanência da primeira nas segundas. Ou seja, Parmênides parece juntar esses dois princípios incompatíveis – o ‘um sobre o múltiplo’ e a ‘participação’ entendida como ‘imanência’ da Ideia nas coisas sensíveis – exatamente para produzir o colapso do princípio de ‘participação’; Sócrates, evidentemente, não percebe essa artimanha da argumentação parmenídica. De qualquer modo, o alvo da crítica de Parmênides, também no que diz respeito à ‘participação’, continua sendo exatamente essa estrutura fundamental da teoria das Ideias, isto é, o princípio do ‘um sobre o múltiplo’.

Apesar disso, Parmênides não insiste nesse aspecto do ‘um sobre o múltiplo’, como estrutura fundamental das relações entre Ideias e coisas sensíveis, em suas críticas ao princípio de ‘participação’ (especialmente ao tomar essa como ‘imanência’ da Ideia nas coisas sensíveis, o que a coloca em rota de colisão com o ‘um sobre o múltiplo’), mas extrai os maiores absurdos, envolvidos na aplicação do mesmo princípio (i.e., de participação), a partir da divisibilidade das Ideias, ou seja, da consequência de que as coisas só podem participar de parte da Ideia, não de sua totalidade, bem como da compreensão imanentista de que as Ideias se fazem presentes nas coisas. Os três exemplos seguintes, relativos à participação, oferecidos pelo velho eleata, são simplesmente paradoxais, a saber:

Primeiro, no que diz respeito à participação das coisas sensíveis na Ideia de grandeza; através da última (Ideia de grandeza) as primeiras (coisas sensíveis dela participantes) se tornam grandes (131c12-d3)²¹³:

- a) as coisas sensíveis se tornam grandes pela participação na grandeza em si;
- b) as coisas participam apenas de parte da grandeza em si, não da totalidade dela;
- c) a parte é ‘menor’ do que o todo;

²¹³ Abaixo, segue a passagem do diálogo referida:

“Pois vê, disse Parmênides. Se dividires a grandeza mesma e se cada uma das múltiplas coisas grandes for grande em virtude de [*d*] uma parte da grandeza, <parte esta> menor que a grandeza mesma, será que isso não parecerá absurdo?”

Perfeitamente, disse ele.”

“Ὅρα γάρ, φάνηαι· εἰ αὐτὸ τὸ μέγεθος μεριεῖς καὶ ἕκαστον τῶν πολλῶν μεγάλων μεγέθους μέρει μικροτέρῳ αὐτοῦ τοῦ μεγέθους μέγα ἔσται, ἄρα οὐκ ἄλογον φανείται;

Πάνυ γ’, ἔφη. (*Parmênides*, 131c12-d3)

- d) as coisas se tornam grandes por participarem de uma parte ‘pequena’ (menor) da grandeza;

O paradoxo reside no fato de que temos de admitir, nesse exemplo, que uma coisa se torna grande ao participar de uma ‘parte pequena’ (se é parte, então é menor do que o todo; nesse sentido, a parte é pequena em relação ao todo) da Ideia de grandeza. O foco da crítica, aqui, bem como o motivo que gera o paradoxo, é a divisibilidade da Ideia, na qual se apóia a compreensão de que as coisas só participam de parte dela, não de sua totalidade. Há, também, uma latente contradição nos termos, na medida em que temos de admitir que a ‘Ideia de grandeza’ (a Grandeza em si mesma), pela sua divisibilidade, contém ‘partes pequenas’; ou seja, o que deveria ser a Grandeza em si mesma, em estado puro, expressa exatamente o seu contrário, a característica da pequenez (por possuir partes pequenas). Além disso, a mesma contradição nos termos se expressa também nas coisas participantes da Ideia, as quais ‘se tornam grandes’ por participarem de uma ‘parte pequena da Grandeza em si’.

O segundo exemplo diz respeito à participação das coisas sensíveis na Ideia de igualdade, pela qual as mesmas coisas se tornam iguais (131d4-6)²¹⁴:

- a) as coisas se tornam iguais pela participação do Igual em si;
 b) as coisas participam apenas de parte do Igual em si, não da sua totalidade;
 c) a parte é ‘menor’ (diferente) do que o todo;

- d) as coisas se tornam iguais por participarem de uma parte ‘diferente’ (menor) do Igual em si;

Nesse caso, o paradoxo está em termos de admitir que as coisas se tornam iguais pela participação de uma ‘parte diferente’ (menor, por isso diferente) da Ideia de igualdade. Novamente o foco da crítica e o ponto de apoio do paradoxo é a divisibilidade da Ideia. De novo, também, é latente a contradição nos próprios termos, ou seja, a ‘Igualdade em si mesma’ (Ideia de igualdade) expressa ‘diferença’, por possuir partes menores que o todo. A mesma contradição nos termos também se estende às coisas

²¹⁴ Segue, abaixo, o texto do diálogo:

“Mas como? Cada coisa, recebendo uma parte do igual, uma <parte> pequena, que é menor que o igual mesmo, terá algo com que será igual ao que quer que seja?

Impossível.”

Τί δέ; τοῦ ἴσου μέρος ἕκαστον μικρὸν ἀπολαβόν τι ἔξει ᾧ ἐλάττωνι ὄντι αὐτοῦ τοῦ ἴσου τὸ ἔχον ἴσον τῷ ἔσται;

Ἄδύνατον. (*Parmênides*, 131d4-6)

participantes da Ideia, ou seja, elas ‘se tornam iguais’ por participar de ‘partes diferentes da Igualdade em si’.

Por fim, o terceiro exemplo diz respeito à participação das coisas sensíveis na Ideia de pequenez, sendo através dessa última (Ideia de pequenez) que as primeiras (coisas sensíveis) se tornam pequenas (131d7-e2)²¹⁵:

- a) as coisas se tornam pequenas por participarem de uma parte do Pequeno em si;
- b) a parte é menor do que o todo;

-
- c) o Pequeno em si é ‘maior’ (grande) que suas partes;
 - d) a adição de parte do Pequeno em si torna as coisas menores, não maiores;

Nesse último exemplo, há duas conclusões paradoxais: a primeira (c), que a Ideia de pequenez é ‘grande’ (maior) em relação às suas partes. Tal paradoxo se apóia na divisibilidade da Ideia, que a estabelece como um todo divisível em partes. Há, aqui, novamente, contradição nos próprios termos: a ‘Pequenez em si mesma’ (Ideia de pequenez) é ‘grande’ em relação às suas partes.

Já a segunda conclusão paradoxal (d) está diretamente relacionada à noção de participação como imanência de parte da Ideia nas coisas sensíveis que dela são participantes. Nesse caso, Parmênides trata da presença da Ideia (participação) nas coisas como se fosse a ‘adição’ de parte dela (Ideia) nas mesmas (coisas sensíveis). O paradoxo surge exatamente porque a adição de parte da Ideia às coisas não as torna maiores (como é de se esperar da adição de qualquer quantidade de alguma coisa a qualquer outra coisa), mas precisamente seu contrário, ou seja, as torna ‘menores’ (isto é, pequenas).

Em suma, com esses três exemplos, sobre as dificuldades de se conceber a participação entre as coisas sensíveis e as Ideias de grandeza, igualdade e pequenez, Parmênides visa demonstrar os absurdos implicados tanto na divisibilidade da Ideia quanto na participação das coisas de apenas parte dela. Ou seja, se antes pareceu impensável a participação das coisas na totalidade da Ideia (*Parmênides*, 131a8-c11), agora se mostra

²¹⁵ Segue, abaixo, a passagem do diálogo:

“E mais: é uma parte do pequeno que algum de nós terá, e o pequeno será maior que essa parte mesma, sendo esta uma parte dele, e assim pois o pequeno mesmo será maior; e aquilo a que for [e] adicionada a parte subtraída será menor e não maior que antes.

Isso não poderia ocorrer, disse ele.”

Ἄλλὰ τοῦ μικροῦ μέρος τις ἡμῶν ἔξει, τούτου δὲ αὐτοῦ τὸ μικρὸν μείζον ἔσται ἅτε μέρος ἑαυτοῦ ὄντος, καὶ οὕτω δὴ αὐτὸ τὸ μικρὸν μείζον ἔσται· ᾧ δ’ ἂν προστεθῆ τὸ ἀφαιρεθῆν, τούτο μικρότερον ἔσται ἀλλ’ οὐ μείζον ἢ πρῖν.

Οὐκ ἂν γένοιτο, φάναι, τοῦτό γε. (*Parmênides*, 131d7-e2)

igualmente difícil pensar a mesma relação de participação das coisas em apenas parte dela. Dessa forma, a conclusão geral de todo o exame da segunda dificuldade (130e4-131e7), focada nas relações de participação entre Ideias e coisas sensíveis, se apresenta como uma aporia: as coisas sensíveis não podem participar nem do todo e nem de parte da Ideia²¹⁶.

Podemos nos perguntar se tal resultado aporético do exame da participação não se deve à concepção ‘imanentista’ – a presença da Ideia, seja no todo seja em parte, nas coisas sensíveis – com que Parmênides trata tal relação entre as duas classes ontológicas (i.e., entre Ideias e coisas). Além disso, também podemos nos perguntar se Parmênides não trata, excessivamente, as Ideias ‘como se fossem coisas materiais (sensíveis)’²¹⁷. No caso em que a resposta para estas duas perguntas fosse positiva, e se demonstrasse ser um equívoco evitável o tratamento da participação como imanência e das Ideias como coisas materiais sensíveis, poderíamos, então, cogitar que Platão estaria propositalmente nos mostrando uma leitura equivocada de sua teoria, como se ele quisesse abrir nossos olhos para ver o erro e não incorreremos nele. Ou então, se essa conjectura parece ousada demais, caso as conclusões de Parmênides estivessem apoiadas nos dois possíveis equívocos mencionados acima (i.e., ‘imanência’ e ‘materialismo’ das Ideias), e fossem eles demonstráveis como ‘equivocos’, pelo menos poderíamos ter a certeza de que a teoria platônica das Ideias não sucumbe frente a estas críticas, uma vez que elas estariam fundadas em pressupostos equivocados.

A questão é difícil, e não parece haver argumentos suficientes nem para apoiar definitivamente a crítica de Parmênides e nem para demonstrar sua ineficácia de uma vez por todas. Some-se a isso o fato de que só podemos conjecturar sobre quais eram os verdadeiros objetivos ou intenções de Platão ao formalizar, na boca do velho filósofo eleata, todas essas críticas, presentes em toda a primeira parte do *Parmênides*, contra sua própria teoria das Ideias. Para todos os efeitos, independentemente de sabermos ou não as

²¹⁶ Eis como Parmênides, no diálogo (131e3-7), dirigindo-se a Sócrates, concluí aporeticamente o exame das dificuldades relativas à participação:

“Então, de que maneira, Sócrates, disse ele, as outras coisas, para ti, terão participação nas formas, não podendo ter participação nem quanto à parte nem quanto ao todo?”

Por Zeus, disse ele, não me parece de modo algum ser fácil determinar tal coisa.”

Τίνα οὖν τρόπον, εἰπεῖν, ὃ Σώκρατες, τῶν εἰδῶν σοι τὰ ἄλλα μεταλήψεται, μήτε κατὰ μέρη μήτε κατὰ ὅλα μεταλαμβάνειν δυνάμενα;

Οὐ μὰ τὸν Δία, φάναι, οὔ μοι δοκεῖ εὐκόλον εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐδαμῶς διορίσασθαι.

(*Parmênides*, 131e3-7)

²¹⁷ Cornford (*Platón y Parménides*, 1989, p. 146-7) chama atenção para essa interpretação ‘materialista’ das Ideias, isto é, o tratamento da Ideia de grandeza, por exemplo, como se fosse uma ‘coisa grande’. Para Cornford, um dos motivos que geram as aporias da participação é essa interpretação, que ele considera ‘tosca’, das Ideias. Sobre isso, ver também: ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, 1997, p. 108-9.

‘intenções’ de Platão, o resultado das críticas é o inegável colapso da teoria das Ideias. Tal pode ser visto no caso da segunda objeção crítica (130e4-131e7) de Parmênides, que acabamos de analisar, ou seja, na impossibilidade de explicitar e provar o princípio da participação, a teoria colapsa como *explicatio mundi*, já que não se pode demonstrar como as Ideias são causas das coisas sensíveis (a rigor, não só dessas, mas de toda a realidade).

Nesse sentido, a crítica de Parmênides parece válida. Ora, as suspeitas de que seu tratamento das Ideias é exageradamente materialista, por um lado, e que sua concepção imanentista de participação compromete a boa compreensão das relações entre Ideias e coisas sensíveis, por outro lado, caso sejam confirmadas, podem ser fundadas e justificadas no próprio contexto discursivo e conceitual criado pela teoria das Ideias, especialmente no que diz respeito ao emprego de uma linguagem comum nela, como segue abaixo. Ou seja, por um lado, Parmênides critica a teoria das Ideias a partir de seus próprios pressupostos teóricos – i.e., os quatro princípios teóricos fundamentais que a constroem: ‘homonímia’, ‘um sobre o múltiplo’, ‘dualismo ontológico’ e ‘participação’. Por outro lado, ele a critica utilizando-se de sua própria linguagem; isto é, a linguagem da teoria das Ideias dá margem para as críticas de Parmênides.

Dessa forma, no que diz respeito ao tratamento materialista das Ideias, há que se levar em conta que qualquer tentativa de descrever um princípio ou causa metafísica, como é o caso das Ideias platônicas, encontra na linguagem comum um limite muito estreito, a saber: essa (i.e., a linguagem comum) se formou na descrição de coisas materiais, e funciona razoavelmente bem ao fazê-lo. Uma vez que a linguagem está tão próxima do mundo material sensível, a ponto de podermos dizer que ela foi elaborada para descrevê-lo, parece inevitável, na tentativa de descrição de princípios metafísicos, usando-se esta linguagem comum, o tratamento dos mesmos como se fossem coisas sensíveis particulares.

Ora, Platão utiliza uma linguagem comum para construir sua teoria das Ideias, não só no *Parmênides*, mas em todos os diálogos em que ela aparece. Nesse sentido, parece impossível evitar a conclusão de que a Ideia de grandeza, por exemplo, não seja ‘algo grande’; ou então, que a participação se dê de outra maneira que não seja ou ‘no todo’ ou apenas ‘em parte’ da Ideia. Em síntese, é o próprio emprego de uma linguagem comum na construção da teoria das Ideias que justifica as críticas de Parmênides, nesse caso. Ou seja, mesmo que o velho filósofo eleata trate das Ideias como coisas materiais sensíveis com exagero, a linguagem empregada para descrevê-las, desde sua construção nos diálogos

intermediários, já implica num tratamento das mesmas ‘como se fossem coisas sensíveis’²¹⁸.

Já no que diz respeito à compreensão ‘immanentista’ de ‘participação’ (ou seja, a noção de que a Ideia se faz presente, ou em parte ou no todo, nas coisas sensíveis que dela são participantes), com a qual lida Parmênides, o mesmo uso comum da linguagem, na construção da teoria, pode explicá-la. Ora, como é possível conceber que as coisas sensíveis ‘tenham parte’ (participem) na Ideia, sem que ‘algo’ dessa esteja presente naquelas? Certamente, o uso comum e vago da linguagem, especificamente no que diz respeito à noção de ‘participação’, permite uma variedade de interpretações, entre as quais está essa, oferecida no diálogo por Parmênides, a saber: participar da Ideia, desde o ponto de vista de uma coisa sensível qualquer (um homem, por exemplo), é ter em si algo da própria Ideia (mesmo que seja uma característica). Assim, mais uma vez, a interpretação da teoria das Ideias feita por Parmênides, ao compreender ‘participação’ como imanência da Ideia nas coisas sensíveis que dela são participantes, está justificada no próprio uso comum e vago da linguagem empregada nela.

Portanto, ao final do exame do princípio da ‘participação’, na teoria das Ideias, a mesma encontra-se enredada em uma aporia, a saber: as coisas sensíveis, múltiplas e particulares, não podem participar nem de parte e nem da totalidade da Ideia inteligível, una e universal, sob pena de que, em qualquer um desses casos, a própria Ideia deixe de ser ‘uma’ (i.e., uma unidade radicalmente simples). Esta aporia é logicamente válida, isto é, a partir do contexto discursivo e lingüístico criado pela própria teoria das Ideias. Isso faz do exame de Parmênides, na segunda objeção crítica (130e4-131e7), exposta na primeira parte do diálogo homônimo, uma ‘crítica interna’, e não externa, à teoria platônica das Ideias. Ou seja, dito de outra forma, as críticas de Parmênides ao princípio da ‘participação’ são explicáveis e justificáveis pela própria teoria das Ideias (já que estão fundadas em seus pressupostos teóricos e lingüísticos), e, portanto, são logicamente válidas no contexto lingüístico e teórico da mesma.

Além disso, também no contexto literário e dramático do diálogo o clima aporético persiste. Ou seja, Parmênides e Sócrates seguem o exame da teoria das Ideias,

²¹⁸ Cornford também sinaliza para o uso comum da linguagem, extraída do cotidiano, na construção da teoria das Ideias. Tal uso da linguagem, segundo o autor, dá margem para interpretações materialistas da teoria, como essa feita por Parmênides no diálogo homônimo, e que provavelmente também fora feita por alguns membros da Academia, como Eudoxo (cf. CORNFORD, *Platón y Parménides*, 1989, p. 146-7). Também Ross (*Teoría de las ideas de Platón*, 1997, p. 108-9) chama atenção para o uso que Platão faz da linguagem na construção da teoria das Ideias, o que permite as críticas de Parmênides à própria teoria.

tendo acumulado já dois problemas graves em relação a ela: primeiro, a dificuldade com relação à extensão das Ideias (130b1-e4); agora, a dificuldade de pensar as relações de participação entre Ideias unas e coisas sensíveis múltiplas (130e4-131e7). Ambos estes problemas estão diretamente relacionados aos princípios fundamentais que constroem a teoria, a saber: além da própria ‘participação’ (a qual está, como vimos antes, intimamente associada ao princípio da ‘homonímia’), o ‘dualismo ontológico’, isto é, a ‘separação’ (χωρισμός) entre Ideias e coisas sensíveis, e a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’. Na seqüência do diálogo, contudo, Parmênides demonstra para Sócrates que a separação entre estas duas classes ontológicas (i.e., Ideias e coisas sensíveis) gera uma dificuldade ainda maior, a saber, o regresso *ad infinitum* na teoria das Ideias.

§ 12 – Terceira objeção crítica – ontologia inflacionária: a primeira formulação do argumento do *regressus in infinitum*

A terceira dificuldade objetada por Parmênides à teoria das Ideias, na seqüência expositiva do diálogo homônimo, é a possibilidade do *regressus in infinitum* nas próprias Ideias. Por serem, essas últimas, causas e princípios da realidade, a regressão infinita nelas, entendida como o surgimento inestancável de Ideias unas e universais relativas ao mesmo grupo ou espécie de coisas sensíveis múltiplas, configura a teoria platônica como uma ‘ontologia inflacionária’²¹⁹, isto é, marcada pelo infinito surgimento de novos ‘degraus’ de realidade. Esse vício de raciocínio, cuja origem é lógica, mas que produz consequências ontológicas, ficou mais conhecido pela designação que lhe foi dada por Aristóteles: o argumento do “terceiro homem” (τρίτον ἄνθρωπον)²²⁰.

É importante ressaltar que, na primeira formulação do argumento do regresso infinito, presente no *Parmênides* (132a1-b2), citada integralmente logo abaixo, pesam, de forma determinante, ainda, os quatro princípios teóricos fundamentais que estão na base da construção da teoria das Ideias, os quais vêm sendo discutidos, no diálogo, desde a formulação da primeira dificuldade (130b1) a ela objetada pelo velho filósofo eleata. Tais princípios fundamentais da teoria são: (a) a ‘separação’ (χωρισμός) entre coisas sensíveis e Ideias – ou, o ‘dualismo ontológico’; (b) a estrutura do ‘um sobre o múltiplo’ (ἓν ἐπὶ πολλῶν); (c) a ‘participação’ (μέθεξις), entendida, predominantemente, como imanência da Ideia nas coisas sensíveis que dela são participantes – conforme a concepção de ‘participação’ estabelecida na segunda objeção crítica (130e4-131e7), exposta no diálogo; (d) o princípio da ‘homonímia’ (ὁμωνυμία) – isto é, o fato de que Ideia e coisas sensíveis dela participantes compartilham do mesmo nome, o que, inclusive, revela a relação de participação existente entre ambas essas classes ontológicas (i.e., entre Ideia e coisas sensíveis).

Nesse sentido, para alcançarmos uma compreensão adequada da primeira formulação do argumento do regresso infinito no *Parmênides*, é fundamental lermos o mesmo no contexto argumentativo e expositivo do próprio diálogo, isto é, sem perdermos

²¹⁹ Conforme expressão cunhada pelo Prof. Dr. Eduardo Luft (exposta em suas aulas e nas discussões desenvolvidas no PPG em Filosofia, na PUCRS, durante os semestres letivos ocorridos entre 2007 e 2009). Ver, em especial: LUFT, E. Notas para uma ontologia relacional deflacionária ou na contramão da história: de Schelling a Platão. *Veritas*, Porto Alegre, v. 49, n. 4, p. 701-708, 2004.

²²⁰ Aristóteles menciona o argumento do ‘terceiro homem’ (ὁ τρίτος ἄνθρωπος) em diversas passagens de sua obra. Citamos, apenas a título de exemplo, algumas delas: *Metafísica*, A, 9, 990b17; Z, 13, 1039a2-3; M, 4, 1079a13. *Refutações Sofísticas* (Σοφιστικοὶ ἐλέγχοι), XXII, 178b37-179a11.

de vista que tal argumento é a ‘terceira dificuldade’ objetada por Parmênides à teoria das Ideias. Como tal, o argumento do regresso infinito aparece, na ordem expositiva do diálogo, como consequência natural do próprio raciocínio que estabelece a teoria das Ideias, tanto no que diz respeito à separação entre Ideias unas e coisas sensíveis múltiplas, quanto no que toca à exigência de serem pensadas as relações de participação entre estas duas classes ontológicas (i.e., entre Ideias e coisas sensíveis).

Vejamos, então, o texto da primeira formulação do argumento do regresso *ad infinitum* no *Parmênides*:

Creio que tu crês que cada forma é *uma* pelo seguinte: quando algumas coisas, múltiplas, te parecem ser grandes, talvez te pareça, a ti que as olhas todas, haver uma certa idéia *uma* e a mesma em todas; donde acreditas o grande ser *um*.

Dizes a verdade, disse ele.

Mas ... e quanto ao grande mesmo e às outras coisas grandes? Se olhares da mesma maneira, com a alma, para todos esses, não aparecerá, de novo, um grande, *um*, em virtude do qual é necessário todas aquelas coisas aparecerem como grandes?

Parece que sim.

Logo, uma outra forma da grandeza aparecerá, surgindo ao lado da grandeza mesma e das coisas que desta participam. E, sobre todas essas, <aparecerá> de novo uma outra, de modo a, em [*b*] virtude dela, todas essas parecerem grandes. E não mais será *uma* cada uma das tuas formas, mas ilimitadas em quantidade. (132a1-b2. Grifos dos tradutores)²²¹

Essa passagem do diálogo é importante não só por apresentar a primeira formulação do argumento do regresso infinito nas Ideias, mas por expor uma versão do raciocínio que constrói a própria teoria, especialmente no que diz respeito à postulação das Ideias unas e universais²²². Parmênides sugere, nesse sentido, que Sócrates, ao perceber certo grupo de coisas sensíveis múltiplas (πόλλ' ἄττα) e particulares, que parecem grandes, conclui haver, em cada uma delas (i.e., das coisas), uma Ideia (ou um ‘caráter’)²²³, que é a

²²¹ Οἶμαι σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἐν ἑκάστον εἶδος οἶεσθαι εἶναι· ὅταν πόλλ' ἄττα μεγάλα σοι δόξη εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἐν τῷ μέγα ἡγή εἶναι. Ἀληθῆ λέγεις, φάναι.

Τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τᾶλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδης, οὐχὶ ἔν τι αὐτὸ μέγα φαίνεται, ὃ ταῦτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι;

Ἔοικεν.

Ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτὸ τε τὸ μέγεθος γεγυῖος καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ· καὶ ἐπὶ τούτοις αὐτὸ πᾶσιν ἕτερον, ὃ ταῦτα πάντα μεγάλα ἔσται· καὶ οὐκέτι δὴ ἐν ἑκάστον σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλήθος. (*Parmênides*, 132a1-b2)

²²² É provável que esse não tenha sido o único raciocínio que tenha motivado Platão a postular Ideias unas e universais, separadas das coisas sensíveis, múltiplas e particulares. Contudo, tal raciocínio aparece, neste contexto do *Parmênides*, como uma explicação importante para a postulação das Ideias e consequente construção da teoria platônica.

²²³ Embora apareça a palavra ἰδέα nessa frase do *Parmênides* (132a3), a maioria dos tradutores, dentre aqueles que consultamos, traduz a mesma palavra por ‘caráter’, e não por ‘Ideia’. A opção por ‘Ideia’ aparece na tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues (2003, p. 37), já citada, e também na de Samuel Scolnicov, que traduz ἰδέα, aqui (132a3), por ‘idea’ (*Plato's Parmenides: translated with*

mesma em todas essas coisas. E disso Sócrates também conclui, sugere ainda Parmênides, que a Ideia de grandeza é uma²²⁴, universal e separada²²⁵ das coisas sensíveis grandes. Sócrates, por sua vez, confirma ser esse o processo abstrativo pelo qual ele alcança a necessidade de conceber Ideias unas e universais, que estão em relação com as coisas sensíveis múltiplas e particulares.

A passagem é importante exatamente por demonstrar, de forma razoavelmente clara – sobretudo quando comparada a outras passagens dos diálogos platônicos nas quais podemos entrever a presença da mesma questão (i.e., de como se postula ou se deduz a existência das Ideias) – o raciocínio abstrativo que estabelece a postulação e a necessidade das Ideias. Tal processo de abstração se desenvolve em três passos: (a) percebemos um grupo de coisas sensíveis múltiplas que expressam uma característica comum (por exemplo, são ‘grandes’, conforme a sugestão do próprio diálogo); (b) abstraímos essa característica e passamos, então, a pensar nela como ‘um caráter (ἰδέα) abstrato’ (em nosso exemplo, ‘o grande’); (c) elevamos esse ‘caráter’ à categoria ontológica de uma Ideia una, universal e separada. Esse raciocínio, contudo, não descreve o conhecimento das Ideias, mas apenas estabelece a necessidade racional de postulá-las como causas presumidas de toda a realidade. Dito de outra forma, trata-se de um raciocínio ontológico, e não epistemológico.

introduction and commentary. Berkeley: University of California Press, 2003, p. 61). Outros tradutores, contudo, como dissemos, traduzem a mesma palavra (ἰδέα), na mesma passagem do *Parmênides* (132a3), por ‘caráter’: Vejam-se as seguintes traduções: Tradução de Jose Antonio Miguel. In: *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1993. Tradução de Carlos Alberto Nunes. In: *Diálogos*. Belém: UFP, 1974. Tradução de Auguste Diès. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Belles Lettres, 1950. R. E. Allen, por sua vez, traduz ἰδέα, na mencionada passagem do *Parmênides* (132a3), por ‘characteristic’ (*Plato’s Parmenides*, 1997, p. 10). Por fim, também Cornford traduz ἰδέα, na mesma passagem do diálogo, por ‘carácter’, argumentando que “ἰδέα significa aqui (como em el *Fedón*) el carácter que se supone que poseen la Forma y las cosas que participan de ella” (*Platón y Parménides*, 1989, p. 148, nota 34). Entendemos que a palavra ἰδέα, nessa passagem do *Parmênides* (132a3), pode ser traduzida tanto por ‘caráter’ quanto por ‘Ideia’, desde que não se perca de vista que não há distinção ontológica entre a Ideia una e seu caráter presente nas coisas sensíveis múltiplas dela participantes; tal distinção, aliás, que nos parece impropriedade sob o ponto de vista da própria teoria das Ideias, foi o motivo que gerou a segunda dificuldade do diálogo (130e4-131e7), relativa à participação, como vimos antes (cf. seção § 11 do nosso trabalho).

²²⁴ No texto do diálogo (132a3-4), a frase aparece da seguinte forma: ὅθεν ἐν τῷ μέγα ἡγή εἶναι. A tradução literal é: “donde acredita-se *o grande* ser *um*” (cf., também, a tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues do *Parmênides*, 2003, p. 37. Grifos nossos). Certamente, é o tratamento, aqui, por Parmênides, da Ideia de grandeza como ‘o grande’ (τὸ μέγα) que permite a formulação da objeção do regresso infinito à teoria das Ideias.

²²⁵ O texto do diálogo, aqui (132a1-b2), não menciona explicitamente a separação (χωρίς ou χωρισμός) da Ideia una em relação às coisas sensíveis múltiplas; contudo, a necessidade de pressupor tal separação ontológica está implícita no próprio contexto da teoria platônica, conforme ela já fora exposta desde o início do *Parmênides*.

Do ponto de vista epistemológico, poder-se-ia levantar a questão sobre uma possível relação entre este raciocínio abstrativo, exposto no *Parmênides* (132a1-5), e o argumento da ‘reminiscência’ (ἀνάμνησις), descrito no *Mênon*, no *Fedro* e no *Fédon*, sobretudo nesses dois últimos, como explicação do conhecimento das Ideias²²⁶. Em primeiro lugar, contudo, é preciso frisar que o *Parmênides*, nessa passagem do diálogo, não toca diretamente na questão do conhecimento das Ideias²²⁷, e que o processo descrito mais parece dizer respeito a como alcançamos a necessidade racional de admitir ou postular Ideias unas, enquanto causas ontológicas presumidas, e menos de como podemos conhecê-las, efetivamente. De qualquer modo, a ‘reminiscência’ não estaria relacionada ao processo abstrativo e indutivo do raciocínio, descrito na passagem da percepção das múltiplas características de grandeza presente nas coisas sensíveis para a postulação de uma Ideia una de grandeza; antes disso (i.e., do raciocínio elevar-se indutivamente da multiplicidade das coisas sensíveis até a unidade da Ideia), a reminiscência, como explicação epistemológica do conhecimento das Ideias, está pressuposta na própria capacidade de percepção das características das coisas sensíveis, presentes nelas em função de sua participação nas Ideias. Ou seja, conforme indica o argumento da reminiscência, só percebemos a ‘característica de grandeza’ nas múltiplas coisas grandes, desde onde (i.e., desta percepção) induziremos racionalmente a necessidade de uma Ideia una de grandeza, porque já a possuímos em nossa alma desde antes de nosso nascimento. A própria percepção, portanto, parece pressupor a reminiscência (ἀνάμνησις), na forma de uma recordação que nos possibilita lembrar e reconhecer as características presentes nas coisas. Assim, este processo abstrativo de raciocínio, que conduz à necessidade das Ideias por uma espécie de indução puramente racional, descrito no *Parmênides*, não descreve a reminiscência como conhecimento das Ideias; não se trata, como já dissemos acima, de um raciocínio epistemológico, mas ontológico. Dito de outra forma, não se trata, aqui (no *Parmênides*), de conhecer as Ideias, mas de postular sua necessidade ontológica, como causas que explicam as coisas sensíveis²²⁸.

²²⁶ Sobre o argumento da ‘reminiscência’ (ἀνάμνησις), como explicação do conhecimento das Ideias, especialmente tal como ele é exposto por Platão no *Fédon*, ver a secção § 2 do nosso presente trabalho.

²²⁷ No *Parmênides*, os personagens do diálogo tocam na questão do conhecimento das Ideias apenas de forma indireta e negativa, ou seja, na última objeção contra a teoria das Ideias (133b4-135b4), feita pelo velho filósofo eleata, a saber: devido à separação radical entre coisas sensíveis e Ideias, Parmênides nega a possibilidade do conhecimento destas últimas. Contudo, a crítica do eleata não lida, em momento algum, com qualquer definição ou explicação positiva do conhecimento das Ideias.

²²⁸ É necessário, aqui, na interpretação dessa passagem do *Parmênides* (131e8-132b2), fazer essa distinção entre ontologia e epistemologia, sob pena de não compreendermos corretamente a formulação do

Voltemo-nos, agora, para a formulação da terceira dificuldade objetada à teoria das Ideias no *Parmênides*. É o próprio processo de raciocínio abstrativo, que postula as Ideias, que dá origem ao regresso infinito nestas últimas. Parmênides constrói o raciocínio utilizando-se da metáfora do ‘olhar’ (ἰδεῖν): assim, (a) primeiro olhamos para um grupo de coisas sensíveis múltiplas e particulares, das quais abstraímos indutivamente um caráter comum (i.e., universal), que identificamos com a existência necessária da uma Ideia una e universal. Na sequência, (b) se abarcamos com nosso ‘olhar da alma’ (τῆ ψυχῆ), conforme sugere Parmênides, tanto as coisas sensíveis múltiplas quanto a Ideia una, então surgirá a necessidade de postular uma segunda Ideia, que explique o caráter comum (universal) abstraído das coisas sensíveis e da primeira Ideia já postulada antes. Por fim, (c) se repetirmos o mesmo raciocínio, e abarcarmos, pela terceira vez, com nosso olhar da alma, tanto as coisas sensíveis quanto as duas Ideias já postuladas (como dois níveis distintos de realidade além das próprias coisas), então emergirá a necessidade de postularmos uma terceira Ideia, a qual explique o caráter comum abstraído das coisas, da primeira e da segunda Ideias. Dessa forma, ao repetirmos este processo de raciocínio, instala-se o *regressus in infinitum* na teoria das Ideias.

A possibilidade do surgimento da aporia do regresso infinito, nessa altura do diálogo (i.e., na chamada terceira dificuldade, 132a1-b2), se deve, sobretudo, a uma interpretação, em especial, da teoria das Ideias, particularmente no que diz respeito às relações de ‘participação’ entre coisas e Ideias. Nesse sentido, dois elementos

argumento do *regressus in infinitum* – o qual só é possível no contexto de uma argumentação ontológica. Por outro lado, as relações entre o procedimento de raciocínio indutivo, que postula Ideias, e o argumento da ‘reminiscência’ (ἀνάμνησις), também não são facilmente deslindáveis, sob pena de não compreendermos corretamente o próprio argumento da reminiscência, em sua significação epistemológica (i.e., como explicação do conhecimento das Ideias). O que queremos ressaltar é que o ‘conhecimento das Ideias’ e a ‘postulação da necessidade ontológica’ das mesmas não são a mesma coisa; ao contrário disso, são dois raciocínios que se constroem em dois contextos argumentativos distintos, a saber, respectivamente, um ‘epistemológico’ e outro ‘ontológico’. Por fim, apesar das dificuldades de relacionar estes dois argumentos, isto é, o argumento ontológico que postula Ideias (cf. *Parmênides*, 132a1-5) e o argumento epistemológico da ‘reminiscência’, uma passagem do *Fedro* (249b8-c4) parece apontar para uma relação possível entre eles; contudo, não temos condições, aqui, de examinar, detalhadamente, essa possível relação, nem extrair suas consequências (sobre isso, ver, também, o breve tratamento que demos a essa mesma questão na secção § 2 de nosso presente trabalho), por isso apenas citamos a mencionada passagem do *Fedro* (249b8-c4). Vejamos, assim, o texto desse diálogo intermediário:

“E isto porque deve o homem compreender as coisas de acordo com o que chamamos Ideia, que vai da multiplicidade das sensações para a unidade, [249c] inferida pela reflexão. A tal acto chama-se reminiscência das realidades que outrora a nossa alma viu, quando seguia no cortejo de um deus, olhava de cima o que nós agora supomos existir e levantava a cabeça para o que realmente existe.” (Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.).

Abaixo, segue o mesmo texto em grego:

Δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ’ εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ ξυναιρούμενον. Τοῦτο δ’ ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ’ εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῆ, συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. (*Fedro*, 249b8-c4)

interpretativos, relacionados entre si, devem ser considerados: primeiro, devido à interpretação da própria ‘participação’ como ‘imanência’ da Ideia (ou, pelo menos, de um caráter da mesma) nas coisas sensíveis que dela são participantes; em segundo lugar, devido à noção de que a Ideia também expressa, de alguma forma, o mesmo caráter expresso pelas coisas sensíveis que dela são participantes (por exemplo, a ‘Ideia de grandeza’ também é ‘grande’). Essa interpretação nos induz, quase que inevitavelmente, a pensar na Ideia como se ela fosse mais uma coisa, que partilha do mesmo caráter que as demais coisas expressam, e que dela são participantes. Tal fica claro no próprio exemplo dado por Parmênides, no diálogo (132a1-b2), para ilustrar o regresso infinito nas Ideias, que formalizamos²²⁹ abaixo:

- (1) olhamos coisas sensíveis múltiplas ‘grandes’;
- (2) dessas coisas, abstraímos, indutivamente, um caráter comum de ‘grandeza’;
- (3) postulamos, então, que esse caráter de grandeza corresponde a uma ‘Ideia’, que é una e universal;
-
- (4) admitimos que a Ideia de grandeza expressa esse mesmo caráter, isto é, também é ‘um (algo) grande’ (Parmênides diz: ‘o Grande é um’ – 132a3-4);
-
- (5) se ‘olharmos’ (com a alma) para as coisas sensíveis e a Ideia, agora, então abstrairemos dessas duas classes ontológicas, novamente, um outro caráter comum de grandeza (i.e., comum entre as coisas sensíveis e a própria Ideia);
- (6) nesse caso, então, necessariamente, teremos que postular uma segunda Ideia (universal) correspondente a esse caráter de grandeza comum;
-
- (7) ocorre que essa segunda Ideia também expressará o caráter de grandeza, isto é, será mais um (algo) grande (como se fosse uma coisa grande);
-
- (8) ora, se lançarmos um novo olhar sobre (a) as coisas sensíveis grandes, (b) a primeira Ideia de grandeza e (c) a segunda Ideia de grandeza, então, novamente, abstrairemos um caráter comum, a essas três classes ontológicas, de ‘grandeza’;
- (9) uma vez abstraído o caráter de grandeza, comum a essas três classes ontológicas distintas descritas acima (i.e., coisas sensíveis, primeira Ideia e

²²⁹ Para outras formalizações do mesmo argumento, ver: FIGUEIREDO, M. J. *O ‘Peri Ideôn’ e a crítica aristotélica a Platão*. Lisboa: Edições Colibri, 1996, p. 83-84; ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, 1997, p. 107; RICKLESS, Samuel C. How Parmenides saved the Theory of Forms. *The Philosophical Review*, v. 107, n. 4, 1998, p. 518-525; RICKLESS, Samuel C. *Plato’s Forms in transition: a reading of the ‘Parmenides’*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 64-75.

segunda Ideia), exigir-se-á, necessariamente, a postulação de uma terceira Ideia de grandeza;

 (10) a repetição do raciocínio nos levará ao regresso *ad infinitum*;

Fica claro, portanto, que a origem do regresso infinito, nessa primeira formulação de tal objeção no *Parmênides* (132a1-b2), está diretamente relacionada, em primeiro lugar, à presença de um caráter da Ideia nas coisas que dela são participantes – trata-se da noção de participação como imanência da Ideia nas coisas sensíveis – e, em segundo lugar, à consideração de que a própria Ideia, como se fosse uma coisa sensível qualquer, expressa o mesmo caráter que se faz presente, como ‘essência’, nas coisas que dela são participantes – no exemplo utilizado no diálogo, o fato de a ‘Ideia de grandeza’ ser ‘grande’, isto é, expressar o ‘caráter de grandeza’.

Portanto, Parmênides fundamenta seu argumento, que objeta o regresso infinito à teoria das Ideias, em uma possível distinção ontológica entre a ‘Ideia’ e o seu próprio ‘caráter essencial’ – no nosso exemplo, como se houvesse uma distinção entre a ‘Ideia de grandeza’ e a própria ‘grandeza’, enquanto um caráter essencial daquela Ideia, mas que, ao mesmo tempo, é manifesto pela mesma Ideia, como se esta última fosse uma coisa sensível (‘grande’) qualquer. É essa sutileza argumentativa que permite Parmênides considerar que a Ideia e as coisas sensíveis dela participantes expressam o mesmo caráter, o que exige uma segunda Ideia e, depois, uma terceira, e, repetido o raciocínio, assim *ad infinitum*.

Isso não significa que Platão efetivamente tenha concebido uma diferença ontológica entre a Ideia e seu caráter, esse que se faz presente, como essência, nas coisas participantes da própria Ideia. E caso Platão tivesse concebido tal diferença ontológica, então a inflação dos níveis de realidade seria, de fato, inevitável. Nesse segundo caso (i.e., de que Platão realmente tivesse concebido uma distinção ontológica entre a Ideia e o seu caráter essencial), a objeção do regresso infinito, exatamente como Parmênides a formulou pela primeira vez no diálogo homônimo (132a1-b2), seria imediata e letal à teoria das Ideias, não restando outra saída a Platão senão abandoná-la. Embora não nos pareça ser esse o caso, pois não é suficientemente claro que Platão tenha feito tal distinção ontológica, entre a Ideia e seu caráter, de forma deliberada, sem perceber que tal distinção o conduziria imediatamente à admissão necessária de uma regressão infinita nos níveis de realidade existentes, a linguagem empregada pelo filósofo, na construção da teoria, em sua versão

standard, especialmente nos diálogos intermediários, acabou por estabelecer a possibilidade de tal distinção²³⁰.

Assim, se, pelo menos, por hipótese, Platão não tenha feito uma distinção ontológica entre a Ideia e seu próprio carácter essencial, a linguagem imprecisa empregada na construção da teoria permite que se faça essa interpretação dela – ou seja, como se houvesse tal distinção real entre a Ideia e seu respectivo carácter. Dessa forma, como já afirmamos antes, o emprego de uma linguagem comum na descrição de princípios metafísicos conduz, quase que inevitavelmente, a uma compreensão dos mesmos como se fossem coisas materiais sensíveis. Assim, facilmente somos levados a pensar nas Ideias, embora cientes de que são ‘metafísicas’, como se fossem ‘físicas’, isto é, como se expressassem a mesma forma de ser das coisas físicas e materiais.

Nesse sentido, como evitar a conclusão de que a ‘Ideia de grandeza’ seja ‘algo grande’, uma vez que nosso aparato linguístico e conceitual, o qual está na base do nosso raciocínio, nos induz a tal conclusão? Sob o ponto de vista da linguagem, pareceria um absurdo, até mesmo uma contradição nos próprios termos, negar que a Ideia de grandeza seja algo grande²³¹. Ou seja, a própria linguagem nos induz a tratar as Ideias, que são entidades metafísicas, como se fossem coisas físicas. Uma vez dado o primeiro passo, isto

²³⁰ Um exemplo claro e pontual disso, isto é, de como a linguagem empregada na construção da teoria das Ideias, nos diálogos intermediários, permite a distinção ontológica entre a Ideia e seu carácter essencial, está no Livro VI da *República*, em uma passagem em que Platão afirma que a essência (οὐσία) da Ideia lhe é dada pelo Bem, o qual está acima (ὑπερέχοντος) das Ideias e não é uma essência. Vejamos, novamente, a referida passagem da *República*: “Logo, para os objectos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder.” (Tradução de Maria H. da R. Pereira, 1996). Segue a mesma passagem em grego: Καὶ τοὶς γινωσκομένοις τοῖνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. (*República*, 509b6-10). Além da separação evidente, nessa passagem da *República*, entre a Ideia e sua essência (ou carácter), já que a essência é dada à Ideia pelo Bem, o que parece estabelecer uma distinção ontológica entre a Ideia e sua própria essência (i.e., a Ideia não é a própria essência, mas a expressa, tal como uma coisa sensível qualquer), tal passagem também aponta para o regresso infinito na ontologia platônica por outra razão: conforme já argumentamos antes (ver § 4 do nosso presente texto), a simples afirmação de que o Bem está acima (ὑπερέχοντος) das Ideias, como um terceiro nível de realidade (levando-se em consideração as coisas sensíveis e as próprias Ideias, como primeiro e segundo níveis, respectivamente, de realidade), já aponta para a possibilidade iminente do regresso infinito na teoria das Ideias, segundo a forma como ela é construída na *República*.

²³¹ Sobre o uso da linguagem comum empregada na construção da teoria platônica das Ideias, especialmente no tratamento das Ideias como se fossem coisas sensíveis, comenta Cornford: “Al pertenecer al uso ordinario del lenguaje, sería difícil que un griego vulgar se percatara de que la Grandeza o ‘lo Grande’ no era ello mismo grande; le hubiera parecido una contradicción decir que ‘lo Grande en sí no es grande’. En efecto, hay una cierta ambigüedad en la expresión αὐτὸ τὸ μέγα. [...] Mientras tanto, Parménides presenta otra objeción [Cornford refere-se, aqui, à primeira formulação do argumento do regresso infinito no *Parménides*, em 132a1-b2], que descansa sobre la misma falsa suposición según la cual la Grandeza en sí es una cosa grande.” (CORNFORD, *Platón y Parménides*, 1989, p. 147)

é, aceito que a Ideia de grandeza é algo grande (ou seja, o tratamento de uma entidade metafísica como se fosse uma coisa física, material), então pode ser dado o segundo passo, a saber: a distinção entre a Ideia de grandeza – como se ela fosse algo grande, entre outras coisas sensíveis grandes – e o caráter que ela expressa, isto é, a própria ‘grandeza’.

Queremos ressaltar, dessa forma, que a base da distinção ontológica entre a Ideia e seu próprio caráter essencial, sutilmente presente na primeira formulação do argumento do regresso infinito apresentada por Parmênides, é subjacente, como possibilidade iminente, na própria linguagem utilizada por Platão na construção de sua teoria ontológica e metafísica das Ideias. Conforme já dissemos antes, isso faz da crítica de Parmênides, no diálogo homônimo, ser ‘interna’ ao sistema conceitual platônico, e não externa. A questão que se coloca a Platão é: a distinção possível entre a Ideia e o seu próprio caráter se deve apenas a um equívoco de uso da linguagem, o qual poderia ser evitado, ou, diferentemente, se deve a uma necessidade ontológica inevitável, cuja raiz esteja na própria estrutura da teoria das Ideias?²³² Naturalmente, dependendo da resposta que se dê a essa questão, a teoria platônica das Ideias pode ser lógica e ontologicamente viável ou não. Por ora, contudo, permanece a questão em aberto.

²³² Ross, ao comentar a primeira formulação do argumento do regresso infinito no *Parmênides*, toca em uma questão semelhante a essa que levantamos. Para Ross, contudo, o objeto da crítica de Platão, no *Parmênides*, não é a própria teoria das Ideias, mas a linguagem utilizada na sua construção. Nesse sentido, afirma Ross, as dificuldades da participação, dentre elas a objeção do argumento do regresso infinito, advêm da linguagem empregada na teoria, que nos induz a pensar nas Ideias como se fossem coisas. Vejamos o seu comentário: “Si en ninguna parte contesta Platón al argumento de Parménides, sino que continúa manteniendo la teoría de las Ideas, es claramente porque pensó que el argumento no ponía en peligro la teoría. No socavaba, en verdad, la teoría de las Ideas, pero sí el lenguaje en el que Platón la había formulado. Las expresiones ‘participar’ e ‘imitar’, contra las que son dirigidos los argumentos, son metáforas igualmente inadecuadas para expresar la relación de los particulares con una Idea, porque ambas consideran la Idea como si fuera una cosa, en lugar de ser una característica de las cosas. Se puede objetar lo mismo al uso que hace Platón de la expresión ‘lo x-en sí’ (ἀντὸ τὸ), ya que considera la Idea de x como una x entre otras, e implica una x-dad común a una y a las demás. La confusión adquiere su mayor crudeza en *Protágoras* 330c2-e2, donde se dice de la justicia que es justa y de la piedad que es piedosa.” (ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, 1997, p. 108-9. Grifos do autor). O comentário de Ross apenas confirma dois aspectos de nossa própria interpretação do *Parmênides*, a saber: em primeiro lugar, que a crítica do velho filósofo eleata visa à linguagem comum empregada na construção da teoria das Ideias, a qual nos induz a pensar as Ideias como se fossem coisas físicas. Em segundo lugar, que a crítica é interna à teoria, ou seja, Platão está criticando a primeira formulação que ele mesmo dera à teoria das Ideias – sua versão *standard* – nos diálogos anteriores ao *Parmênides*, especialmente naqueles intermediários, como *República*, *Fédon*, *Fedro*, *Timeu*, *Banquete* e *Crátilo*. Por outro lado, nos mantemos afastados da posição de Ross sobre a eficácia do argumento do regresso infinito, bem como das outras objeções críticas feitas pelo velho filósofo eleata, contra a teoria das Ideias; Ross afirma que Platão mantém a teoria das Ideias, apesar das críticas do *Parmênides*. Nossa posição é de que a teoria das Ideias sofre sérias transformações após as críticas do *Parmênides*, e que é um equívoco afirmar que Platão a mantém tal como a construíra nos diálogos intermediários; ao contrário disso, Platão parece abandonar a teoria das Ideias em seus diálogos tardios, especialmente naqueles em que as questões ontológicas e metafísicas recebem um tratamento prioritário, como no *Sofista* e no *Filebo*.

Por outro lado, além disso, a própria obscuridade relativa ao que seja realmente a ‘participação’ (μέθεξις) também pesa nessa primeira formulação do argumento do regresso infinito. Na segunda dificuldade exposta no diálogo (130e4-131e7), vimos Parmênides examinar a noção de participação como imanência da Ideia nas coisas sensíveis dela participantes. Embora o resultado desse exame tenha sido aporético – conforme já demonstramos acima²³³, os dialogantes alcançaram uma conclusão puramente negativa, no sentido de que a participação não pode ser compreendida como imanência da Ideia, nem enquanto totalidade e nem enquanto apenas parte, nas coisas que dela são participantes – Parmênides continua a tratar a participação como se ela fosse a presença imanente de um caráter da Ideia nas coisas que dela participam.

Nesse sentido, conforme já afirmamos antes, a compreensão da participação como imanência da Ideia, ou mesmo de um caráter dela, nas coisas sensíveis, também está relacionada ao uso de uma linguagem comum na construção da teoria. Nesse caso, a obscuridade da linguagem empregada manifesta-se no uso da própria palavra que designa a relação entre Ideias unas e coisas sensíveis múltiplas, a saber: ‘participação’ (μέθεξις, μεταλαμβάνειν)²³⁴. Utilizando recursos da língua portuguesa, poderíamos tentar esclarecer a relação de participação entre Ideia e coisas sensíveis – sempre levando em conta que são as coisas múltiplas que participam da Ideia una, e não o contrário – dizendo que as coisas ‘expressam parte’ (i.e., possuem parte) da Ideia, ou então que essa última se faz ‘presente’, inteira, nas primeiras; essas duas alternativas correspondem exatamente àquelas examinadas por Parmênides na segunda dificuldade exposta no diálogo (130e4-131e7), do que se concluiu aporeticamente que as coisas não podem participar nem do todo e nem de parte da Ideia. Nesse sentido, como evitar a compreensão de que algo da Ideia,

²³³ Ver secção § 11 do nosso presente trabalho.

²³⁴ A crítica ao uso platônico da palavra ‘participação’ (μέθεξις, μεταλαμβάνειν), ao que tudo indica retirado do uso comum da linguagem, como insuficiente para explicar a relação ontológica de causalidade entre Ideias e coisas sensíveis, já fora feita por Aristóteles no primeiro Livro da *Metafísica* (A, 6, 987b7-14), onde lemos: “[Platão] chamou essas entidades de *Idéias* e sustentou que todas as coisas sensíveis são nomeadas segundo elas e em função de sua relação com elas, uma vez que a pluralidade das coisas que têm o mesmo nome que as Formas existem por participação nelas. (No que toca à *participação*, foi apenas a palavra que ele mudou, pois enquanto os pitagóricos afirmam que as coisas existem por imitação dos números, Platão afirma que existem por participação: meramente uma mudança de termo. Quanto ao que essa *participação* ou *imitação* possa ser, deixaram-no como uma questão em aberto.)”. (Tradução de Edson Bini, 2006, p. 60. Grifos do tradutor).

Abaixo, segue o mesmo texto em grego:

οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ’ αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν. τὴν δὲ μέθεξιν τοῦνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοῦνομα μεταβαλὼν. τὴν μὲντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν ἀφείσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν.
(*Metafísica*, A, 6, 987b7-14)

isto é, um caráter ou característica sua, na relação de participação, não se faça presente, de alguma forma, nas coisas que dela são participantes? Dito de outra forma, como pensar a participação senão como presença de um caráter da Ideia nas coisas que dela participam? Ou seja, ao tratar da hipótese da participação, absolutamente necessária na economia da teoria das Ideias (uma vez postuladas as Ideias unas e separadas das coisas sensíveis, mas que são causas dessas últimas), é praticamente inevitável conceber-se a necessidade da presença de um caráter (ou de uma característica) da Ideia nas coisas sensíveis que dela são participantes. No que diz respeito ao esclarecimento do que seja a ‘participação’, portanto, a linguagem empregada na teoria das Ideias não estabelece apenas a ‘possibilidade’ de instaurar-se uma distinção ontológica entre a Ideia e seu caráter (presente nas coisas sensíveis pela participação), mas praticamente sua ‘necessidade’.

Portanto, queremos apenas ressaltar, novamente, que o uso de uma linguagem comum, marcada por imprecisão e vaguidade, nos induz a pensar nas Ideias, e nas relações de participação delas com as coisas, segundo os parâmetros de aplicação da linguagem ao mundo sensível material. Ou, como já dissemos várias vezes antes, pelo uso da linguagem comum, tendemos a pensar nas Ideias como se fossem coisas sensíveis. Nesse sentido, a questão que se levanta é se o esforço de precisar a linguagem pode esclarecer e viabilizar a teoria, tanto do ponto de vista lógico quanto ontológico, ou não. No primeiro caso, isto é, de a teoria ser viabilizada pela simples precisão da linguagem nela empregada, todas as dificuldades com as quais temos lidado, acompanhando a exposição da primeira parte do *Parmênides*, seriam contornáveis. Do contrário, no segundo caso, a teoria possuiria defeitos congêneres, e as dificuldades levantadas contra ela seriam letais, sendo insuficiente qualquer tentativa de precisar a linguagem nela empregada. Nesse caso, a teoria deveria ser abandonada? O próprio Platão teria abandonado a teoria das Ideias?

Nossa posição se alinha à segunda alternativa, a saber: pensamos que a teoria platônica das Ideias não sobrevive ao exame crítico da primeira parte do *Parmênides*. Tal se deve ao fato de que, além da obscuridade da linguagem nela empregada, as críticas a ela objetadas, neste diálogo, atingem seus pressupostos teóricos fundamentais, representados pela ‘homonímia’, o ‘um sobre o múltiplo’, o ‘dualismo ontológico’ e a ‘participação’. Além disso, pensamos que Platão estava ciente disso ao escrever o *Parmênides*; por consequência, ele operou sérias mudanças em sua ontologia e em sua metafísica posteriores aquele diálogo (i.e., ao *Parmênides*) – presentes, sobretudo, no *Sofista* e no *Filebo*. Nesse sentido, nos parece que não é exagero dizer que Platão abandonou a teoria

das Ideias em sua versão *standard* – o que não significa que o nosso Filósofo tenha abandonado todas as intuições ontológicas e metafísicas expressas na teoria das Ideias; apenas para citar um exemplo, nessa mesma linha de raciocínio, ele não abandonou a intuição de que as causas da realidade são ‘inteligíveis’ (conforme a exposição dos ‘Gêneros’ ou ‘Formas’ do *Sofista*).

Na seqüência do nosso trabalho, passamos à quarta dificuldade objetada por Parmênides, no diálogo homônimo, à teoria das Ideias.

§ 13 – Quarta objeção crítica – ontologia necessária: as Ideias não são apenas pensamentos

A quarta dificuldade que envolve a teoria das Ideias, na ordem argumentativa do *Parmênides* (132b3-c11), tem origem em uma sugestão de Sócrates, a saber, que as Ideias existam apenas como “pensamentos” (νοήματα) “nas almas” (ἐν ψυχαῖς). Essa sugestão do jovem é dramaticamente compreensível frente às dificuldades anteriormente suscitadas e objetadas à teoria das Ideias por Parmênides. Ou seja, haja vista as dificuldades relativas (a) à extensão do mundo inteligível (130b1-e4), (b) à participação das coisas sensíveis nas Ideias (130e4-131e7) e (c) à possibilidade do regresso *ad infinitum* nessas últimas (131e8-132b2), e levando-se em conta que todas essas dificuldades estão fundadas na postulação da separação (χωρισμός) ontológica das próprias Ideias, concebidas como entidades reais e supra-sensíveis, a saída de Sócrates é negar o pressuposto fundamental da teoria, isto é, a própria separação ontológica das Ideias, afirmando-as apenas como ‘puros pensamentos’ presentes nas almas (ou ‘mentes’) – o que, modernamente, poderíamos designar de ‘representações mentais’ (sob o ponto de vista de sua exclusiva existência na mente) ou de ‘conceitos’ (sob o ponto de vista de sua existência e significação na linguagem).

Embora essa sugestão (de que as Ideias existam apenas como pensamentos nas almas) tenha sido feita por Sócrates no contexto dramático e argumentativo do diálogo, e soe nele como uma saída desesperada do jovem para fugir das dificuldades aporéticas, já apontadas por Parmênides, que envolvem a teoria platônica das Ideias, a compreensão de que as Ideias sejam apenas ‘pensamentos nas almas’ – ou, como poderíamos dizer também, ‘representações mentais nas mentes’, ou, ainda, ‘conceitos abstratos na linguagem’ – representa uma possível hipótese interpretativa para a própria teoria das Ideias, e que provavelmente tenha sido discutida na Academia platônica²³⁵. Isso faz da sugestão de Sócrates, sobre as “Ideias-pensamentos”,²³⁶ uma posição teórico-interpretativa potencialmente real da teoria das Ideias²³⁷, contra a qual Platão se contrapõe determinadamente pela boca de Parmênides. Vejamos o texto do diálogo:

²³⁵ Cf. CORNFORD, *Platón y Parménides*, 1989, p. 152.

²³⁶ A expressão “Ideia-pensamento” é utilizada por A. G. Robledo – *Idea-pensamiento*, em espanhol – (*Platón: los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica; Universidad Nacional Autónoma de México, 1993. p. 215). Também Moravcsik (*Platão e platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*, 2006, p. 156) emprega expressão similar, utilizando “Formas-pensamento”.

²³⁷ Sobre como a sugestão de Sócrates, de que as Ideias são apenas pensamentos, representa uma posição teórica distinta daquela de Platão – a qual concebe as Ideias como princípios ontológicos e metafísicos da

Mas Parmênides, disse Sócrates, vai ver cada uma dessas formas é um pensamento e não lhe cabe surgir em nenhum outro lugar a não ser nas almas. Pois, sendo assim, cada uma seria *uma*, e não mais seria afetada pelo que há pouco foi dito.

Mas como?, disse ele. Cada um dos pensamentos é *um*, mas é pensamento de coisa *nenhuma*?

Mas isso é impossível, disse ele.

Mas é, sim, <pensamento> de algo, não é?

Sim.

[c] <De algo> que é, ou <de algo> que não é?

<De algo> que é.

Não é <pensamento> de algo *um*, <algo> que esse pensamento pensa como estando sobre um todo, <algo esse> que é uma idéia *uma*?

Sim.

Mas então, não será uma forma, isso que é pensado ser *um* e que é sempre o mesmo sobre um todo?

De novo, parece ser necessário. (132b3-c8. Grifos dos tradutores)²³⁸

A sugestão de Sócrates, a essa altura do diálogo, de que as Ideias sejam apenas pensamentos situados nas almas, parece ter o exclusivo objetivo de garantir a própria unidade de cada Ideia. Evidentemente, o pano de fundo de tal sugestão, feita pelo jovem, são as dificuldades anteriores, especialmente a segunda (130e4-131e7) e a terceira (131e8-132b2), ambas relacionadas às difíceis questões da ‘participação’ e do ‘um sobre o múltiplo’, e, também, ambas as que puseram em xeque a unidade das Ideias. Dessa forma, ao sugerir que as Ideias existam apenas como pensamentos nas almas (ou como ‘representações mentais’), Sócrates, ingenuamente, num primeiro momento, acredita estar assegurando a unidade de cada Ideia.

O exame da questão das ‘Ideias-pensamentos’, feito por Parmênides, contudo, demonstra duas coisas: primeiro, que as Ideias, uma vez concebidas como causas ontológicas da realidade, não podem ser reduzidas a puras representações mentais

realidade, que existem objetivamente – e como tal sugestão pode ser aproximada de teorias filosóficas historicamente posteriores à filosofia platônica, especialmente surgidas na Idade Média (nominalismo) e na Modernidade (idealismo), ver: ROBLEDO, *Platón: los seis grandes temas de sua filosofía*, 1993, p. 215-6; ALLEN, *Plato's Parmenides*, 1997, p. 167-8; PHILONENKO, A. *Lições platônicas*. Tradução de Ana Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 327.

²³⁸ Ἀλλά, φάναι, ὦ Παρμενίδη, τὸν Σωκράτη, μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ἢ τούτων νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκη ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς· οὕτω γὰρ ἂν ἐν γε ἕκαστον εἶη καὶ οὐκ ἂν ἔτι πάσχοι ἃ νυν-δὴ ἐλέγετο.

Τί οὖν; φάναι, ἐν ἕκαστόν ἐστι τῶν νοημάτων, νόημα δὲ οὐδενός;

Ἄλλ' ἀδύνατον, εἰπεῖν.

Ἄλλὰ τινός;

Ναί.

Ὅντος ἢ οὐκ ὄντος;

Ὅντος.

Οὐχ ἑνός τινος, ὃ ἐπὶ πᾶσιν ἐκεῖνο τὸ νόημα ἐπὶ νοεῖ, μίαν τινὰ οὖσαν ιδέαν;

Ναί.

Εἶτα οὐκ εἶδος ἔσται τοῦτο τὸ νοούμενον ἐν εἶναι, ἀεὶ ἂν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν;

Ἀνάγκη αὖ φαίνεται. (*Parmenides*, 132b3-c8)

(pensamentos nas almas); segundo, que se as Ideias não podem ser reduzidas a pensamentos ou representações mentais, então a admissão de sua existência real e objetiva, como princípios ontológicos de toda a realidade, é racionalmente necessária. Verificaremos, no que segue, pela análise do texto citado, como essas conclusões são alcançadas por Parmênides no diálogo.

Sócrates sugere que “[...] cada uma dessas Ideias seja pensamento [...]”²³⁹, e que elas não possam surgir (ἐγγίγνεσθαι) em ‘nenhum outro lugar’ (ἄλλοθι), a não ser ‘nas almas’ (ἐν ψυχαίς). Facilmente poderíamos pensar a consequência imediata dessa sugestão como uma concepção radicalmente ‘idealista-subjetivista’, no sentido moderno dos termos, das Ideias²⁴⁰. Ou seja, cada Ideia seria apenas uma ‘pura representação mental’, sem nenhuma consistência ontológica correspondente fora do próprio pensamento, existente em uma única mente pensante – exatamente aquela mente que está pensando as ‘Ideias-pensamentos’. Contudo, essa interpretação é improcedente, por não encontrar apoio nem no texto do diálogo e nem no ‘espírito’ da filosofia platônica. Em primeiro lugar, Sócrates refere-se às ‘almas’ (ψυχαί), no plural, e não a ‘uma alma’ (ou uma mente) singular. Além disso, em segundo lugar, embora, por um lado, as Ideias-pensamentos pudessem ser concebidas sem nenhuma correspondência com qualquer realidade objetiva, ou objeto externo ao próprio pensamento, ontologicamente consistente, para além delas mesmas como ‘puros pensamentos’, por outro lado, mesmo assim, elas ainda corresponderiam a ‘conceitos abstratos’ na linguagem. Esses dois dados, ou seja, que as Ideias-pensamentos existem nas almas (no plural) e que são correspondentes a conceitos abstratos na linguagem, dados esses que estão implícitos na sugestão feita por Sócrates no diálogo, são suficientes para afastar qualquer tipo de leitura idealista-subjetivista moderna dessa passagem (132b3-c11) do *Parmênides*.

Nesse sentido, por um lado, ou as Ideias-pensamentos, na condição de puras representações mentais, se fazem presentes nas diversas almas (mentes pensantes, no plural) de alguma forma, o que poderia garantir sua unidade e sua comunicabilidade, ou, por outro lado, tais Ideias-pensamentos poderiam ser incomunicáveis²⁴¹, o que poria

²³⁹ [...] τῶν εἰδῶν ἕκαστον ἢ τούτων νόημα [...]. (*Parmênides*, 132b3-4)

²⁴⁰ Segundo Allen (*Plato's Parmenides*, 1997, p. 167-8), a sugestão de Sócrates de que as Ideias são apenas pensamentos, ou representações mentais, antecipa a problemática moderna do idealismo transcendental de Kant. Opinião semelhante expressa Philonenko, que afirma: “Esta posição será, verbalmente, a de Kant.” (*Lições platônicas*, 1997, p. 327).

²⁴¹ A consequência da ‘incomunicabilidade’ das Ideias, uma vez concebidas como pensamentos, segundo a sugestão de Sócrates, é cogitada por Cornford, que, nesse sentido, comenta: “Si el contenido es diferente en

seriamente em dúvida a própria unidade delas – e é exatamente a unidade das Ideias que Sócrates quer salvaguardar ao propor que elas sejam apenas ‘puros pensamentos’ nas almas. A comunicabilidade das Ideias-pensamentos, entretanto, como já afirmamos antes, mesmo sendo apenas, e tão somente, puros pensamentos, está assegurada na linguagem; as Ideias-pensamentos, segundo a sugestão de Sócrates, nessa altura do diálogo, não possuem correspondência com nenhum objeto ontologicamente consistente, nem sensível nem inteligível, mas correspondem a conceitos universais ou genéricos abstratos, significados na linguagem e manifestos no discurso.

Dessa forma, a sugestão das Ideias-pensamentos, feita por Sócrates, é uma consequência extraída pelo jovem, no contexto dramático e argumentativo do diálogo, da terceira dificuldade (131e8-132b2) já apontada por Parmênides, antes, contra a teoria platônica das Ideias. Ou seja, a alternativa de que as Ideias sejam apenas pensamentos deriva especialmente do raciocínio abstrativo que postula a própria existência das Ideias: efetivamente, Parmênides induziu Sócrates a admitir que postulava Ideias a partir da abstração de características gerais presentes em um determinado grupo de coisas; os caracteres abstraídos, assim, eram associados à necessidade racional de Ideias unas e ontologicamente separadas que os explicassem (132a1-5). Contudo, esse mesmo raciocínio, quando repetido, incluindo-se nele as próprias Ideias postuladas, levou ao regresso *ad infinitum* (132a6-b2), cuja consequência é a impossibilidade da unidade das Ideias. Sócrates, agora, afim de salvaguardar a unidade das próprias Ideias, está sugerindo, portanto, que os caracteres abstraídos das coisas sensíveis não sejam associados àquelas entidades ontológicas, unas e separadas (i.e., às Ideias como padrões de realidade), mas apenas a puras representações mentais nas mentes daqueles que abstraem tais caracteres. Contudo, tais ‘pensamentos’ (representações mentais) só podem ser identificados como caracteres únicos (unidades), relativos a uma pluralidade de coisas sensíveis, por meio do

cada mente, no será posible la comunicación. Si nos hemos de entender unos a otros, es preciso que nuestras mentes tengan ante sí el mismo objeto de pensamiento, aunque quizá no todas lo vean con la misma claridad. Si existiera sólo en una mente, sería inaccesible para las demás.” (*Platón y Parménides*, 1989, p. 152-3). Em outra perspectiva do raciocínio, distinta dessa proposta por Cornford, a incomunicabilidade das Ideias-pensamentos apontaria novamente, inclusive, para a perspectiva de uma mente subjetiva, encerrada em seus próprios conteúdos mentais (pensamentos), e cujo acesso a um possível mundo externo seria seriamente posto em dúvida. Platão, entretanto, não vai nessa direção, e é provável que ele não pudesse vislumbrar esse tipo de problema filosófico, característico da Filosofia Moderna, especialmente pós-cartesiana. Portanto, reafirmamos, a sugestão de Sócrates, de que as Ideias sejam apenas puros pensamentos presentes nas almas, não pode ser interpretada como um tipo de ‘idealismo-subjetivista’, *avant la lettre*, ao estilo da Filosofia Moderna.

discurso; portanto, as ‘Ideias-pensamentos’ (νοήματα) propostas por Sócrates, necessariamente, também dizem respeito a conceitos abstratos, universais ou genéricos, na linguagem.

Assim, tanto a dimensão da existência mental das Ideias-pensamentos, enquanto representações nas mentes, quanto a sua dimensão conceitual, enquanto significações abstratas na linguagem, estão presentes na expressão empregada no diálogo por Sócrates, a saber, de que as Ideias sejam apenas ‘pensamentos’ (νοήματα) nas almas. Dessa forma, se por um lado a sugestão de Sócrates está distante de qualquer tipo de ‘idealismo-subjetivista moderno’, por outro lado está próxima de alguma forma de ‘conceitualismo’²⁴². Nesse sentido, seria completamente contrário ao espírito filosófico grego, e mesmo à filosofia platônica, não admitirmos que as Ideias correspondam a conceitos abstratos significados na linguagem²⁴³, mesmo sendo elas apenas puros pensamentos, conforme a sugestão de Sócrates no *Parmênides*.

Na seqüência do diálogo, contudo, Parmênides imediatamente demonstra que as Ideias não podem ser reduzidas a ‘meros conceitos’ (ou pensamentos existentes apenas nas almas). Se cada um dos ‘caracteres abstratos’ alcançados pelo raciocínio, que parte da observação de coisas sensíveis múltiplas, em um processo de abstração, ilustrado na

²⁴² Ross (*Teoría de las ideas de Platón*, 1997, p. 109) chama a sugestão de Sócrates, de que as Ideias são apenas pensamentos nas almas, de “interpretação conceitualista”. Sobre a sugestão de Sócrates vista como ‘conceitualismo’ (ou ‘nominalismo’), ver também: ROBLEDO, *Platón: los seis grandes temas de sua filosofía*, 1993, p. 215-217. Moravcsik, por sua vez, defende que não podemos confundir a sugestão de Sócrates “[...] com interpretações de universais subjetivistas e dependentes de processos mentais do tipo conhecido como *conceptualismo*” (*Platão e platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*, 2006, p. 155-6. Grifos do autor), mas tomá-la em seu contexto histórico. De nossa parte, pensamos que não se trata de uma questão histórica, mas conceitual. Nesse sentido, guardadas as devidas ressalvas, históricas e mesmo conceituais, não vemos problema em denominar a sugestão de Sócrates, de que as Ideias são existentes apenas como pensamentos, de ‘conceitualista’.

²⁴³ A íntima correlação entre a existência de conceitos genéricos na linguagem e a postulação das Ideias, como princípios ontológicos, objetivos e em si mesmos, de toda a realidade, fica suficientemente clara no Livro X da *República*, onde se estabelece que para cada nome genérico (que na linguagem figura como um conceito abstrato), relativo a um grupo de coisas sensíveis, há uma Ideia; o mesmo nome dado às coisas sensíveis, que compartilham do mesmo caráter, também é dado à própria Ideia. Vejamos, novamente, tal passagem da *República* (596a6-7): “Efectivamente, estamos habituados a admitir uma certa ideia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que pomos o mesmo nome.” (εἶδος γάρ πού τι ἐν ἑκάστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἑκάστα τὰ πολλὰ, οἷς ταῦτόν ὄνομα ἐπιφέρομεν.). Portanto, se um nome designa um grupo de coisas sensíveis particulares, que compartilham de uma característica comum, e esse mesmo nome também designa a Ideia postulada para esse mesmo grupo, então tal nome continuará existindo na linguagem, seja a Ideia um princípio ontológico objetivo, existente em si mesmo, conforme a clássica teoria platônica, em sua versão *standard*, seja ela (i.e., a Ideia) apenas um ‘puro pensamento’ (νόημα), conforme a sugestão de Sócrates na quarta dificuldade (132b3-c11), exposta na primeira parte do *Parmênides*. Em ambos os casos, por se tratar de um nome genérico, ou mesmo universal, que expressa um significado relativo a uma característica genérica abstraída das coisas sensíveis nas quais a encontramos, tal nome figura na linguagem como um ‘conceito’.

dificuldade anterior (131e8-132b2), é uma ‘unidade’ (έν), então, argumenta Parmênides, tais ‘caracteres abstratos unos’, embora sejam pensamentos (conceitos ou mesmo representações mentais), devem corresponder a algo que realmente exista fora do próprio pensamento. Do contrário, cada caráter desses, alcançado pelo raciocínio abstrativo, será ‘pensamento de coisa nenhuma’ (νόημα δὲ οὐδενός, 132b7-8). Assim, Sócrates finalmente concorda com Parmênides que cada um desses ‘caracteres abstratos unos’, que estão presentes nas almas (mentes) como pensamentos, necessariamente deve corresponder a ‘algo que existe’ (όντος, 132c2) fora do próprio pensamento, como uma unidade real ‘sobre a totalidade’ (ἐπὶ πάντων, 132c7) das coisas sensíveis múltiplas, ou seja, como uma Ideia una (*Parmênides*, 132b10-c8), o que repõe, na ordem da argumentação do diálogo, a estrutura ontológica fundamental do ‘um sobre o múltiplo’.

Naturalmente, por detrás desse argumento de Parmênides, de que o pensamento necessariamente é ‘pensamento de algo que não seja o próprio pensamento’ (ἀλλὰ τιός, 132b10), há uma exigência filosófica que poderíamos denominar de ‘objetivista’ ou ‘realista’, com a qual Platão comunga inteiramente. Essa exigência filosófica se caracteriza pela necessidade de haver um ‘objeto real’ (όντος, 132c2), que existe externa e independentemente ao pensamento, com o qual o próprio pensamento se ocupa. Ao se ocupar de objetos reais, o pensamento se efetiva como um ‘ato de pensar’, um ‘exercício da alma’. Nesse sentido, não é concebível, para Platão, que haja pensamento que não se ocupe de algum aspecto da realidade objetiva, a qual deve existir por si mesma, externa ao próprio pensamento.

Retomemos, assim, a conclusão do argumento de Parmênides, que visa demonstrar, contra a sugestão de Sócrates, que as Ideias necessariamente existem como realidades objetivas (ontológicas), e não podem ser reduzidas a ‘puros pensamentos’ (νόηματα), existentes apenas nas almas (ou mentes pensantes), como puras ‘representações mentais’, e na linguagem, como meros ‘conceitos abstratos’: se o pensamento, enquanto uma atividade da alma, é capaz de se ocupar (‘pensar’) com um ‘caráter único (uno)’ que se sobrepõe à totalidade das coisas sensíveis múltiplas, então tal caráter não pode ser apenas um puro pensamento na alma ou um simples conceito abstrato na linguagem, mas necessariamente existe, em si mesmo, para além do próprio pensamento e da própria linguagem, isto é, como uma realidade objetiva, que é objeto do ‘ato de pensar’ da alma. Portanto, tal caráter uno alcançado pelo pensamento, em seu exercício abstrativo (como uma ação da alma), só pode ser, em uma palavra, a Ideia. Essa existe realmente, não como

pensamento, mas como objeto do pensamento, representado no conceito. Para Platão, a admissão da inexistência das Ideias teria por consequência o esvaziamento dos conceitos universais ou genéricos que utilizamos na linguagem²⁴⁴. Também nosso pensamento (διάνοια), na ausência das Ideias, estaria desprovido de objetos e não mais ‘teria para onde se voltar’ (*Parmênides*, 135b8), inviabilizando-se, assim, o funcionamento da própria linguagem²⁴⁵.

Por fim, Parmênides demonstra para Sócrates que a ‘natureza’ das Ideias – sua ‘forma de ser’ ou seu ‘estatuto ontológico’ – não pode ser postulada como o que é apenas ‘puro pensamento’ (νόημα). O argumento do velho filósofo eleata, nesse caso, funda-se no princípio da ‘participação’ (μετέχειν), como um elemento constitutivo necessário da própria teoria das Ideias. Ou seja, Parmênides retoma a pressuposição, já exposta por Sócrates antes, logo no começo do diálogo (128d14-130a2), de que as coisas sensíveis múltiplas são explicáveis, em seu modo de ser, especialmente no que diz respeito ao fato de expressarem um caráter comum único, por participarem das Ideias unas. Contudo, se a participação das coisas sensíveis nas Ideias unas implica que as primeiras expressem o caráter (modo de ser) das segundas, e se essas são apenas pensamentos, então, por consequência, as próprias coisas sensíveis, participantes das Ideias-pensamentos, também serão pensamentos.

Vejamos a passagem do diálogo em que o argumento final de Parmênides, contra a sugestão das Ideias-pensamentos de Sócrates, é exposto: “Pois bem, disse Parmênides.

²⁴⁴ Cf. HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papyrus, 1996. p. 276-281.

²⁴⁵ Essa conclusão, ou seja, de que a admissão da inexistência das Ideias, como realidades ontológicas independentes e em si mesmas, implica no esvaziamento da linguagem e do pensamento, é alcançada por Parmênides no final da primeira parte do diálogo (135b5-c3), após o exame de todas as dificuldades objetadas pelo próprio velho filósofo eleata à teoria das Ideias. Parmênides, mesmo ocupando uma posição crítica em relação à teoria das Ideias, no contexto argumentativo do diálogo, reafirma a necessidade de postularmos Ideias reais e objetivas, existentes por si mesmas, como objetos alcançados pelo pensamento e pela linguagem, especialmente quando empregamos conceitos universais. Essa posição do personagem Parmênides parece ser um indicativo de que Platão nunca abandonou essa intuição central da teoria das Ideias, a saber, a necessidade de pensar ‘conceitos’ como ‘realidades objetivas’; tal se deve a razões que estão ancoradas, como necessidades, no funcionamento do pensamento e da linguagem. Vejamos, então, como Parmênides manifesta-se, ao final da primeira parte do diálogo, sobre a necessidade de admitirmos as Ideias: “Entretanto, Sócrates, disse Parmênides, se alguém, por outro lado, ao atentar para todas as coisas <mencionadas> há pouco e para outras desse tipo, não admitir que haja formas dos seres e não definir uma forma de cada coisa *uma*, nem sequer terá para onde voltar o pensamento, uma vez que não admitirá haver uma idéia sempre a mesma de cada um dos seres, e assim arruinará absolutamente o poder do dialogar. [...]” (Grifos dos tradutores). Segue, abaixo, o mesmo texto em grego: Ἄλλὰ μέντοι, εἶπεν ὁ Παρμενίδης, εἴ γέ τις δῆ, ὦ Σώκρατες, αὐτὸ μὴ ἕασαι εἶδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδὲ τι ὀριεῖται εἶδος ἐνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ ἔων ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν αἰεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασιν διαφθερεῖ. [...]. (*Parmênides*, 135b5-c2)

Pela necessidade pela qual afirmas que as outras coisas participam das formas, não te parece que ou bem cada coisa é feita de pensamentos e que todas pensam, ou bem que, sendo pensamentos, não pensam?” (*Parmênides*, 132c9-11)²⁴⁶.

Fica claro, nessa passagem citada do diálogo, que o contra-argumento final de Parmênides, objetado à sugestão de Sócrates, de que as Ideias sejam puros pensamentos nas almas, se apresenta na forma de uma aporia, em que qualquer uma das duas alternativas cogitadas se mostra inviável. Ou seja, se as coisas sensíveis múltiplas participam das Ideias unas, e se essas são puros pensamentos, então se extrai duas consequências absurdas, como segue abaixo.

Em primeiro lugar, que as coisas sensíveis ‘são feitas de pensamentos’ (ἐκ νοημάτων ... εἶναι) e ‘todas pensam’ (πάντα νοεῖν). Essa conclusão poderia ser considerada absurda, antes de qualquer outra razão, por contrariar nossa percepção comum das coisas sensíveis, seja por termos de admitir que as próprias ‘coisas sensíveis são pensamentos’, na medida em que, pela participação, são feitas de pensamentos, seja por termos de admitir que as mesmas são ‘pensantes’, quando nossa experiência nos mostra uma infinita quantidade de coisas sensíveis que não pensam. Contudo, certamente não é nossa percepção comum das coisas sensíveis que está em questão aqui, como veremos logo a seguir, mas o próprio princípio da ‘participação’.

Em segundo lugar, que as coisas sensíveis, mesmo ‘sendo pensamentos’ (νοήματα ὄντα), ‘são não-pensantes’ (ἀνόητα εἶναι). Nesse caso, o absurdo claramente não reside no fato de nossa percepção comum das coisas sensíveis ser contrariada, ao afirmarmos que as mesmas são pensamentos, mas na contradição que resulta nos próprios termos: temos de admitir que ‘pensamentos’ (i.e., coisas feitas de pensamentos) são ‘não-pensantes’ (ou, simplesmente, não pensam).

A origem da contradição nos próprios termos, aqui, ao admitirmos que as coisas sensíveis são feitas de pensamentos e, contudo, não pensam, reside na indistinção entre o ‘ato de pensamento’ e o seu ‘conteúdo’²⁴⁷. Assim, se as coisas sensíveis participam das Ideias, e essas são pensamentos (no sentido de serem tanto ‘atos de pensamento’ quanto seu ‘conteúdo’), e o ‘ser’ das coisas consiste, pela participação, na mesma ‘forma de ser’ das Ideias, então as coisas devem ser pensamentos no mesmo sentido que aquelas, isto é,

²⁴⁶ Τί δὲ δῆ; εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην, οὐκ ἀνάγκη ἢ τᾶλλα φῆς τῶν εἰδῶν μετέχειν ἢ δοκεῖ σοι ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν, ἢ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι; (*Parmênides*, 132c9-11)

²⁴⁷ Cf. SCOLNICOV, *Plato's Parmenides*: translated with introduction and commentary, 2003, p. 64.

são tanto ‘atos de pensamento’ quanto seu ‘conteúdo’. Mas se as coisas são atos de pensamento, então, ao admitirmos que elas ‘não pensam’, gera-se, obviamente, uma contradição nos próprios termos, a saber: as coisas são ‘atos de pensamento’ que ‘não pensam’ (ou, as coisas ‘são pensamentos’ que ‘não são pensamentos’).

Em síntese, o argumento final de Parmênides (132c9-11), contra as Ideias-pensamentos sugeridas por Sócrates, pode ser formalizado como segue:

- (1) as Ideias são apenas pensamentos (νοήματα) nas almas (ou mentes);
 - (2) não há distinção entre ‘ato de pensar’ e seu ‘conteúdo’ no ‘ser pensamento’ das Ideias ;
 - (3) as coisas sensíveis participam das Ideias-pensamentos;
-
- (4) as coisas sensíveis, pela participação das Ideias-pensamentos, são pensamentos (feitas de pensamentos);
 - (5) o ‘ser pensamento’ das coisas, pela participação nas Ideias-pensamentos, também implica que as mesmas (as próprias coisas) sejam ‘atos de pensamento’;
-
- (6) todas as coisas sensíveis são feitas de pensamentos e pensam – isso contraria nossa percepção comum das próprias coisas sensíveis;
 - (7) as coisas são pensamentos (atos de pensamento) e não pensam – contradição nos próprios termos;

O que está em questão, nesse argumento final de Parmênides contra as Ideias-pensamentos, é a coerência interna da própria teoria platônica das Ideias. Ou seja, o argumento final de Parmênides se concentra na garantia da coerência necessária entre a hipótese da existência das Ideias e o princípio da participação das coisas sensíveis naquelas (i.e., nas Ideias). Nesse sentido, se admitirmos que as Ideias são apenas puros pensamentos nas almas, sem consistência ontológica objetiva fora dessas últimas (i.e., das almas ou mentes), então, das duas alternativas seguintes, uma deverá ser admitida: (a) ou abrimos mão do princípio da participação, o que inviabilizaria a teoria das Ideias como explicação ontológica das coisas sensíveis; ou, então, (b) admitimos a hipótese da participação entre Ideias e coisas sensíveis, e nesse caso arcamos com a consequência de que as coisas participam de ‘puros pensamentos’ (Ideias-pensamentos). Como a primeira (a) dessas alternativas sequer é cogitada no diálogo, Parmênides examina apenas a segunda, ou seja, a admissão de que as coisas participam de Ideias-pensamentos.

Nesse caso, novamente fica claro o quanto a crítica de Parmênides, no contexto argumentativo e dramático do diálogo, é ‘interna’ à teoria platônica das Ideias. O velho eleata faz Sócrates perceber que, se admitirmos que as Ideias são puros pensamentos, e que as coisas sensíveis participam delas, então as próprias coisas se constituirão daquilo que as Ideias são, isto é, de puros pensamentos (νοήματα). Ou seja, o exame de Parmênides guarda, também na quarta dificuldade (132b3-c11), especialmente no último argumento que a compõe (132c9-11), uma crítica ao próprio princípio de ‘participação’: se temos de admitir que existem princípios ontológicos (Ideias) que explicam as coisas, essas últimas devem ser constituídas da mesma natureza (forma de ser) que os primeiros; conseqüentemente, se os primeiros são pensamentos, as últimas serão constituídas de pensamentos. Ou seja, não pode haver diferença ontológica radical entre a ‘forma de ser’ das Ideias e a ‘forma de ser’ das coisas que dela participam; o que a Ideia ‘é’ se expressa, também, e necessariamente, no que as coisas dela participantes ‘são’²⁴⁸. A diferença entre Ideias e coisas dela participantes não diz respeito à ‘quididade’ de ambas, mas à forma como essa se expressa em dois níveis distintos de realidade, os quais jamais podem ser pensados como estando radicalmente separados, a saber, o inteligível (Ideias) e o sensível (coisas sensíveis)²⁴⁹.

Portanto, o argumento final de Parmênides, contra a sugestão de Sócrates, de que as Ideias sejam postuladas apenas como puros pensamentos, está fundado na própria teoria das Ideias. Nesse sentido, a esta altura do diálogo, os papéis se invertem, e é o velho filósofo eleata quem reafirma a teoria das Ideias em sua versão *standard*, a saber, as Ideias como princípios ontológicos objetivos e existentes em si mesmos – dos quais as coisas sensíveis participam, e, dessa forma, se explica a unidade que elas (i.e., as próprias coisas sensíveis) apresentam, ao expressarem um caráter único, apesar de sua multiplicidade – frente à sugestão ‘conceitualista’ de Sócrates das Ideias-pensamentos (existentes apenas

²⁴⁸ Scolnicov chama atenção para a crítica de Parmênides à tentativa de Sócrates, na quarta dificuldade exposta no diálogo, de estabelecer uma diferença ontológica entre o ‘modo de ser’ da Ideia e o ‘modo de ser’ das coisas dela participantes, ao sugerir que as Ideias sejam pensamentos apenas: “Socrates tries again to press the claim that the forms are of a different ontological type – say, ‘thoughts in souls’. This would make each of them *one* and not subject to self-predication. But this necessitates the assumption that *F* is *F* in a different way from that in which the sensible *f* is *F*. But this assumption is out of order, as in this horn of the dilemma we are examining a single-world, homogeneous ontology, and in this there is no room for two different ontological types. In his rebuttal, which follows immediately, Parmenides refuses to consider this possibility, steadfastly interpreting ‘being’ as univocal.” (SCOLNICOV, *Plato’s Parmenides*: translated with introduction and commentary, 2003, p. 63)

²⁴⁹ A questão da ‘radical separação’ entre Ideias inteligíveis e coisas sensíveis é examinada na sexta e última dificuldade exposta na primeira parte do *Parmênides* (133b4-135b4), com a qual nos ocuparemos adiante (ver secção § 16 de nosso trabalho).

como representações mentais nas almas ou mentes pensantes, e como conceitos universais ou genéricos na linguagem).

A posição de Parmênides, em toda essa passagem do diálogo referente à quarta dificuldade (132b3-c11), certamente reflete a própria posição de Platão, especialmente nos diálogos intermediários, no que diz respeito à versão ‘conceitualista’ ou ‘mentalista’ das Ideias, a saber: o filósofo da Academia nunca concebeu as Ideias como puros pensamentos, existentes apenas como representações mentais, em uma ou mais mentes pensantes (almas), nem como apenas conceitos genéricos na linguagem. Ao contrário disso, como vimos no primeiro argumento objetado por Parmênides contra a sugestão conceitualista de Sócrates no diálogo (132b7-c8), Platão concebeu as Ideias como objetos absolutamente necessários para a efetivação do ato do pensamento e para o exercício da linguagem – nesse sentido, inclusive, é apenas pelo pensamento e pela linguagem que podemos descobrir a necessária existência das Ideias²⁵⁰. Contudo, apesar de serem objetos do pensamento e da linguagem, as Ideias existem fora do próprio pensamento, como princípios ontológicos objetivos e em si mesmos, pelos quais se explica a existência de toda a multiplicidade sensível.

Platão, portanto, sempre postulou as Ideias como causas ou princípios ontológicos de toda a realidade, tanto em seu aspecto sensível quanto inteligível. Embora tais Ideias sejam objetos do pensamento e da linguagem, elas são reais e objetivas em si mesmas, fora do próprio pensamento e da própria linguagem. Como princípios racionais (lógicos), as Ideias explicam, inclusive, o próprio funcionamento do pensamento e da linguagem, ou seja, do discurso (cf. *Parmênides*, 135b5-c4).

²⁵⁰ A noção platônica de que as Ideias, como princípios ontológicos objetivos e existentes em si mesmos, são *conditio sine qua non* do exercício do pensamento, como objetos do ato de pensar, e do funcionamento da linguagem (ou do discurso), na medida em que essa lida com conceitos universais que, enquanto ‘signos’, devem ter alguma correspondência objetiva, aparece, na primeira parte do *Parmênides*, em pelo menos três passagens importantes: (a) no raciocínio abstrativo, que procede por indução, exposto no contexto da terceira dificuldade (131e8-132b2), pelo qual se abstrai, da multiplicidade das coisas sensíveis, caracteres únicos, que são objetos do pensamento e significados como conceitos universais na linguagem, mas que também exigem a postulação de Ideias unas que expliquem sua presença (i.e., dos próprios caracteres) na multiplicidade das coisas (ver, especialmente, 132a1-5); (b) na própria passagem em que estamos analisando, isto é, na exposição da quarta dificuldade (132b3-c11), onde Parmênides argumenta, contra Sócrates, que as Ideias devem existir objetivamente e em si mesmas, caso contrário o pensamento não terá objeto e será “[...] pensamento de coisa nenhuma” ([...] νόημα δὲ οὐδενός, 132b7-8); (c) por fim, após todas as dificuldades objetadas por Parmênides à teoria das Ideias, no final da primeira parte do diálogo (135b5-c4), quando o próprio eleata argumenta que, apesar das dificuldades apontadas, se alguém negar a existência das Ideias, “[...] não terá sequer para onde voltar o pensamento [...]” ([...] οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει [...], 135b8), “[...] e assim arruinará absolutamente o poder de dialogar” ([...] καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ, 135c1-2).

Por fim, cabe ressaltar que o fato de Parmênides, no contexto argumentativo do diálogo, reafirmar as Ideias como princípios ontológicos, negando, assim, a redução de sua existência ao ‘puro pensamento’ (como νόημα apenas), seja para garantir que o pensamento tenha um ‘objeto’ a ser pensado (132b7-c8), seja para reafirmar a necessária existência de princípios ontológicos que expliquem, pela participação, a realidade da multiplicidade sensível (132c9-11), demonstra que a crítica à teoria das Ideias, em todo o *Parmênides*, é ‘interna’ à mesma, e não externa. Nesse caso, no exame da quarta dificuldade exposta no diálogo, a crítica interna à teoria das Ideias alcança um resultado positivo para a própria teoria, em sua versão *standard*, tal como fora concebida nos diálogos intermediários, a saber, a reafirmação de seus dois postulados mais importantes: (a) a existência das Ideias como princípios ontológicos objetivos e em si mesmos; (b) a ‘participação’ das coisas sensíveis múltiplas nas Ideias inteligíveis unas, como explicação da realidade das primeiras (i.e., das próprias coisas sensíveis).

Parmênides demonstra para Sócrates, dessa forma, que, se queremos evitar os absurdos advindos dos princípios do ‘um sobre o múltiplo’ e da ‘participação’, a solução não está na simples redução das Ideias a apenas ‘pensamentos’ nas almas e meros ‘conceitos universais’ na linguagem. Tal redução do estatuto ontológico das Ideias – isto é, de ‘realidades realmente reais’ (οὐσία ὄντως οὐσα – *Fedro*, 247c7) para ‘representações mentais’ (νόημα ... ἐν ψυχᾷς – *Parmênides*, 132b4-5) – só gera novas aporias, caso queiramos manter a teoria com pretensões de *explicatio mundi* (i.e., como uma ontologia). Assim, Parmênides demonstrará, indiretamente, que a reforma da ontologia (‘platônica’) não passa pela recusa de princípios inteligíveis e objetivos de realidade – os quais Platão jamais recusou, nem mesmo nos diálogos posteriores ao *Parmênides*, como no *Sofista* e no *Filebo* – mas pelo enfrentamento da verdadeira raiz dos problemas da teoria das Ideias, a saber: o princípio do ‘dualismo ontológico’²⁵¹ e, conseqüentemente, os princípios do ‘um sobre o múltiplo’, da ‘participação’ e da ‘homonímia’.

²⁵¹ Conforme a sexta objeção crítica (133b4-135b4) exposta no *Parmênides*, que examinaremos adiante (ver a secção § 16 de nosso texto).

§ 14 – Excurso – a reafirmação da versão *standard* da teoria das Ideias: paradigmas, semelhança e imagens

De volta ao contexto dramático do diálogo narrado no *Parmênides*, na sequência da argumentação, Sócrates demonstra ter compreendido a necessidade de postular as Ideias como princípios ontológicos objetivos, existentes na realidade em si mesmos, e não apenas como pensamentos (νοήματα) situados nas almas (ἐν ψυχαίς), ou ‘mentes pensantes’, dos homens. Tal como Parmênides demonstrou no último argumento da quarta dificuldade (132c9-11), exposto e analisado acima, a necessidade de postular as Ideias em si mesmas, como princípios ontológicos objetivos, se impõe na mesma medida em que se deseja explicar a multiplicidade das coisas sensíveis, especialmente através da ‘participação’ dessas últimas (coisas sensíveis) nas primeiras (Ideias). Ou seja, tal como os argumentos de Parmênides já demonstraram indiretamente antes (132c9-11), uma vez construída a teoria das Ideias, como explicação ontológica de toda a realidade, sua economia e funcionamento estabelecem uma conexão indissociável entre (a) a postulação de Ideias como princípios ontológicos e (b) a explicação da multiplicidade pela participação das coisas sensíveis nas próprias Ideias.

Assim, Sócrates demonstra ter apreendido esta lição do velho filósofo eleata. Sua sugestão, na sequência imediata do diálogo (132c12-d4), reafirma as Ideias como princípios ontológicos objetivos existentes ‘na natureza’ (ἐν τῇ φύσει), na forma de ‘paradigmas’ (παραδείγματα), ou ‘modelos’, nos quais as coisas sensíveis múltiplas participam. Essa participação é descrita como o ‘assemelhar-se’ (εἰκέναι) das coisas sensíveis múltiplas à Ideia una; ou seja, as coisas sensíveis, pela participação, são ‘imagens’ (εἰκασθέντες: literalmente, aquelas que são ‘tornadas assemelhadas’) da Ideia na qual participam. A Ideia, por sua vez, está na natureza (i.e., na realidade) como um modelo único (paradigma) a ser reproduzido, por ‘semelhança’ (ὁμοίωμα), na multiplicidade das coisas sensíveis que dela são participantes. Vejamos o texto do diálogo:

Mas isso tampouco tem fundamento, disse ele; mas, [d] Parmênides, a mim está sendo evidente que o que se passa é, antes, o seguinte: que estas formas estão na natureza como paradigmas, e que as outras coisas se parecem com elas e são semelhanças delas. E que essa participação nas formas, para estas outras coisas, não vem a ser senão o serem estas feitas como imagens daquelas. (132c12-d4)²⁵²

²⁵² ‘Ἄλλ’ οὐδὲ τοῦτο, φάναι, ἔχει λόγον, ἀλλ’, ὃ Παρμενίδη, μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὡδὲ ἔχειν· τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὡσπερ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εἰκέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα, καὶ ἡ μέθεξις αὐτῆ τοῖς ἄλλοις γίνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς. (*Parmênides*, 132c12-d4)

O que Sócrates, agora, na primeira frase do texto citado acima (132c12), considera ‘não ter fundamento’ (οὐδε ... ἔχει λόγον) é a sua própria sugestão anterior, ou seja, aquela de que as Ideias seriam apenas ‘pensamentos’ (νοήματα), situados nas almas dos homens. Após as objeções de Parmênides a essa sugestão, conforme vimos na análise da quarta dificuldade (132b3-c11), Sócrates reconhece que ela não é racional (não possui ‘razão’: λόγον), sob o ponto de vista da construção da sua própria teoria das Ideias, como uma explicação ontológica da realidade.

Dessa forma, agora, a nova sugestão de Sócrates – a qual compõe o objeto da quinta dificuldade que envolve a teoria das Ideias, a ser apontada pelo velho Parmênides na sequência do diálogo (132c12-133a7) – reafirma as próprias Ideias como princípios ontológicos existentes fora das almas humanas, ou seja, presentes ‘na natureza’ (ἐν τῇ φύσει, 132d2), na forma de ‘paradigmas’ (παραδείγματα). Além disso, como o último argumento de Parmênides (132c9-11), ainda no contexto da quarta dificuldade, fora a impossibilidade de se pensar a participação das coisas sensíveis múltiplas nas Ideias, no caso de serem essas últimas apenas ‘pensamentos’, Sócrates agora trata de oferecer um conceito de participação: essa se constitui no ‘assemelhar-se’ (εἰκέναι) das coisas sensíveis à Ideia na qual participam, sendo as primeiras (as coisas sensíveis) ‘imagens’ (εἰκασθέντες) da segunda (a Ideia). Ou seja, a ‘natureza’ (estatuto de realidade) das coisas sensíveis é ser ‘imagem’ das Ideias.

Portanto, o diálogo deixa suficientemente claro que os principais traços da sugestão de Sócrates, agora (132c12-d4), que será objeto da quinta dificuldade acerca da teoria das Ideias, exposta na primeira parte do *Parmênides*, se devem às aporias suscitadas na dificuldade anterior (a quarta: 132b3-c11), a saber: (a) a natureza das Ideias unas – postuladas agora como ‘paradigmas’ (παραδείγματα) ‘na natureza’ (ἐν τῇ φύσει, i.e., ‘na realidade’); (b) a natureza das relações de participação entre as Ideias e as coisas sensíveis – cogitadas agora como ‘semelhança’ (ὁμοίωμα), ou o ‘assemelhar-se’ (εἰκέναι), das coisas múltiplas à Ideia una; (c) a natureza das coisas sensíveis múltiplas – que agora é dita ser ‘imagem’ (εἰκασθέν) das Ideias.

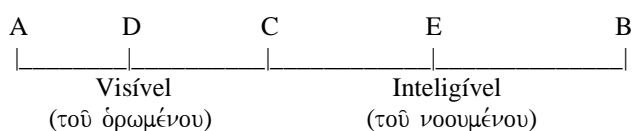
Possivelmente, essa versão sintetizada no parágrafo anterior – que estabelece as Ideias como ‘paradigmas’, a participação como ‘semelhança’ e as coisas sensíveis como ‘imagens’ das Ideias – seja a configuração mais conhecida da teoria platônica das Ideias, em sua versão *standard*; ela corresponde, na prática, à forma como Platão a construiu nos

diálogos intermediários²⁵³. Nesse sentido, a Ideia-paradigma é ‘uma sobre a multiplicidade’ (ἐν ἐπὶ πολλῶν) de coisas sensíveis que a ela se assemelham (participam), não tendo essas últimas (coisas sensíveis) outra realidade senão como ‘imagens’ das primeiras (Ideias), das quais são participantes (por semelhança). Assim, é necessário rever, em primeiro lugar, como Platão pensa o estatuto da ‘imagem’ (εἰκῶν, εἶδωλον) no contexto da ontologia e da epistemologia da *República*; em segundo lugar, é preciso rever, também no contexto ontológico daquele diálogo intermediário (i.e., *República*), como o nosso Filósofo pensa as coisas sensíveis enquanto imagens das Ideias.

Primeiramente, retomemos o estatuto da ‘imagem’ no contexto da epistemologia e da ontologia desenvolvidas na *República*. Nesse sentido, a explicação de que as coisas sensíveis múltiplas são imagens da Ideia uma nos remete ao raciocínio desenvolvido na ‘linha dividida’²⁵⁴, exposta no Livro VI do mesmo diálogo (*República*, 509d6-511e4): a primeira secção da linha (AD) é composta de puras imagens (εἰκόνες), descritas como reflexos (φαντάσματα) e sombras (σκιάς); a segunda secção (DC) é composta de objetos (σκευαστόν), dos quais as imagens daquela primeira secção (AD) são reflexos e sombras.

²⁵³ Allen também considera que a proposta de Sócrates, nessa altura do *Parmênides* (132c12-d4), que descreve as Ideias como ‘paradigmas’ e as coisas sensíveis como ‘imagens’ dos mesmos, através da participação compreendida como ‘semelhança’, corresponde à teoria das Ideias construída nos diálogos intermediários. Abaixo, citamos seu comentário, que, embora longo, é extremamente esclarecedor para nossa própria hipótese de leitura do *Parmênides*: “Socrates’ confidence that Ideas are paradigms and participation resemblance is easily explicable. Ideas are called paradigms as early as the *Euthyphro* (6e). The suggestion that participants resemble Ideas but are deficient with respect to them is clearly put in the *Phaedo* (74-76) as the basis on which sensibles prompt recollection of Ideas. So it is that in the *Phaedrus* (249e-250b), a dialogue that may be close to the *Parmenides* in date of composition, recollection of things in the other world is prompted by perception of their likenesses in this, through only a few people, approaching images through the dull organs of sense, are able to behold, over them, the nature of what they imitate. The thesis that participants are images that depend upon and are resemblances of Ideas recurs throughout the middle dialogues. In the *Republic* it is made the basis of the greatest of all metaphysical metaphors in the connected symbols of Sun, Line, and Cave – connected because the Cave combines in a single and unified symbol, founded on proportionality, the fundamental metaphor of dependence found in the Sun and the fundamental metaphor of resemblance found in the Line. As imitation is vital in metaphysics and epistemology, so it is also vital in education and ethics, which require ability to discern both Ideas and their images in anything in which they are. [...] Socrates’ suggestion that participation is imitation is founded on the doctrine of the middle dialogues. It is a doctrine that Aristotle attests. [...]” (ALLEN, *Plato’s Parmenides*, 1997, p. 180)

²⁵⁴ Reproduzimos novamente, aqui, a representação gráfica da ‘linha dividida’, já exposta e analisada na secção § 5 do nosso presente trabalho, a fim de reorientar o leitor no que diz respeito à disposição dos dois segmentos, o visível (AC) e o inteligível (CB), e das quatro secções, imagens/imaginação (AD), coisas sensíveis/crença (DC), objetos matemáticos/raciocínio (CE) e Ideias/inteligência (EB), resultantes das divisões da linha:



Essas duas secções juntas formam o segmento inferior da linha (AC), correspondente ao gênero do visível (ὄρωμένον). A rigor, as coisas sensíveis são os animais (ζῷα), plantas (φυτευτόν) e artefatos (σκευαστόν) da segunda secção (DC), e não as imagens (entendidas como puros reflexos e sombras) da primeira secção (AD). Contudo, na passagem do ‘segmento do visível’ (AC) para o ‘segmento do inteligível’ (CB), a alma (ou simplesmente o raciocínio: διάνοια) toma as coisas sensíveis da secção DC “[...] como se fossem imagens [...]”²⁵⁵ das hipóteses analisadas na secção CE, isto é, a primeira do segmento do inteligível (νοουμένου). A partir dessas hipóteses, utilizando-as “[...] como degraus e pontos de apoio [...]”²⁵⁶, a alma do dialético alcança as Ideias (510b6-9) e, finalmente, o princípio supremo de toda a realidade, que não admite hipótese (ἀνυπόθετον), ou seja, o Bem (τὸ ἀγαθόν, 511b3-c2).

No conhecimento do Bem e das Ideias, alcançado pela inteligência (νόησις), consiste a ‘ciência dialética’ (διαλέγεσθαι ἐπιστήμη), o último e mais elevado estágio epistemológico de todo o conhecimento possível da realidade; tal conhecimento (dialética) dispensa o uso de qualquer objeto sensível ou imagem em seus procedimentos metodológicos. A dialética, assim, enquanto ‘ciência’ (ἐπιστήμη) do Bem e das Ideias, é conhecimento da ‘realidade em si mesma’, em seu estado mais ‘puro’ possível – aquilo que ‘é realmente real’ (οὐσία ὄντως οὐσα – *Fedro*, 247c7). O necessário abandono do recurso metodológico a todas as coisas sensíveis e a toda espécie de ‘imagens’, nesse estágio do conhecimento da realidade pura e em si mesma (i.e., a dialética), aponta para o estatuto ontológico de relativa ‘irrealidade’ (o fato de não serem ‘realidade plena’) tanto das coisas sensíveis como das imagens em geral; ambas (coisas sensíveis e imagens) não são completamente ‘reais’, embora possuam alguma realidade (i.e., elas não são absoluta irrealidade, ou absoluto ‘não-ser’). Nesse sentido, o simples fato de não serem ‘realidade plena’ – devido ao fato de, ao mesmo tempo, ‘serem’ e ‘não serem’ (*República*, 475e9-479d9) – põe em dúvida a realidade das coisas sensíveis, ‘como se’ elas fossem ‘irreais’.

Embora o argumento que menciona as coisas sensíveis como ‘imagens’, aqui, esteja situado em um contexto argumentativo epistemológico, e não propriamente ontológico, já que é o raciocínio (διάνοια) que, no processo de conhecimento da realidade,

²⁵⁵ [...] ὡς εἰκόσιν χρωμένη [...]. (*República*, 510b4)

²⁵⁶ [...] οἶον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀμάς [...]. (*República*, 511b6). O argumento de como o raciocínio faz das coisas sensíveis, da secção DC, imagens para as hipóteses, investigadas na secção CE, é desenvolvido na passagem situada nas páginas 510b10-511b2 da *República*, que analisamos na secção § 5 (localizada na primeira parte) de nosso presente trabalho.

toma as coisas sensíveis como se fossem imagens de hipóteses matemáticas e geométricas, mesmo assim tal argumento tem peso na construção geral da teoria das Ideias na *República*, bem como nos outros diálogos intermediários (*Fédon*, *Fedro* e *Banquete*, por exemplo). O peso de tal argumento está no fato de que é lícito, em procedimentos epistemológicos sérios, como nos raciocínios empregados nas matemáticas e na geometria, tomarmos as coisas sensíveis múltiplas como meras ‘imagens’ daqueles objetos que não podemos ver, ou seja, que são puramente inteligíveis (no caso, as hipóteses matemáticas e geométricas)²⁵⁷. Devemos lembrar, contudo, como já vimos em nossas análises anteriores da *República*, que o tratamento epistemológico das coisas sensíveis como ‘imagens’ se justifica pelo estatuto ontológico das mesmas, também descrito na linha dividida e, na sequência do texto do mesmo diálogo, na ‘metáfora da caverna’.

Além disso, como já observamos em nossa análise da linha dividida, feita na primeira parte de nosso trabalho²⁵⁸, ainda sob um ponto de vista puramente epistemológico, embora Platão faça uma distinção clara entre εἰκασία (imaginação), como a faculdade que lida com imagens, e πίστις (crença), como a faculdade que lida com objetos sensíveis, ambas essas faculdades compõem o que podemos denominar de ‘percepção sensível’ (isto é, que apreende os dados do ‘mundo visível-sensível’: ὁρωμένου-αἰσθήτου), correspondente ao segmento AC da linha. A unidade dessas duas faculdades (εἰκασία e πίστις) na ‘percepção sensível’ pode ser demonstrada, no contexto da epistemologia platônica da *República*, no ‘tipo de discurso’ (ou tipo de ‘conhecimento’, embora Platão nunca considere tal discurso ‘conhecimento’ propriamente dito) resultante das informações adquiridas pelos sentidos, nesse caso, especialmente pela visão, sejam elas relativas a puras imagens (εἰκόνες) ou a objetos sensíveis (σκευαστόν), a saber: da percepção sensível (o quê inclui tudo o que é ‘visto’, sejam coisas sensíveis sejam puras imagens) resulta apenas ‘opinião’ (δόξα), e não ‘conhecimento verdadeiro’ (ἐπιστήμη); esse último só pode ser alcançado pela inteligência (νοήσις, 533e7-534a8), correspondente ao segmento CB da linha. O que importa de toda essa argumentação epistemológica é: tanto as puras imagens quanto as coisas sensíveis são ‘visíveis’ (ὁρώμενα), isto é, alcançadas

²⁵⁷ O texto da *República* (510e1-511a1) menciona os objetos (secção DC da linha) modelados e desenhados pelos matemáticos e geômetras (figuras geométricas, por exemplo), dos quais existem sombras e reflexos nas águas (secção AD), tomados como imagens por aqueles, e que os tomam a fim de ver o que não pode ser visto senão pelo pensamento: [...] αὐτὰ μὲν ταῦτα ἂν πλάττουσιν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες εἰσίν, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὐτῶν χρώμενοι, ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἂν οὐκ ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῆς διανοίας.

²⁵⁸ Ver secção § 5, na primeira parte, de nosso presente trabalho.

pela ‘visão’ (ὄψις). Dessa forma, mesmo que as coisas sensíveis sejam objetos de ‘crença’ (πίστις), e as puras imagens de ‘suposição’ (εἰκασία), ambas são alcançadas pela alma humana (‘mente’) como ‘imagens visíveis’. Dito de outra forma, toda a forma de ‘apreensão’ que podemos ter das coisas sensíveis não passa de ‘imagens’, nas quais podemos ‘crer’ (daí o fato de que a ‘crença’ – πίστις – seja a faculdade que lide com os dados percebidos dos objetos sensíveis). Assim, fica evidenciado, no contexto da linha dividida exposta na *República*, o tratamento epistemológico das coisas sensíveis como ‘imagens’.

Mas, se, por um lado, a ‘linha dividida’ nos mostra as coisas sensíveis, enquanto imagens, apenas de um ponto de vista epistemológico, por outro lado, a ‘metáfora da caverna’ (*República*, 514a1-518b5) não deixa dúvidas sobre o estatuto ontológico ‘imagético’ das mesmas coisas sensíveis: elas são apresentadas, agora, como ‘imagens das Ideias’. Revisemos, assim, rapidamente, a metáfora da caverna em relação à linha dividida.

No interior da caverna, as sombras (σκιάς), projetadas na parede do fundo, correspondem à secção AD da linha dividida, relativa às puras imagens (εἰκόνες). Já os objetos (σκεύη), transportados por detrás do muro, por transportadores anônimos, dos quais as sombras são projetadas na parede do fundo graças à parca iluminação da fogueira (πυρός) existente dentro da caverna, indubitavelmente equivalem à secção DC da linha, relativa às coisas sensíveis (σκευαστόν). Esses objetos transportados, por sua vez, são descritos como ‘estatuetas’ de seres reais (por exemplo, de homens: ἀνδριάντας), existentes fora da caverna (514b8-515a1); ou seja, eles são, também, ‘representações’, ou uma espécie de ‘imagem’, embora ontologicamente diferente das sombras projetadas na parede do fundo da caverna.

Assim, o interior da caverna, correspondente ao segmento AC da linha, representa o mundo visível-sensível (ὄρωμένου-αἰσθήτου), no qual há ‘coisas sensíveis’ (estatuetas transportadas) e, também, ‘puras imagens’ delas (sombras, reflexos das coisas, projetadas na parede do fundo da caverna); ambas (coisas sensíveis e suas imagens) são percebidas pela visão (ὄψις). Há aspectos epistemológicos e ontológicos envolvidos nessa representação: é bom lembrar que, do ponto de vista epistemológico, de ‘puras imagens’ (εἰκόνες) temos ‘imaginação’ (εἰκασία), conforme a secção AD da linha, e de ‘coisas sensíveis’ (σκευαστόν) temos ‘crença’ (πίστις), de acordo com a secção DC da linha. Contudo, os prisioneiros do fundo da caverna ‘crêem’ nas sombras que contemplam na parede da caverna, como se fossem objetos reais. Isso está relacionado ao fato de que eles

‘vêm’ sombras, tanto quanto verão (pelo menos o prisioneiro que será liberto) as próprias coisas das quais são projetadas àquelas sombras. Ou seja, no interior da caverna só há ‘imagens’ a serem vistas (tal como, de resto, em todo o segmento AC da linha). Assim, ser ‘imagem’ é, inclusive, o estatuto ontológico e epistemológico das coisas sensíveis, metaforizadas pelos objetos (estatuetas) transportados por detrás do muro, dos quais são projetadas as sombras na parede do fundo da caverna.

Já do lado de fora da caverna, no mundo superior, encontramos, primeiramente (quando assumimos a ordem segundo a qual o prisioneiro liberto deve, paulatinamente, em um processo gradual de adaptação, olhar para a realidade externa), sombras (σκιάς) e reflexos (φαντάσματα) das coisas, projetadas em espelhos e nas águas; essas correspondem à secção CE da linha, isto é, às hipóteses da matemática e aos teoremas da geometria. Em segundo lugar, deparamo-nos com as próprias coisas (ὄντων) e com os astros do céu (ἄστρα), que indubitavelmente correspondem às Ideias, descritas na secção EB da linha dividida. Por fim, em terceiro lugar, alcançamos a contemplação do Sol, que não é outra coisa senão uma representação do Bem. Assim, o exterior da caverna, equivalente ao segmento CB da linha, representa a esfera do inteligível (νοουμένου), em seus aspectos ontológico e epistemológico. Aqui, a visão (ὄψις) é apenas uma metáfora para a inteligência (νόησις). Nesse sentido, apenas no primeiro estágio, ao contemplar sombras (σκιάς) e reflexos (φαντάσματα), equivalentes às hipóteses matemáticas e teoremas geométricos da secção CE da linha, o prisioneiro liberto lança mão de ‘imagens’. A rigor, a faculdade empregada, nesse primeiro estágio, é o raciocínio (διάνοια), e não a inteligência (νόησις). Por fim, nos últimos dois estágios da contemplação do mundo externo, ou seja, ao olhar para os objetos reais e para o Sol, que são metáforas para as Ideias e para o Bem, respectivamente, o prisioneiro liberto não mais lança mão de ‘imagens’, mas contempla e conhece a ‘realidade pura’ através da inteligência (νόησις); trata-se da ‘ciência dialética’ (διαλέγεσθαι ἐπιστήμη), descrita na secção EB da linha dividida, a qual prescinde de qualquer ‘imagem’, bem como de qualquer dado oriundo dos sentidos (*República*, 532a5-b1). O Bem e as Ideias não são ‘imagens’, mas a ‘realidade pura’, ‘real em si mesma’, da qual há ‘imagens’, tanto no mundo externo à caverna (sombras e reflexos na água), quanto no próprio interior da caverna (estatuetas e sombras projetadas na parede do fundo).

Foquemos nossa atenção, agora, novamente, nos objetos transportados por detrás do muro, no interior da caverna, e que ultrapassam esse mesmo muro em altura; dessa forma, as sombras desses objetos são projetadas na parede do fundo da caverna. Platão

descreve esses objetos (σκεύη) como ‘estatuetas de homens e animais’, confeccionados de pedra e de madeira²⁵⁹. Tais estatuetas são imagens daqueles objetos que realmente existem (ὄντων) no mundo exterior à caverna, isto é, de homens reais e animais reais. Ora, esses objetos reais, existentes apenas no lado de fora da caverna, no mundo superior, como acabamos de ver, são metáforas para as próprias Ideias, situadas na secção EB da linha dividida. Assim, se os objetos transportados por detrás do muro, no interior da caverna, são representações metafóricas das coisas sensíveis existentes no mundo visível-sensível, em correspondência com a secção DC da linha, e se tais objetos são apenas ‘imagens’ (εἰδωλα – *República*, 532a7; 532c2), na forma de estatuetas, dos objetos reais existentes fora da caverna, que por sua vez são representações metafóricas das próprias Ideias, então, fica definitivamente evidenciado o estatuto ontológico das coisas sensíveis no contexto da ontologia (i.e., da teoria das Ideias) da *República*: as coisas sensíveis são ‘imagens’, existentes à ‘semelhança’ das Ideias.

Por fim, revistas a ‘linha dividida’ e a ‘metáfora da caverna’, especialmente no que diz respeito ao estatuto ontológico e epistemológico da ‘imagem’, bem como de que forma as próprias coisas sensíveis são descritas como ‘imagens’ das Ideias nesse contexto teórico dos Livros VI e VII da *República*, revisemos uma passagem do Livro X da mesma obra (596a5-598c5). Nessa altura do diálogo, Platão apresenta, por meio do exemplo da ‘cama’ (κλίνη), três níveis de realidade: (a) Ideias; (b) coisas sensíveis; (c) imagens. Os dialogantes começam por estabelecer um ‘princípio teórico-metodológico’: só admitirão uma única Ideia para cada grupo de coisas sensíveis particulares; ambos esses níveis de realidade – Ideia inteligível, uma e universal, e coisas sensíveis, particulares e múltiplas (numa clara alusão à estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’, que subjaz na teoria das Ideias construída nesse diálogo) – compartilham do mesmo nome, isto é, de acordo com o princípio da ‘homonímia’ (596a6-7)²⁶⁰.

²⁵⁹ Eis o texto da *República* (514b8-515a1), na metáfora da caverna, que menciona os objetos transportados por detrás do muro como ‘estatuetas’ (imagens): “Visiona também ao longo deste muro, homens que transportam toda a espécie de objectos, que o ultrapassam: estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda a espécie de labor; [...]” (“Ὅρα τοίνυν παρὰ τοῦτο τὸ τεῖχιον φέροντας ἀνθρώπους σκεύη τε παντοδαπά ὑπερέχοντα τοῦ τευχίου καὶ ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῶα λίθινά τε καὶ ξύλινα καὶ παντοῖα εἰργασμένα [...].”)

²⁶⁰ Trata-se de uma passagem – que já citamos antes em nosso presente trabalho – muito importante para a compreensão da teoria das Ideias no contexto da *República*, e também dos demais diálogos intermediários de Platão (*Fédon*, *Fedro*, *Crátilo*, *Banquete* e *Timeu*), sobretudo no que diz respeito à verificação dos princípios teóricos fundamentais do ‘um sobre o múltiplo’ (por detrás do qual está subentendido o princípio do ‘dualismo ontológico’) e da ‘homonímia’ (por detrás desse, por sua vez, está subentendido o princípio da ‘participação’), como características marcantes da construção da mesma teoria nessa fase do pensamento platônico, em sua versão *standard*. Embora Sócrates mencione se tratar de uma questão de

Assim, conforme esse princípio admitido (i.e., nessa passagem do Livro X da *República*, 596a6-7), há a ‘Ideia de cama’, correspondente às muitas camas particulares sensíveis, que podemos perceber pelos sentidos (596a10-b4). A Ideia de cama é tratada como uma espécie de ‘modelo na natureza’ (o que lembra muito a passagem que estamos analisando no *Parmênides*, 132c12-d4), já que o ‘artífice’ (δημιουργός), que constrói as camas sensíveis particulares, e que logo a seguir passa a ser denominado de ‘fabricante de camas’ (κλινοποιός), o faz segundo aquele modelo ideal, isto é, “[...] olhando para a própria Ideia [...]” (596b7)²⁶¹; essa última, por sua vez, “não há artífice que possa executá-la” (596b9-10)²⁶². E, apesar da expressão ‘modelo’ ou ‘paradigma’ (παράδειγμα) não ser empregada, em relação às Ideias, nessa passagem da *República*, tal como a encontramos no *Parmênides* (132c12-d4), Platão refere-se às Ideias como “[...] o que existe na natureza [...]” (597b5-6)²⁶³. Além disso, a Ideia de cama é descrita como “[...] aquela única cama real em si mesma” (597c3)²⁶⁴, ou seja, aquela que ‘realmente é’ (ὄντως οὐσης, 597d2).

É indiscutível, portanto, em toda essa passagem da *República*, a configuração da teoria das Ideias segundo os princípios teóricos fundamentais que a constroem, em sua versão *standard*, nos diálogos intermediários. Em primeiro lugar, identificamos a presença do ‘um sobre o múltiplo’, ou seja, há uma única Cama real (Ideia de cama), segundo a qual são feitas, pelo fabricante de camas (ou marceneiro), todas as camas sensíveis particulares (i.e., a multiplicidade de camas) que percebemos. Em segundo lugar, verificamos a ‘homonímia’, ou seja, Ideia e coisas sensíveis em questão são identificadas pelo mesmo nome, a saber, ‘cama’ (κλίνη). Em terceiro lugar, através da própria ‘homonímia’, vislumbramos a presença da ‘participação’ – ‘múltiplas camas sensíveis particulares’ só são camas por participarem da ‘Ideia una e universal de cama’, com a qual compartilham o

‘método’ (μέθοδος), tal passagem da *República* enuncia todo o conteúdo da teoria das Ideias (num claro exemplo de que ‘forma’ e ‘conteúdo’ não se separam na filosofia platônica), tal como a mesma teoria foi concebida inicialmente por Platão, nos diálogos intermediários (em sua versão *standard*), e criticada pelo próprio Filósofo, depois, nos diálogos da fase tardia, sobretudo no *Parmênides*. Assim, o ‘método’ que constrói a teoria das Ideias já implica em seu ‘conteúdo’, a saber: (a) a separação (χωρίς) entre Ideias inteligíveis, unas e universais, e coisas sensíveis, particulares e múltiplas; (b) a afirmação de que há ‘uma única Ideia’ (εἶδος [...] ἐν ἑκάστου) para ‘cada grupo de coisas particulares múltiplas’ (περὶ ἕκαστα τὰ πολλά), que dela são participantes; (c) a marca da participação (μέθεξις) na linguagem através da ‘homonímia’ (ὁμωνυμία), isto é, no fato de que Ideia e coisas sensíveis dela participantes compartilham do ‘mesmo nome’ (ταὐτὸν ὄνομα); (d) a ‘separação’ (χωρισμός) entre Ideias e coisas sensíveis, ou seja, o chamado ‘dualismo ontológico’. (Cf. *República*, 596a6-7).

²⁶¹ [...] πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων [...]. (*República*, 596b7)

²⁶² οὐ γὰρ που τὴν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν. (*República*, 596b9-10)

²⁶³ [...] ἢ ἐν τῇ φύσει οὐσα [...]. (*República*, 597b5-6)

²⁶⁴ [...] μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστιν κλίνη. (*República*, 597c3)

mesmo nome. Por fim, em quarto lugar, verificamos, pela própria estrutura do ‘um sobre o múltiplo’, o ‘dualismo ontológico’, isto é, a separação entre a Ideia una e universal de cama e a pluralidade de camas sensíveis particulares.

A sequência do diálogo não deixa dúvidas em relação ao estatuto ontológico das camas sensíveis particulares; face à ‘Cama real’ (a Ideia de cama), aquelas outras, confeccionadas pelo fabricante de camas (marceneiro), ‘não são reais’ (οὐκ ὄντα). Vejamos o texto:

Sócrates – E o marceneiro? Não dizias ainda há pouco que ele não executava a ideia, que declarávamos ser a cama real, mas sim uma cama qualquer?

Gláucon – Dizia, realmente.

S – Logo, se faz o que não existe, e não pode fazer o que existe, mas simplesmente algo de semelhante ao que existe, mas que não existe, e se alguém afirmasse que o produto do trabalho do marceneiro ou de qualquer outro artífice era uma realidade completa, correria ele o risco de faltar à verdade?

G – Assim pareceria aos que estão familiarizados com argumentos dessa natureza.

S – Não nos surpreendamos, por consequência, se se der o caso de essa obra ser pouco clara em face da realidade.

G – [b] Pois não. (*República*, 597a1-b1)²⁶⁵

Portanto, o fabricante de camas (marceneiro) não pode confeccionar a ‘Cama real’ (Ideia de cama), mas apenas camas ‘parecidas’ ou ‘semelhantes’ com àquela, e que, em comparação a ela, ‘não são reais’ (οὐκ ὄντα). Sócrates, nesse contexto da *República*, ou seja, ao tratar sobre o estatuto de realidade da cama particular sensível que o marceneiro confecciona, diz literalmente: tal artesão só pode confeccionar “algo outro como se <fosse> o real, mas que não é <real> (597a4-5)”²⁶⁶. Ora, esse é exatamente o estatuto ontológico de qualquer coisa sensível particular (a exemplo da cama confeccionada pelo marceneiro), a saber, ser ‘algo outro’ (τι τοιοῦτον, 597a4-5), diverso, que a Ideia inteligível una e real em si mesma, da qual é participante, não podendo, assim, as coisas sensíveis serem reais em si mesmas. Além disso, a menção de que as coisas sensíveis são ‘como se <fosse> o real’ (οἶον τὸ ὄν, 597a5), e a afirmação de que a cama particular

²⁶⁵ Σ- Τί δὲ ὁ κλινοποιός; οὐκ ἄρτι μέντοι ἔλεγες ὅτι οὐ τὸ εἶδος ποιεῖ, ὃ δὴ φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη, ἀλλὰ κλίην τινά;

Γ- Ἐλεγον γάρ.

Σ- Οὐκοῦν εἰ μὴ ὃ ἔστιν ποιεῖ, οὐκ ἂν τὸ ὄν ποιοί, ἀλλὰ τι τοιοῦτον οἶον τὸ ὄν, ὃν δὲ οὐ. τελέως δὲ εἶναι ὄν τὸ τοῦ κλινοποιοῦ ἔργον ἢ ἄλλου τινὸς χειροτέχνου εἴ τις φαίη, κινδυνεύει οὐκ ἂν ἀληθῆ λέγειν;

Γ- Οὐκοῦν, ἔφη, ὡς γ’ ἂν δόξειεν τοῖς περὶ τοὺς τοιοῦσδε λόγους διατρίβουσιν.

Σ- Μηδὲν ἄρα θαυμάζωμεν εἰ καὶ τοῦτο ἀμυδρόν τι τυγχάνει ὄν πρὸς ἀλήθειαν.

Γ- Μὴ γάρ. (*República*, 597a1-b1)

²⁶⁶ A frase, que se encontra no texto da passagem citada acima da *República* (597a1-b1), é a seguinte: [...] ἀλλὰ τι τοιοῦτον οἶον τὸ ὄν, ὃν δὲ οὐ [...]. (597a4-5). Maria Helena da Rocha Pereira (1996) a traduziu da seguinte maneira: “mas simplesmente algo de semelhante ao que existe, mas que não existe”.

confeccionada pelo marceneiro é ‘pouco clara’ (ἀμυδρόν, 597a10) diante da Ideia de cama, apontam para a realidade ‘derivada’ das próprias coisas sensíveis, desde as Ideias; ou seja, há, aqui, uma referência velada ao conceito central de ‘participação’ na teoria das Ideias, embora esse não seja diretamente abordado (senão através da ‘homonímia’) em nenhum momento da *República*.

Faz-se necessário, aqui, levar em consideração o contexto da argumentação nessa passagem do Livro X da *República*. O interesse de Platão é demonstrar que ‘artistas’ (δημιουργοί)²⁶⁷ em geral, como o ‘pintor’ (ζωγράφος, 596e6) e o ‘tragediógrafo’ (τραγωδοποιός, 597e6), são simples ‘imitadores’ (μιμηταί, 597d11-e9) da realidade. Esses ‘artistas’ (δημιουργοί) são capazes de imitar qualquer coisa confeccionada por outros ‘artesãos’ (δημιουργοί), como, por exemplo, a cama sensível fabricada pelo marceneiro, ou então qualquer coisa que exista naturalmente (plantas, animais, homens, deuses, céu e terra), como alguém que tomasse um espelho em suas mãos e, ao refletir imagens das coisas sensíveis no próprio espelho, dissesse estar criando ‘novas realidades’ (596b12-e3). Ora, como constata Gláucôn no diálogo, tais ‘imagens refletidas’ no espelho seriam apenas “[...] aparências (φαινόμενα) que, na verdade, não são reais” (οὐκ ὄντα, 596e4)²⁶⁸.

Esse é exatamente o estatuto ontológico das ‘imagens projetadas’, como sombras e reflexos em espelhos, no contexto da ontologia platônica da *República*, ou seja, serem apenas ‘aparências (φαινόμενα) destituídas de verdadeira realidade (οὐκ ὄντα)’. Sócrates, na sequência imediata do diálogo (596e5-7), diz que Gláucôn, ao mencionar o estatuto ontológico das imagens projetadas (i.e., o fato de serem elas aparências destituídas de realidade), alcançou o ponto de que ele mesmo necessitava para formular seu próprio argumento: o pintor (ζωγράφος) está entre os artistas que apenas produzem imitações, na forma de imagens refletidas, de coisas que são mais reais do que as próprias imagens por ele produzidas, como alguém que visasse duplicar a realidade utilizando-se de um simples espelho. De fato, Platão não nega que as imagens possuam um ‘grau de realidade’, ainda

²⁶⁷ Platão utiliza esta mesma palavra, δημιουργός, para designar tanto ‘artífices’ (ou ‘artesãos’), como o ‘marceneiro’ (τέκτων, 597d9; ou o “fazedor de camas”: κλινοποιός, 597a1), quanto ‘artistas’, como o “pintor” (ζωγράφος, 596e6) e o “tragediógrafo” (τραγωδοποιός, 597e6). Pouco mais adiante, no texto do diálogo (597b5-e9), para alcançar o objetivo de seu argumento, a saber, demonstrar que os artistas, como o pintor e o tragediógrafo, são simples “imitadores” (μιμηταί), afastados a ‘três pontos’ da realidade (597e3-4), Platão afirma ser “deus” (θεός) quem confecciona (597b5-7) a Ideia de cama, que é real em si mesma, e o chama de “criador natural” (φυτουργός, 597d5) da Cama real e una.

²⁶⁸ Eis a frase de Gláucôn: Ναί, ἔφη, φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῇ ἀληθείᾳ. (*República*, 596e4). Maria Helena da Rocha Pereira (1996) a traduziu da seguinte forma: “Sim, mas são objectos aparentes, desprovidos de existência real.”

que seja como puras ‘aparências’ (φαινόμενα); ou, dito de outra forma, a realidade das imagens consiste exatamente nisso, isto é, em ser ‘imagens’²⁶⁹.

Assim, não é por acaso que, no contexto argumentativo do Livro X da *República*, Platão retoma – pela boca de Sócrates, no diálogo – o exemplo da duplicação da realidade, na forma de imagens refletidas, através do espelho (596b12-e4): tal exemplo nos remete imediatamente para as importantes metáforas dos Livros VI e VII da mesma obra, ou seja, a ‘linha dividida’ e a ‘caverna’. As imagens produzidas pelo pintor, e por outros artistas da mesma categoria dele (como o tragediógrafo, 597e1-9), possuem o mesmo grau de realidade (estatuto ontológico) das imagens (εἰκόνες) situadas na secção AD da linha dividida, bem como das sombras (σκιάς) projetadas na parede do fundo da caverna. Ambas, imagens da secção AD da linha e sombras na parede da caverna, estão a três graus de distância (597e3-4), sob o ponto de vista ontológico, dos objetos inteligíveis, a saber: na linha dividida, as imagens estão afastadas em relação às hipóteses da matemática (ὑποθέσεων, secção CE) e às Ideias (ιδέαι, secção EB); na caverna, as sombras na parede estão afastadas em relação aos reflexos (φαντάσματα) e às sombras (σκιάς) do mundo superior (que metaforizam os objetos matemáticos da secção CE da linha dividida) e aos próprios objetos (ὄντα, que metaforizam as Ideias) iluminados pelo Sol (que metaforiza o Bem).

Da mesma forma, e na mesma proporção, as imagens traçadas pelo pintor na tela, e pelo tragediógrafo no discurso poético, “[...] estão a três graus distanciadas da realidade” (597e3-4)²⁷⁰, conforme a seguinte escala ontológica: o primeiro grau de realidade, o que há

²⁶⁹ Nesse sentido, Sócrates afirma, na sequência imediata do diálogo, que o pintor está entre os reprodutores de imagens, tal como aquele que anda com um espelho a refletir imagens dos objetos. Apesar de ser pura imagem, adverte Sócrates, a cama pintada pelo pintor possui alguma realidade; Gláucon complementa o argumento platônico: a realidade da cama feita pelo pintor é ser ‘mera aparência’, ou seja, ‘imagem’. Vejamos o texto:

“S – [...] Com efeito, entre esses artífices conta também, julgo eu, o pintor? Não é assim?

G – Pois não!

S – Mas decerto vais-me dizer que o que ele faz não é verdadeiro. E contudo, de certo modo, o pintor também faz uma cama. Ou não?

G – Faz, mas que também é aparente.” (Tradução de Maria H. da R. Pereira)

Abaixo, segue o mesmo texto em grego:

Σ- [...] τῶν τοιούτων γὰρ οἶμαι δημιουργῶν καὶ ὁ ζωγράφος ἐστίν. ἦ γάρ;

Γ- Πῶς γὰρ οὐ;

Σ- Ἀλλὰ φήσεις οὐκ ἀληθῆ οἶμαι αὐτὸν ποιεῖν ἢ ποιεῖ. καίτοι τρόπῳ γέ τι καὶ ὁ ζωγράφος κλίνην ποιεῖ· ἦ οὐ;

Γ- Ναί, ἔφη, φαινομένην γε καὶ οὗτος. (*República*, 596e5-11)

²⁷⁰ Eis o texto do diálogo, no qual Sócrates identifica as imagens, produzidas pelo imitador (o pintor), como aquilo que é gerado a três graus de distância da realidade: [...] τὸν τοῦ τρίτου ἄρα γεννήματος ἀπὸ τῆς φύ-

de mais real, são as ‘Ideias’, cuja realização aqui é atribuída a deus (θεός, 597b5-7), o criador natural (φυτουργός, 597d5) delas; em segundo lugar, estão as ‘coisas particulares sensíveis’, confeccionadas à semelhança das primeiras (no exemplo da cama, e objetos similares, a sua confecção é obra de artesãos como o marceneiro); por fim, em terceiro lugar na escala da realidade, a três graus de distância do inteligível, estão as ‘imagens’, traçadas por artistas como o pintor e o tragediógrafo (597d1-e9). Tais imagens, produzidas por esses artistas, não imitam as Ideias, mas as coisas sensíveis (597e10-598a4), tal como as sombras, projetadas na parede do fundo da caverna, não o são dos objetos reais existentes no mundo externo e superior à caverna, mas das estatuetas (ἀνδριάντας, 514c1-515a1), transportadas por detrás do muro que há no interior da própria caverna; tais estatuetas, por sua vez, que representam as coisas sensíveis na metáfora, são ‘imagens’ (εἶδωλα) dos objetos externos (ὄντα), ou seja, daqueles que metaforizam as Ideias.

Dessa forma, se o fabricante de camas (ou marceneiro) não pode confeccionar a ‘Cama real’ (Ideia de cama), mas, olhando para aquela, apenas fabricar camas ‘parecidas’ ou ‘semelhantes’ com ela, e que, em comparação à mesma, ‘não são reais’ (οὐκ ὄντα), então o estatuto ontológico das coisas particulares sensíveis – representadas, nesse exemplo, pelas camas particulares – constitui-se em ser ‘imagem’ (εἶδωλον) da própria Ideia, da qual são participantes por ‘semelhança’. Nesse sentido, já na metáfora da caverna havia ficado patente o estatuto ontológico das coisas sensíveis como ‘imagem’, na medida em que as ‘estatuetas’ transportadas no interior da caverna, por detrás do muro, que metaforizam as coisas sensíveis, eram descritas como ‘imagens’ (εἶδωλα) dos objetos (ὄντα) existentes no mundo superior da caverna, os quais, por sua vez, são representações metafóricas das próprias Ideias, que são iluminadas pelo Bem (representado pelo Sol na metáfora da caverna). Já a Ideia, tomada em sua unidade, é descrita como “[...] aquilo que é em si mesmo na natureza [...]” (598a1-2)²⁷¹, segundo a qual as coisas sensíveis são feitas. Portanto, essa configuração da teoria, que descreve as Ideias como ‘modelos na natureza’ e as coisas sensíveis como ‘imagens’ de tais modelos, indiscutivelmente está assentada na estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’, a saber: há uma única Ideia de cama,

σεως μιμητὴν καλεῖς; (*República*, 597e3-4). Maria H. da R. Pereira (1996) traduziu essa mesma frase como segue: “Chamas, por conseguinte, ao autor daquilo que está três pontos afastado da realidade, um imitador.”

²⁷¹ [...] ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ ἐν τῇ φύσει ἕκαστον [...]. (*República*, 598a1-2)

universal, feita por deus, o criador natural (φυτουργός, 597d5) das Ideias, segundo a qual é feita, pelo marceneiro, toda a multiplicidade de camas particulares sensíveis.²⁷²

Assim, é indubitável que a ontologia da *República*, sintetizada nas metáforas da linha dividida e da caverna, nos Livros VI e VII, bem como no exemplo das camas sensíveis particulares, confeccionadas pelo marceneiro à imagem e semelhança da Ideia de cama, conforme o Livro X, apresenta, de um lado, o princípio da ‘participação’ (i.e., a relação entre Ideia e coisas sensíveis particulares) como ‘semelhança’, e, de outro lado, o estatuto ontológico das próprias coisas sensíveis como ‘imagens’ das Ideias. Essas últimas, por sua vez, são tratadas como unidades puras²⁷³ que estão ‘na natureza’ (ἐν τῇ φύσει, 598a1), como ‘modelos perfeitos’ (ainda que a palavra παράδειγμα não seja textualmente utilizada nessa passagem do Livro X da *República*) a serem reproduzidos, por semelhança, nas coisas sensíveis – nesse sentido, não devemos esquecer que Sócrates menciona ‘uma única Cama real’ (uma única Ideia de cama), que é universal, segundo a qual o marceneiro confecciona uma pluralidade de camas sensíveis particulares (*República*, 597c3).

Portanto, dessa forma, fica evidenciado que Sócrates, na passagem do *Parmênides* que estamos analisando (132c12-d4), está retomando a teoria das Ideias, enquanto uma explicação ontológica, tal como ela fora apresentada na *República*, e cujas características, repetimos mais uma vez, são: (a) Ideias unas caracterizadas como modelos perfeitos (παράδειγματα) na natureza (ἐν τῇ φύσει); (b) coisas sensíveis múltiplas caracterizadas como ‘imagens’ (εἰκασθέν) das Ideias; (c) a participação (a relação entre coisas sensíveis e Ideia) como ‘semelhança’ (ὁμοίωμα), ou assemelhar-se (εἰκέναι), das coisas múltiplas à Ideia una. Ora, exatamente essa configuração da teoria (que representa sua versão *standard*) será examinada e criticada por Parmênides na sequência do diálogo homônimo (132d5-133a7), onde os dialogantes voltam a examinar o argumento do regresso infinito nas Ideias, o que representa a quinta dificuldade objetada pelo velho filósofo eleata à teoria que fora exposta pelo jovem Sócrates. Mais uma vez, portanto, fica evidente que a crítica platônica à teoria das Ideias, desenvolvida na primeira parte do *Parmênides*, é interna; ou

²⁷² A estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ fica evidente nas seguintes passagens do Livro X da *República*, relativas ao exemplo da cama, que acabamos de analisar: 596a5-b11; 597a1-b1; 597c1-d8.

²⁷³ Não nos esqueçamos, nesse sentido, que as Ideias, na versão *standard* da teoria, construída ao longo dos diálogos intermediários, são ‘unidades puras’, isto é, ‘mônadas’ radicalmente simples (μονοειδές – *Fédon*, 78d5).

seja, Platão submete seus próprios pressupostos filosóficos, construídos nos diálogos intermediários (como é o caso da *República*), a um duro e rigoroso exame crítico.

No que segue, na próxima secção do nosso texto, veremos e analisaremos o texto da quinta dificuldade objetada por Parmênides à teoria das Ideias, a saber, a segunda formulação do argumento do *regressus in infinitum* nas Ideias.

§ 15 – Quinta objeção crítica – a volta da inflação nas Ideias: a segunda formulação do argumento do *regressus in infinitum*

A quinta dificuldade objetada por Parmênides contra a teoria das Ideias, como já afirmamos acima, é uma possibilidade que decorre da proposta de Sócrates (132c12-d4), segundo a qual (a) as ‘Ideias’ devem ser postuladas como ‘paradigmas na natureza’ (παράδειγμα ... ἐν τῇ φύσει), (b) as ‘coisas sensíveis’ múltiplas devem ser concebidas como ‘imagens’ (εἰκασθέν) da Ideia da qual são participantes e (c) a ‘participação’ deve ser compreendida como ‘semelhança’ (ὁμοίωμα) entre a Ideia una e as coisas sensíveis múltiplas dela participantes. Como procuramos demonstrar anteriormente em nosso texto²⁷⁴, essa sugestão de Sócrates corresponde ao que chamamos de versão *standard* da teoria das Ideias, conforme ela fora construída e exposta por Platão nos diálogos intermediários. Assim, se por um lado Sócrates reafirma os dois traços essenciais e indissociáveis da teoria das Ideias como explicação ontológica da realidade, isto é, primeiro, que as Ideias existem em si mesmas, como princípios ontológicos unos (na forma de ‘paradigmas’), e, segundo, que as coisas sensíveis múltiplas delas participam (por ‘semelhança’), o que inclusive repõe a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ (i.e., há uma Ideia una para cada grupo de coisas sensíveis múltiplas que dela participam, na medida em que as últimas expressam a mesma característica essencial da primeira), por outro lado Parmênides logo faz Sócrates perceber que a reafirmação da teoria nesses termos volta a reintroduzir um problema já visto antes, na terceira dificuldade examinada no diálogo (131e8-132b2), a saber, o ressurgimento do *regressus in infinitum* no seio das próprias Ideias, na forma de uma inflação inestancável de novos ‘degraus de realidade’ (i.e., novas Ideias).

Dessa forma, a principal característica dessa sugestão de Sócrates (132c12-d4), que afirma as Ideias como ‘paradigmas’ e as coisas sensíveis como ‘imagens’ delas, é a estruturação da teoria das Ideias na formatação do ‘um sobre o múltiplo’ (o que repõe o ‘dualismo ontológico’), bem como a volta da discussão sobre a ‘participação’ (a qual subentende a ‘homonímia’), entendendo-se esses como princípios teóricos fundamentais que desempenham um papel determinante tanto na construção da teoria nos diálogos intermediários (cf. *República*, 596a6-7), quanto na sua crítica, feita a partir de pressupostos internos, na primeira parte do *Parmênides*.

²⁷⁴ Conforme a secção § 14 de nosso trabalho.

Em síntese, tal como ocorrera na terceira dificuldade, o argumento do regresso *ad infinitum*, que descreve um processo gerador inflacionário de Ideias, está intimamente relacionado (1) à presença, na base da própria teoria das Ideias, da estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’, (2) à ‘separação ontológica’ (ou ‘dualismo ontológico’) entre Ideias e coisas sensíveis e (3) ao princípio da ‘participação’; além desses, implicitamente, está presente, também, como antes, o princípio da ‘homonímia’²⁷⁵. Isso faz da objeção do regresso infinito, na quinta dificuldade apresentada por Parmênides, novamente, um elemento de crítica interna à teoria das Ideias. Como resultado dessa quinta objeção crítica, como antes, na formulação da terceira objeção (131e8-132b2), o argumento do regresso ao infinito põe em xeque a própria unidade das Ideias, bem como a coerência da teoria enquanto explicação ontológica viável para a multiplicidade das coisas sensíveis – isto é, como *explicatio mundi*.

Vejamos, portanto, o texto que expõe o ressurgimento da inflação nas Ideias, na forma do argumento do regresso *ad infinitum*, e que constitui a ‘quinta dificuldade’, na ordem dramática e argumentativa do diálogo, objetada por Parmênides à teoria das Ideias:

²⁷⁵ É indubitável, segundo nos parece, que os quatro princípios teóricos fundamentais da teoria das Ideias – a saber, (a) o ‘um sobre o múltiplo’, (b) a separação ontológica entre Ideia una e coisas sensíveis múltiplas dela participantes, (c) a homonímia e (d) a hipótese da ‘participação’ entre a primeira e as últimas, sendo a Ideia causa das coisas sensíveis – em sua versão *standard*, construída e exposta nos diálogos intermediários, constituam-se nas condições de possibilidade da regressão infinita nas próprias Ideias; tal já ocorrera na primeira formulação do argumento do *regressus in infinitum* no *Parmênides* (131e8-132b2), exposta como terceira objeção crítica à teoria das Ideias, como demonstra a seguinte formalização do mesmo argumento: (1) observamos uma multiplicidade de coisas sensíveis ‘grandes’ – isto é, uma multiplicidade de coisas particulares às quais se aplica o mesmo nome (implicitamente, aqui está o princípio da ‘homonímia’); (2) abstraímos a ‘grandeza’ como uma característica universal expressa (através do nome comum a todas as coisas) por essa multiplicidade de coisas sensíveis; (3) dada à aplicação do princípio teórico-metodológico do ‘um sobre o múltiplo’ (cf. *República*, 596a6-7), postulamos que a ‘grandeza’ é uma Ideia una sobre a multiplicidade de coisas sensíveis ‘grandes’; (4) dada à aplicação do princípio de ‘separação ontológica’, a ‘Ideia de grandeza’ é postulada como uma unidade pura, ontologicamente separada das coisas sensíveis ‘grandes’; (5) dada à necessidade de relação entre a Ideia una de grandeza e as coisas sensíveis múltiplas grandes, e dada à hipótese da ‘participação’, admite-se que as coisas sensíveis múltiplas grandes ‘participam’ da Ideia una de grandeza, sendo essa última causa ontológica da grandeza expressa pelas primeiras; (6) ocorre que, consideradas a Ideia una de grandeza e as coisas sensíveis múltiplas grandes juntas, tem-se uma nova multiplicidade de ‘entes grandes’, dos quais novamente se abstrai um ‘caráter universal de grandeza’; (7) a aplicação dos quatro princípios fundamentais da teoria das Ideias – o ‘um sobre o múltiplo’, a ‘separação ontológica’, a ‘homonímia’ e a ‘participação’ – se fazem necessários novamente frente a esse ‘caráter abstrato’ de grandeza, manifesto por aquela multiplicidade de ‘entes grandes’; (8) disso emergirá uma ‘segunda Ideia de grandeza’; (9) uma vez consideradas as ‘coisas sensíveis grandes’, a ‘primeira Ideia de grandeza’ e a ‘segunda Ideia de grandeza’, deparamo-nos com uma nova multiplicidade de ‘entes grandes’, que novamente expressa um ‘caráter abstrato’ de grandeza, e que, portanto, exige uma nova aplicação dos quatro princípios que constroem a teoria das Ideias; (10) a repetição do raciocínio nos leva ao regresso *ad infinitum* no surgimento de novas Ideias. Como se pode observar, o argumento que objeta o regresso infinito à teoria das Ideias, desde sua primeira formulação no *Parmênides* (131e8-132b2), está indubitavelmente fundado nos próprios princípios teóricos da teoria; isso faz dessa objeção uma crítica interna, e não externa, à teoria ontológica platônica dos diálogos intermediários, como, de resto, ocorre com as demais objeções críticas feitas no *Parmênides* contra a mesma teoria de Platão, conforme já afirmamos várias vezes em nosso trabalho.

Se, então, algo se parece com a forma, disse Parmênides, é possível essa forma não ser semelhante àquilo que é feito como sua imagem, na medida em que esta foi feita semelhante a ela? Ou será que há um meio de o semelhante não ser semelhante ao semelhante?

Não há.

Mas será que não é fortemente necessário o semelhante [*e*] participar da mesma coisa *uma* que <seu> semelhante?

É necessário sim.

Aquilo de que, participando, as coisas semelhantes serão semelhantes, não será a forma mesma?

Absolutamente sim.

Logo, não é possível algo ser semelhante à forma, nem a forma a outra coisa. Senão, ao lado da forma, sempre aparecerá [133a] outra forma, e se esta for semelhante a algo, aparecerá de novo outra, e nunca cessará de surgir sempre uma nova forma, se a forma for semelhante ao que dela participa.

Dizes a pura verdade.

Logo, não é em virtude da semelhança que as outras coisas têm participação nas formas, mas é preciso procurar algo outro em virtude do qual têm participação.

Parece que sim. (132d5-133a7. Grifos dos tradutores)²⁷⁶

Como já dissemos antes, a análise satisfatória do presente argumento de Parmênides, no texto citado acima, que objeta o regresso infinito às Ideias, exige que retomemos a passagem imediatamente anterior do diálogo (132c12-d4) – na qual Sócrates propôs que as Ideias fossem concebidas como ‘paradigmas na natureza’ e as coisas sensíveis compreendidas como ‘imagens’ das mesmas Ideias através da participação, por serem as primeiras (i.e., as coisas sensíveis) ‘semelhantes’ (assemelharem-se) às últimas (Ideias) – em consonância com os quatro princípios teóricos que estão na base da construção da própria teoria das Ideias, a saber: (a) a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’; (b) a ‘separação ou dualismo ontológico’ (χωρισμός) entre Ideia una e coisas sensíveis múltiplas dela participantes; (c) a ‘homonímia’ entre Ideia e coisas sensíveis; (d) a necessária relação (de ‘participação’) entre Ideias e coisas sensíveis, sendo as primeiras causas ontológicas das segundas.

Assim, na conjunção dessa última versão da teoria das Ideias, proposta por Sócrates no diálogo (132c12-d4) antes, com esses princípios teóricos que estão na base da

²⁷⁶ Εἰ οὖν τι, ἔφη, ἕοικεν τῷ εἶδει, οἷόν τε ἐκεῖνο τὸ εἶδος μὴ ὅμοιον εἶναι τῷ εἰκασθέντι, καθ' ὅσον αὐτῷ ἀφωμοιώθη; ἢ ἔστι τις μηχανὴ τὸ ὅμοιον μὴ ὁμοίῳ ὅμοιον εἶναι; Οὐκ ἔστι.
Τὸ δὲ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἄρ' οὐ μεγάλη ἀνάγκη ἑνὸς τοῦ αὐτοῦ [εἶδους] μετέχειν;
Ἄνάγκη.
Οὐ δ' ἂν τὰ ὅμοια μετέχοντα ὅμοια ἦ, οὐκ ἐκεῖνο ἔσται αὐτὸ τὸ εἶδος;
Παντάπασι μὲν οὖν.
Οὐκ ἄρα οἷόν τέ τι τῷ εἶδει ὅμοιον εἶναι, οὐδὲ τὸ εἶδος ἄλλῳ· εἰ δὲ μή, παρὰ τὸ εἶδος ἀεὶ ἄλλο ἀναφανήσεται εἶδος, καὶ ἂν ἐκεῖνό τῳ ὅμοιον ἦ, ἕτερον αὖ, καὶ οὐδέποτε παύσεται ἀεὶ καινὸν εἶδος γιγνόμενον, ἂν τὸ εἶδος τῷ ἑαυτοῦ μετέχοντι ὅμοιον γίγνηται.
Ἀληθέστατα λέγεις.
Οὐκ ἄρα ὁμοιότητι τᾶλλα τῶν εἰδῶν μεταλαμβάνει, ἀλλὰ τι ἄλλο δεῖ ζητεῖν ᾧ μεταλαμβάνει.
Ἔοικεν. (Parmênides, 132d5-133a7)

construção da própria teoria, é preciso levar em conta e retomar, também, novamente, o raciocínio que postula a necessidade das Ideias unas como princípios ontológicos explicativos das coisas sensíveis múltiplas. Tal raciocínio, que postula a existência de uma Ideia separada para cada grupo de coisas sensíveis múltiplas que expressa uma mesma característica em comum, identificada pela linguagem (através da ‘homonímia’)²⁷⁷, já aparecera na terceira objeção crítica feita por Parmênides, no diálogo homônimo (131e8-132b2), à teoria das Ideias, exatamente naquela objeção que apresentou a primeira formulação (no contexto do diálogo) do argumento do regresso infinito aplicado à ontologia platônica das Ideias. Pois bem, o mesmo raciocínio, que postula as Ideias, está sutilmente subentendido nessa segunda formulação do argumento do regresso infinito, na quinta objeção crítica (132d5-133a7), e pode ser formalizado como segue:

- (1) uma multiplicidade de coisas sensíveis particulares expressa uma mesma característica em comum, expressa através de um nome;
- (2) essa característica é abstraída e pensada em si mesma, como um universal independente das coisas sensíveis particulares que a expressam;
- (3) dada à aplicação do princípio teórico do ‘um sobre o múltiplo’, a característica universal abstraída é postulada como uma Ideia una sobre a multiplicidade das coisas sensíveis particulares que a expressam (cf. *República*, 596a6-7);
- (4) dada à aplicação do princípio de ‘separação ontológica’ (χωρισμός), a Ideia é postulada como uma unidade pura, ontologicamente distinta (separada) das coisas sensíveis que a expressam;
- (5) dada à ‘homonímia’, o mesmo nome que designa, genericamente, a multiplicidade de coisas sensíveis, também designa a Ideia da qual aquelas participam;
- (6) Sócrates sugere, nessa passagem do diálogo (132c12-d4), que a Ideia una e separada seja pensada como um modelo ou paradigma (παράδειγμα);
- (7) dada à aplicação do princípio da ‘necessária relação’ entre a Ideia una e as coisas sensíveis múltiplas, e uma vez que as coisas sensíveis particulares, que formam uma multiplicidade, expressam universalmente a Ideia, na forma de uma característica essencial nelas presente (o que se expressa na homonímia – nome genérico em comum – entre coisas e Ideia), admite-se, então, que há uma relação de ‘participação’ (μέθεξις) das coisas sensíveis na Ideia, sendo essa última causa ontológica das primeiras;

²⁷⁷ Conforme, também, a importante passagem do Livro X da *República*, na qual Sócrates enuncia os princípios teórico-metodológicos do ‘um sobre o múltiplo’ (no qual se subentende o ‘dualismo ontológico’) e da ‘homonímia’ (no qual está subentendido a ‘participação’): “Efectivamente, estamos habituados a admitir uma certa ideia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que pomos o mesmo nome.” (Tradução de Maria H. da R. Pereira, 1995)

Abaixo, segue o mesmo texto em grego:

εἶδος γάρ πού τι ἐν ἑκάστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταυτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.
(*República*, 596a6-7)

- (8) uma vez que a Ideia é um paradigma, como um modelo, e que necessariamente deve haver uma relação causal de participação entre a Ideia una e as coisas sensíveis particulares múltiplas, Sócrates sugere que a ‘relação de participação’ entre as coisas sensíveis e a Ideia seja de ‘semelhança’ (ὁμοίωμα) – ou seja, que as coisas sensíveis múltiplas ‘assemelham-se’ (ἐοικέναι) à Ideia una;
- (9) se as coisas sensíveis participam da Ideia por semelhança, como cópias derivadas de um modelo (παράδειγμα), então o estatuto ontológico das coisas sensíveis é ser ‘imagem’ (εἰκασθέν) das Ideias;

Essa reconstrução do raciocínio que postula a necessidade da existência das Ideias, bem como de suas relações de participação com as coisas sensíveis, demonstra claramente como a proposta de Sócrates, exposta antes no diálogo (132c12-d4), representa a versão *standard* da teoria das Ideias, construída por Platão nos diálogos intermediários. Nesse sentido, é perfeitamente visível como essa proposta de Sócrates (segundo a qual as Ideias são ‘paradigmas unos’, dos quais as coisas sensíveis múltiplas ‘participam’ por ‘semelhança’) é estruturada sobre aqueles princípios teóricos fundamentais que estão na base da construção da teoria, especialmente na relação entre Ideias e coisas sensíveis, a saber: (a) o ‘um sobre o múltiplo’, (b) a ‘separação ontológica’ (ou ‘dualismo ontológico’), (c) a ‘homonímia’ e (d) a ‘participação’. Na seqüência do nosso texto, logo abaixo, por meio da formalização do argumento, demonstraremos como esses princípios estão, também, na gênese do mecanismo de regressão infinita nas Ideias, como condições de possibilidade *sine qua non* da própria regressão que gera a inflação de Ideias. Com tal demonstração, pretendemos evidenciar que a crítica, posta na boca de Parmênides no contexto dramático do diálogo homônimo, que objeta o regresso infinito às Ideias, é interna à teoria platônica das Ideias. Dito de outra forma, a formalização do argumento do regresso infinito das Ideias no *Parmênides*, levando-se em consideração os próprios pressupostos teóricos da teoria construída nos diálogos médios, é a maior e mais clara evidência de que Platão reconhecia os problemas e limites congêneres de sua própria teoria ontológica construída naqueles diálogos anteriores (i.e., especialmente nos diálogos intermediários), e de que, portanto, nesse diálogo tardio (i.e., o *Parmênides*), o nosso Filósofo critica a si mesmo.

Vejamos, então, a formalização²⁷⁸ da segunda versão do argumento do *regressus in infinitum*, de acordo com a quinta objeção crítica exposta no *Parmênides* (132d5-133a7):

²⁷⁸ Para outras formalizações da segunda versão do argumento do *regressus in infinitum* no *Parmênides*, distintas desta que apresentamos, ver: RICKLESS, How Parmenides saved the Theory of Forms, 1998, p. 529-533; RICKLESS, *Plato's Forms in transition: a reading of the 'Parmenides'*, 2007, p. 80-85;

- (1) há um grupo de coisas particulares sensíveis, identificadas pelo mesmo nome, que expressam uma mesma característica em comum;
- (2) esse grupo de coisas sensíveis particulares constitui uma multiplicidade;
- (3) dada à aplicação do princípio do ‘um sobre o múltiplo’, aquela característica comum, expressada universalmente naquele grupo de coisas sensíveis particulares pelo nome genérico que lhe é dado, é relacionada a uma Ideia uma em si mesma, dada à aplicação da ‘homonímia’ (cf. *República*, 596a6-7);
- (4) dada à aplicação do princípio de ‘separação ontológica’ (χωρισμός), postula-se que a Ideia e as coisas sensíveis permaneçam distintas (ontologicamente separadas);
- (5) dada à aplicação do princípio de ‘participação’, postula-se que a presença daquela característica comum, expressada universalmente naquele grupo de coisas sensíveis particulares, se dê em virtude da participação das coisas sensíveis múltiplas na Ideia uma;

(6) Sócrates propõe (132c12-d4) que a Ideia seja postulada como ‘paradigma’ (παράδειγμα), que as relações de participação entre a Ideia uma e as coisas sensíveis múltiplas sejam compreendidas como ‘semelhança’ (ὁμοίωμα) das últimas em relação à primeira, e que as coisas sensíveis existam como ‘imagens’ (εἰκασθέντες) da Ideia à qual ‘se assemelham’ (εἰοικέναι), ou seja, ‘participam’;

-
- (7) logo, se as múltiplas coisas sensíveis expressam uma característica em comum, e se o fazem por assemelharem-se à Ideia uma da qual participam, então a Ideia também expressa essa mesma característica – isso é alcançado, na objeção de Parmênides, no diálogo (132d5-8), da seguinte forma: se as coisas sensíveis assemelham-se à Ideia, então o contrário também é verdadeiro, isto é, a Ideia também se assemelha às coisas sensíveis;
 - (8) portanto, agora, a Ideia uma e as coisas sensíveis dela participantes formam uma nova multiplicidade de ‘entes’ que expressam uma característica essencial em comum, expressada, inclusive, por um nome comum;
 - (9) dada à existência de uma multiplicidade de ‘entes’ (ou ‘coisas’) que expressam uma mesma característica essencial em comum, exige-se, novamente, a aplicação do princípio do ‘um sobre o múltiplo’ (cf. *República*, 596a6-7);
 - (10) dada à aplicação do princípio do ‘um sobre o múltiplo’, exige-se uma segunda Ideia, que explique a multiplicidade composta pelas coisas sensíveis e pela primeira Ideia antes postulada;
 - (11) dada à aplicação do princípio de ‘participação’, e dada à sugestão de Sócrates de que participação é ‘semelhança’, então: (a) coisas sensíveis, (b) primeira Ideia e (c) segunda Ideia se assemelham;

(12) logo, (a) coisas sensíveis, (b) primeira Ideia e (c) segunda Ideia, por se assemelharem, expressam uma característica essencial em comum (expressada em um mesmo nome, comum às três classes) e, por consequência, formam uma nova multiplicidade;

(13) dada à aplicação do princípio do ‘um sobre o múltiplo’, novamente, exige-se uma terceira Ideia, que explique a multiplicidade composta pelas (a) coisas sensíveis, pela (b) primeira Ideia e pela (c) segunda Ideia;

(14) postula-se, assim, uma terceira Ideia;

(15) a repetição do raciocínio, dada à aplicação dos princípios teóricos do (a) ‘um sobre o múltiplo’, da (b) ‘homonímia’, da (c) ‘separação ontológica’ e da (d) ‘participação’, leva ao surgimento *ad infinitum* de Ideias, na forma de uma ‘inflação’ inestancável de novos degraus de realidade;

A formalização do argumento do *regressus in infinitum*, exposta acima, deixa suficientemente claro que o mecanismo de regressão infinita nas Ideias é uma decorrência inevitável daqueles quatro princípios teóricos – a saber, (a) o ‘um sobre o múltiplo’ (τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν), (b) a ‘homonímia’ (ὁμωνυμία), (c) a ‘separação ontológica’ (χωρισμός) e (d) a ‘participação’ (μέθεξις) entre Ideia una e coisas sensíveis múltiplas – que estão na base da construção da teoria platônica das Ideias, segundo sua versão *standard* exposta nos diálogos intermediários. Isso faz do argumento do regresso infinito, considerado, desde a Antiguidade, um dos elementos mais perigosos da crítica objetada à teoria das Ideias²⁷⁹, em suas duas versões expostas no *Parmênides* (131e8-132b2; 132c12-133a7), uma crítica interna à ontologia platônica dos diálogos intermediários, como já dissemos antes. Ou seja, Platão reconhece, nesse diálogo tardio (i.e., no *Parmênides*), que a inflação *ad infinitum* de Ideias, que implode a teoria, como explicação ontológica para a existência da multiplicidade de coisas sensíveis, surge como decorrência dos próprios princípios teóricos que constroem a sua teoria. Dito de forma metafórica, a regressão infinita é uma ‘doença congênere’ (ou ‘genética’) da teoria platônica das Ideias. Portanto, inegavelmente, Platão é crítico de sua própria filosofia no *Parmênides*.

Contudo, há indícios de que Platão já conhecia a objeção do regresso infinito às Ideias desde a época da composição da *República*; neste sentido, uma passagem do Livro

²⁷⁹ A evidência de que o argumento do regresso infinito está entre as críticas mais perigosas feitas à teoria platônica das Ideias, desde a Antiguidade, sendo, provavelmente, a mais letal delas, e que, portanto, esse argumento é considerado uma das principais objeções contra tal teoria, está na quantidade de vezes que Aristóteles o cita, sob a denominação de argumento do “terceiro homem” (ὁ τρίτος ἄνθρωπος), em várias passagens de sua obra, sempre em contextos em que ele mesmo critica a teoria das Ideias ou em que aponta as principais objeções já feitas a ela, como por exemplo: *Metafísica*, A, 9, 990b17; Z, 6, 1031b28-1032a6; Z, 13, 1039a2-3; M, 4, 1079a13. *Refutações Sofísticas* (Σοφιστικὸν ἐλέγχοι), XXII, 178b37-179a11.

X desse diálogo intermediário atesta como nosso Filósofo estava ciente do quão letal é esse argumento contra a sua teoria ontológica (das Ideias)²⁸⁰. O contexto argumentativo do diálogo, a essa altura da *República* (596a5-598c5), no qual esta passagem está situada, já nos é conhecido²⁸¹: trata-se da argumentação de Sócrates sobre a ‘mimese’ (μίμησις), ou seja, o argumento platônico que visa demonstrar que, no contexto da teoria das Ideias, as obras produzidas por artistas (δημιουργοί), como o pintor e o tragediógrafo, descritos como “imitadores” (μιμηταί) da realidade, não passam de ‘puras aparências’ (φαινόμενα), afastadas a três graus de distância ontológica da realidade em si mesma, a saber, as Ideias (597d1-e9). Vejamos o texto:

²⁸⁰ Além dessa passagem do Livro X da *República*, há uma passagem do *Timeu* (31a1-b4) que, embora não mencione diretamente as Ideias, também oferece um contra-argumento que visa combater o tipo de raciocínio presente no argumento do *regressus in infinitum*. Tal como ocorre naquela passagem da *República* (597b5-d8), o contra-argumento, no *Timeu*, também estabelece uma espécie de ‘proibição’ do mecanismo de regressão infinita nas relações entre ‘modelo’ e ‘cópia’ – Platão não se refere, aqui, a qualquer Ideia em especial, mas ao “céu” (οὐρανός) que envolve os “seres inteligíveis” (νοητὰ ζῶα, 31a5), segundo o qual, como uma cópia de um “modelo” (παράδειγμα), que é “um e único” (εἷς ὅδε μονογενῆς οὐρανός, 31b3), e não pode ser “múltiplo e infinito” (πολλοὺς καὶ ἀπείρους, 31a2-3), o nosso mundo (i.e., o mundo sensível que apreendemos pela percepção) foi confeccionado. Vejamos o texto do *Timeu*: “Mais, estaríamos certos quando nos referimos a um céu, apenas, ou será mais de acordo com a verdade falar de muitos céus, e até mesmo de um número infinito? Só haverá um, se ele foi construído de acordo com seu modelo, pois o que abrange todos os seres inteligíveis, jamais poderá coexistir tendo um segundo ao seu lado; de outra forma, fora preciso admitir mais outro ser vivo que abrangesse os dois e do qual eles seriam partes, não sendo lícito, então, dizer que nosso mundo fora feito à semelhança daqueles, mas com muito mais visos de verdade à deste outro, que os [b] abrange. Logo, para que o mundo, na sua unicidade, se assemelhasse ao ser vivo e perfeito, seu autor não fez nem dois nem um número infinito de mundos; este céu é um só e único; assim foi feito e assim sempre será.” (Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2001).

Segue, abaixo, o mesmo texto em grego:

Πότερον οὖν ὀρθῶς ἓνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον; ἓνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται. Τὸ γὰρ περιέχον πάντα ὅποσα νοητὰ ζῶα μεθ’ ἑτέρου δεύτερον οὐκ ἂν ποτ’ εἴη· πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνῳ δύο ζῶων, οὐ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνῳ, καὶ οὐκ ἂν ἔτι ἐκείνοι ἄλλ’ ἐκείνῳ τῷ περιέχοντι τὸδ’ ἂν ἀφωμοιωμένον λέγοιτο ὀρθότερον. Ἴνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ἦ τῷ παντελεῖ ζῶῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ’ ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ’ εἷς ὅδε μονογενῆς οὐρανός γεγωνός ἔστιν καὶ ἔτ’ ἔσται. (*Timeu*, 31a1-b4).

Evidentemente, esse argumento exposto no *Timeu*, que proíbe o mecanismo da regressão infinita, é similar ao argumento exposto no Livro X da *República* (597b5-d8) por Sócrates, segundo o mesmo objetivo (i.e., proibir o regresso infinito nas Ideias), e pressupõe o mesmo modelo teórico ontológico, a saber, a clássica teoria das Ideias. Efetivamente, no que diz respeito à ontologia, o *Timeu* repete a versão *standard* da teoria das Ideias, tal como ela fora construída nos diálogos intermediários, especialmente na *República* e no *Fédon*, e, posteriormente, criticada na primeira parte do *Parmênides*. Por isso, apesar da polêmica estabelecida em torno do lugar que o *Timeu* deve ocupar na ordenação cronológica dos diálogos platônicos, e haja vista que nosso interesse, no presente trabalho, está circunscrito à teoria das Ideias, o tomamos, como já dissemos antes (conforme secção § 1 – Introdução – do nosso presente trabalho), como um diálogo intermediário (cf. OWEN, G. E. L. *The place of the Timaeus in Plato’s Dialogues. The Classical Quarterly*, New Series, Cambridge University Press, v. 3, n. 1/2, p. 79-95, 1953; RICKLESS, *Plato’s Forms in transition: a reading of the ‘Parmenides’*, 2007, p. 8; RYLE, G. *Plato’s progress*, 1994, p. 12-17), próximo da *República* e do *Fédon*, possivelmente posterior a esses dois, e muito provavelmente anterior ao *Parmênides*. Além disso, pesa a favor de nossa posição o fato de que o *Timeu* é uma continuidade dramática (conforme o ‘prólogo’ do mesmo diálogo, 17a1-27b10) da *República*.

²⁸¹ Conforme a secção § 14, acima, de nosso presente texto.

Sócrates – Acaso não existem três formas de cama? Uma que é a forma natural, e da qual diremos, segundo entendo, que Deus a confeccionou. Ou que outro Ser poderia fazê-lo?

Gláucon – Nenhum outro, julgo eu.

S – Outra, a que executou o marceneiro.

G – Sim.

S – Outra, feita pelo pintor. Ou não?

G – Seja.

S – Logo, pintor, marceneiro, Deus, esses três seres presidem aos tipos de leito.

G – São três.

S – [c] Ora Deus, ou porque não quis, ou porque era necessário que ele não fabricasse mais do que uma cama natural, confeccionou assim aquela única cama, a cama real. Mas duas camas desse tipo, ou mais, é coisa que Deus não criou nem criará.

G – Como assim?

S – É que, se fizesse apenas duas, apareceria outra cuja ideia aquelas duas realizariam, e essa seria a cama real, não as outras duas.

G – Exactamente.

S – Por saber isso, julgo eu, é que Deus, querendo [d] ser realmente o autor de uma cama real, e não de uma qualquer, nem um marceneiro qualquer, criou-a, na sua natureza essencial, una.

G – Assim parece.

S – Queres então que o intitulemos artífice natural da cama, ou algo de semelhante?

G – É justo, uma vez que foi ele o criador disso e de tudo o mais na sua natureza essencial. (597b5-d8)²⁸²

O argumento de Platão, posto na boca de Sócrates nessa passagem da *República*, basicamente reafirma a necessária unidade da Ideia universal. Assim, ‘deus’ (θεός), o criador natural (φυτουργός) das Ideias²⁸³, necessariamente confeccionou apenas uma única

²⁸² Σ- Οὐκοῦν τριτταί τινες κλῖναι αὐταὶ γίνονται· μία μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὖσα, ἢν φαίμεν ἄν, ὡς ἐγῶμαι, θεὸν ἐργάσασθαι. ἢ τίν’ ἄλλον;

Γ- Οὐδένα, οἶμαι.

Σ- Μία δέ γε ἦν ὁ τέκτων.

Γ- Ναί, ἔφη.

Σ- Μία δὲ ἦν ὁ ζωγράφος. ἢ γάρ;

Γ- Ἔστω.

Σ- Ζωγράφος δὴ, κλινοποιός, θεός, τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται τρισὶν εἶδεσι κλινῶν.

Γ- Ναὶ τρεῖς.

Σ- Ὁ μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπὶν μὴ πλεον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην, οὕτως ἐποίησεν μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστιν κλίνη· δύο δὲ τοιαῦτα ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φυῶσιν.

Γ- Πῶς δὴ; ἔφη.

Σ- Ὅτι, ἢν δ’ ἐγώ, εἰ δύο μόνας ποιήσειεν, πάλιν ἄν μία ἀναφανείη ἢς ἐκείναι ἄν αὐ ἀμφοτέραι τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἴη ἄν ὃ ἔστιν κλίνη ἐκείνη ἀλλ’ οὐχ αἱ δύο.

Γ- Ὅρθῶς, ἔφη.

Σ- Ταῦτα δὴ οἶμαι εἰδῶς ὁ θεός, βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητῆς ὄντως οὔσης, ἀλλὰ μὴ κλίνης τινὸς μηδὲ κλινοποιός τις, μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν.

Γ- Ἔοικεν.

Σ- Βούλει οὖν τοῦτον μὲν φυτουργὸν τοῦτου προσαγορεύωμεν, ἢ τι τοιοῦτον;

Γ- Δίκαιον γοῦν, ἔφη, ἐπειδὴ περ φύσει γε καὶ τοῦτο καὶ τὰλλα πάντα πεποίηκεν. (*República*, 597b5-d8)

²⁸³ A afirmação platônica, nessa passagem da *República* (596a5-598c5), de que “deus” (θεός) é autor das Ideias, parece ter o único objetivo de servir na construção do argumento sobre a ‘mimese’, e não parece representar a convicção ontológico-metafísica de que as Ideias, realmente, sejam resultantes da criação de algum deus, ou ainda, como tenderam a pensar alguns neoplatônicos do começo da Era cristã, que as Ideias estejam na mente divina de um ‘deus criador’ (especialmente Filo de Alexandria, cf. REALE, G. *História da Filosofia Antiga*: IV. As Escolas da Era Imperial. Tradução de Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994, p. 253-255. Ver também: BLACKBURN, *Dicionário Oxford de Filosofia*,

Ideia, existente na natureza (ἐν τῇ φύσει), para cada grupo de coisas sensíveis dela participantes. Evidentemente, o argumento reafirma os princípios teóricos fundamentais do ‘um sobre o múltiplo’ e da ‘homonímia’, os quais marcam a construção da teoria das Ideias na *República*, e que foram expostos por Sócrates, pouco antes no mesmo diálogo (596a6-7), como ponto de partida de toda essa argumentação. Dessa forma, há uma única Ideia de cama na natureza; olhando para essa Ideia, os carpinteiros confeccionam a multiplicidade de camas sensíveis particulares que podemos perceber. Como terceiro grau de realidade, afastadas a três pontos da Ideia (597e3-4), estão ‘imagens de cama’, pintadas pelos pintores, que, por sua vez, não olham para a Ideia, mas para as camas sensíveis particulares apreendidas pela percepção (597e10-598a4).

Assim, o aspecto dessa argumentação, exposta no Livro X da *República*, que mais importa para a questão que estamos analisando, a saber, o argumento do regresso infinito nas Ideias, é a afirmação platônica de que deus, o criador natural das Ideias, sabia não poder criar mais do que uma única Ideia de cama, pois, do contrário, isto é, se ele tivesse criado apenas duas Ideias de cama, então necessariamente deveria criar uma terceira, a qual seria a ‘real’ Ideia de cama (ὁ ἔστιν κλίνη, 597c9). O que está por detrás dessa afirmação é a necessidade de unidade da Ideia. Não nos esqueçamos, nesse sentido, que a Ideia é postulada como uma unidade necessária para explicar a multiplicidade das coisas sensíveis que expressam uma mesma característica. Assim, segundo esse raciocínio, que está na base da construção da teoria platônica das Ideias, se houver uma multiplicidade de Ideias, que expressem a mesma característica, como se fossem coisas sensíveis

1997, p. 192, verbete “idéia”). Assim, o interesse de Sócrates, ao afirmar que deus é autor da Ideia de cama, é apenas mostrar que há três níveis de realidade, isto é, Ideias, coisas sensíveis e imagens, e três “artistas” (δημιουργοί) que, respectivamente, são autores de cada um desses três níveis, a saber: deus, o carpinteiro e o pintor. Nesse contexto argumentativo, deus é autor da única Ideia real de cama; o carpinteiro imita tal Ideia ao confeccionar camas particulares sensíveis; por fim, o pintor imita as camas feitas pelo marceneiro, ao representá-las em suas telas. Tanto o marceneiro quanto o pintor são “imitadores” (μιμηταί), e as coisas sensíveis também são imagens das Ideias (597a1-b1), como já procuramos demonstrar antes (ver seção § 14, logo acima, do nosso texto). Contudo, apenas o pintor (juntamente com outros artistas, como o tragediógrafo) é reprovado por Platão, nessa passagem da *República*, ao ser denominado de “imitador” (μιμητής) pelo nosso Filósofo, que o acusa de estar a ‘três pontos’ de distância da realidade, isto é, da Ideia, ao produzir puras imagens, que são apenas “aparentes” (φαινομένην, 596e11). Em síntese, em todo o primeiro movimento dramático e argumentativo do Livro X da *República* (que se estende, aproximadamente, até a altura de 608b), o interesse de Platão está focado em desqualificar os ‘artistas’ em geral, tais como pintores e poetas, chegando ao ponto de expulsá-los de sua cidade ideal, e não em afirmar que as Ideias sejam resultantes de ‘criação divina’. Apenas por algum motivo estético-literário, ao que parece, a saber, de busca de harmonização ou de proporcionalidade no argumento construído aqui, Platão julgou necessário afirmar, nessa passagem da *República*, que a Ideia de cama é de autoria de deus, da mesma forma que as camas sensíveis são obras do carpinteiro e as ‘imagens aparentes’ de cama são de autoria do pintor. Contudo, em nenhuma outra passagem dos seus diálogos Platão volta a afirmar que as Ideias sejam da autoria de deus.

particulares, então, necessariamente, uma nova unidade deverá ser postulada, como se estivesse ‘acima delas’ (i.e., em um nível ontológico superior), para explicá-las. Ou seja, dito de outro modo, a exigência de uma terceira Ideia de cama (conforme o exemplo utilizado nessa passagem da *República*), caso deus tivesse criado, inicialmente, duas Ideias de cama, simplesmente seria a necessária decorrência da aplicação do princípio teórico do ‘um sobre o múltiplo’, o qual estrutura fundamentalmente a teoria das Ideias, nos diálogos intermediários, em sua versão *standard*.

Evidentemente, a formalização do argumento, que parece apontar para o regresso infinito nas Ideias, nessa passagem da *República*, é distinta daquelas duas passagens do *Parmênides* (131e8-132b2; 132c12-133a7), que já analisamos acima, nas quais a regressão infinita nas Ideias aparece explicitamente formalizada; nesse sentido, no Livro X da *República*, a multiplicidade de Ideias unas similares, que expressam a mesma característica essencial, não deriva da equiparação inicial entre coisas sensíveis e Ideias (como ocorreu naquelas duas versões do argumento no *Parmênides*). Apesar disso, o argumento continua válido, por conter, potencialmente, ainda que de forma implícita, a possibilidade da regressão infinita nas Ideias. Tal possibilidade de regressão infinita se apóia na concepção de uma eventual multiplicidade de Ideias, isto é, caso deus tivesse criado duas ou mais Ideias de cama, e não apenas uma. Assim, o que realmente importa é a impossibilidade ontológica (que ao mesmo tempo é também lógica), identificada e enunciada por Platão nessa passagem da *República*, de postular uma multiplicidade de Ideias unas similares, que expressem a mesma característica, como unidades puras, pois, caso isso ocorra, o ‘mundo das Ideias’ será apenas uma reprodução do ‘mundo sensível’. Ou seja, se há uma multiplicidade de Ideias de cama (ainda que sejam apenas duas), tal como há uma multiplicidade de camas particulares sensíveis, então a aplicação do princípio teórico do ‘um sobre o múltiplo’ – da mesma forma que ocorrera em relação às camas sensíveis particulares – exigirá, novamente, agora diante da multiplicidade existente de Ideias de cama, uma nova Ideia de cama, configurando-se, assim, uma unidade (terceira Ideia de cama) sobre a multiplicidade (primeira e segunda Ideias de cama) também no âmbito do puro inteligível, e não apenas na relação do inteligível para com o sensível.

Naturalmente, podemos perguntar se essa formulação do argumento, na *República*, implica, necessariamente, em uma regressão infinita nas Ideias, já que Platão parece objetivar exatamente a sua proibição. Além disso, no contexto argumentativo do diálogo, Sócrates apenas afirma que, caso postulamos duas Ideias unas similares, que

expressem a mesma característica (como duas Ideias de cama), então necessariamente deveremos postular, também, uma única Ideia ‘acima delas’, que será a Ideia ‘realmente real’ (ὄντως οὐσης, 597d2), e que explicará a similaridade das duas anteriores, ou seja, o fato daquelas expressarem a mesma característica. Nesse sentido, Sócrates não menciona que, postuladas essas três primeiras Ideias, segundo a estrutura do ‘um sobre o múltiplo’, emergirá uma quarta Ideia, e assim *ad infinitum*. Ou seja, o texto da *República*, nessa passagem do diálogo, de fato, não enuncia explicitamente a necessária regressão infinita das Ideias, tal como ocorre na primeira parte do *Parmênides*.

Apesar disso, isto é, mesmo que Sócrates não tenha formalizado o argumento do regresso infinito, ele está implícito nessa passagem da *República*, e pode ser explicitado da seguinte forma: se o fato de postularmos duas Ideias unas similares, que expressam a mesma característica (como é o caso do exemplo das Ideias de cama na *República*), exige uma terceira Ideia, mesmo estando esta ‘acima daquelas’, segundo o ‘um sobre o múltiplo’, decorre, na sequência, que as três Ideias unas expressem a mesma característica e formem uma nova multiplicidade, para a qual, então, se exige uma quarta Ideia, e assim *ad infinitum*. Mais uma vez, portanto, fica evidenciado que a aplicação do princípio teórico do ‘um sobre o múltiplo’, que estrutura a teoria das Ideias nos diálogos intermediários, necessariamente leva ao regresso infinito nas Ideias. Portanto, a ‘proibição platônica’ exposta na *República*, que afirma que não podemos postular duas Ideias similares, sob pena de termos de postular uma terceira (e assim *ad infinitum*, segundo nossa análise do texto, acima), é totalmente ineficaz no combate ao argumento do regresso infinito objetado contra a teoria das Ideias²⁸⁴. De outro lado, é muito provável que Platão tenha mencionado

²⁸⁴ Maria J. Figueiredo considera tanto essa versão do argumento na *República* (597b5-d8), quanto aquela exposta no *Timeu* (31a1-b4), que proíbem a regressão infinita nas Ideias, como argumentos válidos contra a objeção do ‘terceiro homem’, conforme a designação aristotélica (*Metafísica*, A, 9, 990b17). Segundo a autora, esse argumento de Platão, que proíbe a regressão infinita nas Ideias, se estrutura como uma contra-prova por *reductio ad absurdum* contra tal objeção, na medida em que “[...] é apresentado, não como um argumento contra as Formas, mas como um argumento que visa proibir aquilo mesmo que o argumento aristotélico pretende provar, e que é uma realidade inconcebível no contexto da teoria: a multiplicação das Formas. De facto, diz Sócrates, se concebêssemos, e.g., uma segunda Forma de cama, teríamos que conceber uma terceira, que unificasse essas duas, e assim até ao infinito (R. 597c). Trata-se, portanto, de um argumento inverso do considerado por Aristóteles, no qual se prova, por redução ao absurdo, que as Formas são unas.” (FIGUEIREDO, *O ‘Peri Ideôn’ e a crítica aristotélica a Platão*, 1996, p. 82). Ou seja, Maria J. Figueiredo entende que a aplicação do argumento do regresso infinito (ou do ‘terceiro homem’) à teoria das Ideias conduz ao absurdo, desde os pressupostos da própria teoria, e que, portanto, sua aplicação é inválida. De nossa parte, discordamos de Maria J. Figueiredo, pois pensamos que a objeção do regresso infinito à teoria das Ideias é letal à mesma, e, como já dissemos antes, figura entre as mais graves objeções feitas a essa teoria platônica. Nesse sentido, a afirmação de Maria J. Figueiredo, segundo a qual o contra-argumento à objeção da regressão infinita, exposto na *República* e no *Timeu*, se estrutura na forma de uma prova por *reductio ad absurdum*, parece-nos insuficiente para salvar a teoria platônica das Ideias em relação ao poder destrutivo do argumento do ‘terceiro homem’, seja ele na versão aristotélica (cf.

o argumento do *regressus in infinitum* na *República*, ainda que de forma implícita e na tentativa de negá-lo, exatamente por conhecer o poder corrosivo do mesmo em relação à sua teoria das Ideias.

No que segue, veremos a última dificuldade objetada por Parmênides à teoria das Ideias na primeira parte do diálogo homônimo, dificuldade essa que resulta da separação (*χωρισμός*) radical entre Ideias (âmbito do inteligível) e coisas sensíveis (mundo sensível), o que temos chamado de ‘separação ou dualismo ontológico’; tal dificuldade se expressa como um problema ontológico-metafísico e como um problema epistemológico, respectivamente, a saber: primeiro, a impossibilidade de haver relação entre Ideias e coisas sensíveis; segundo, a impossibilidade de conhecermos as Ideias.

Refutações Sofísticas, XXII, 178b37-179a11) ou platônica (exposta no *Parmênides*). Ora, o fato do argumento do ‘terceiro homem’ reduzir a teoria das Ideias ao absurdo não a poupa da aplicação do argumento, e de suas consequências, mas, ao contrário, a invalida logicamente. Além de Maria J. Figueiredo, Cornford, concordando com Apelt, também considera que o argumento do ‘terceiro homem’ é uma falácia, pois, segundo ele, os diferentes níveis ontológicos estabelecidos na teoria das Ideias – a saber, de um lado a multiplicidade de coisas sensíveis particulares, de outro a Ideia una e universal – impedem o mecanismo da regressão infinita. Nesse sentido, de acordo com Cornford, o argumento exposto no Livro X da *República* aponta para o fato de que a regressão infinita só emergiria se postulássemos duas Ideias unas, o que realmente exigiria uma terceira Ideia, e assim *ad infinitum*. Do contrário, segundo Cornford, não é legítimo exigir uma terceira Ideia a partir da equiparação entre coisas sensíveis múltiplas e Ideia una, uma vez que elas não são equiparáveis. Vejamos o seu texto: “Este pasaje [Cornford refere-se, aqui, à *República*, 597c], tal como observa Apelt (*Beiträge*, 53) podría ser una refutación del Tercer Hombre. Si existieran dos Formas de la Cama, serían entidades del mismo orden y semejantes en todo; y podría haber razones para requerir una tercera Forma ‘cuyo carácter poseerían ambas’. Pero la Forma y las camas particulares no son entidades del mismo orden ni completamente semejantes. La Forma de la Cama no es una cama, y no es cierto que posea el carácter de la misma manera que lo tienen las camas particulares. Por el contrario, ella es el carácter, y no hay razón para duplicarlo.” (CORNFORD, *Platón y Parménides*, 1989, p. 151. Grifos do autor). Ora, de nossa parte, também discordamos de Cornford, pois julgamos já demonstrado, em nosso texto acima, que o argumento da regressão infinita objetado às Ideias não é uma falácia, nem uma leitura equivocada da teoria das Ideias de Platão, mas que, ao contrário disso, esse argumento encontra apoio nos próprios pressupostos teóricos de tal teoria, o que faz dele uma crítica interna. Nossa posição, portanto, está mais próxima da de Ross, que afirma: “Apelt y Cornford han sugerido que estos argumentos responden efectivamente los que atribuye a Parménides, pero que no lo consiguen. Señalar que, si hay dos Ideas de cama, tendría que haber una tercera, no ayuda a refutar el argumento de que, si hay una Idea de cama, relacionada con los particulares, como supone Platón, tendrá que haber una segunda.” (ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, 1997, p. 107-108). Talvez, seja razoável especularmos que Platão, ao escrever a *República*, pensasse poder responder à objeção do regresso infinito dessa forma que ele faz no Livro X do mesmo diálogo, isto é, simplesmente ‘proibindo’ a regressão infinita nas Ideias e afirmando sua necessária característica de unidade; ou, ainda, apresentando esse argumento na forma de uma prova por *reductio ad absurdum* contra a objeção da regressão infinita, como sugeriu Maria J. Figueiredo. Contudo, é igualmente razoável pensarmos que Platão, ao escrever o *Parmênides*, seu deus conta de como a objeção da regressão infinita é uma consequência inevitável dos pressupostos teóricos da própria teoria das Ideias, procedendo, assim, uma crítica interna ao reconhecer a validade lógica e ontológica desse argumento, na primeira parte desse diálogo (i.e., do *Parmênides*), que certamente é posterior à *República*.

§ 16 – Sexta objeção crítica – dualismo ontológico radical e a incognoscibilidade das Ideias

Como já afirmamos antes, os quatro princípios teóricos que estão na base da construção da teoria das Ideias, nos diálogos intermediários, são: (1) a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ (ἐν ἐπὶ πολλῶν), (2) a ‘homonímia’ (ὁμωνυμία) entre Ideia e coisas dela participantes, (3) a ‘separação ontológica’ (χωρισμός), ou ‘dualismo ontológico’ e (4) as relações de ‘participação’ (μέθεξις) entre Ideias e coisas sensíveis. Assim, o princípio do ‘um sobre o múltiplo’ foi objeto da primeira²⁸⁵, da terceira²⁸⁶ e da quinta²⁸⁷ objeções críticas de Parmênides. Já a ‘homonímia’ foi objeto, sobretudo, da primeira objeção. A hipótese da ‘participação’, por sua vez, foi objeto da segunda²⁸⁸, especialmente, e da quarta²⁸⁹ objeções. Agora, por fim, na sexta e última objeção (133b4-135b4) feita pelo velho filósofo eleata, o alvo de sua crítica é, indubitavelmente, o princípio de ‘separação ou dualismo ontológico’ (χωρισμός) entre as Ideias e as coisas sensíveis.

Parmênides argumenta, em síntese, que o princípio da ‘separação’ entre Ideias e coisas sensíveis gera a ‘maior’ (μέγιστον, 133b4) das dificuldades implicada na teoria exposta por Sócrates, a saber, o ‘dualismo ontológico radical’, que se expressa em consequências tanto epistemológicas quanto ontológicas. Sob o ponto de vista epistemológico, dado que as Ideias não estão entre nós, isto é, no mundo das coisas sensíveis, então elas também não são cognoscíveis para nós, homens. Já sob o ponto de vista ontológico, dado que as Ideias são separadas das coisas sensíveis, então as primeiras não podem ser causas das últimas; portanto, as relações entre Ideias só existem entre elas mesmas, ao passo que as relações entre coisas sensíveis só existem entre as próprias coisas, apesar dos princípios do ‘um sobre o múltiplo’, da ‘homonímia’ e da ‘participação’ mitigarem, em tese, o mencionado ‘dualismo ontológico’. Em outras palavras, o princípio

²⁸⁵ Primeira objeção crítica do *Parmênides* (130b1-e4): sobre a extensão das Ideias; ou seja, sobre que coisas, relativamente, há Ideias (cf. seção § 10 do nosso trabalho).

²⁸⁶ Terceira objeção crítica do *Parmênides* (131e8-132b2): primeira formulação do argumento do *regressus in infinitum* (cf. seção § 12 do nosso trabalho).

²⁸⁷ Quinta objeção crítica do *Parmênides* (132c12-133a7): segunda formulação do *regressus in infinitum* (cf. seção § 15 do nosso trabalho).

²⁸⁸ Segunda objeção crítica do *Parmênides* (130e4-131e7): as dificuldades relativas à participação (cf. seção § 11 do nosso trabalho).

²⁸⁹ Quarta objeção crítica do *Parmênides* (132b3-c11): consequências relativas à participação no caso das Ideias serem postuladas apenas como “pensamentos nas almas” (cf., especialmente, 132c9-11; cf. seções § 13 e § 14 do nosso trabalho).

da ‘separação ontológica’ entre Ideias e coisas sensíveis produz dois mundos – o ‘inteligível’ (νοούμενου) e o ‘sensível’ (αἰσθητού) – que não se relacionam entre si, e cuja relação não pode ser garantida por meio dos outros três princípios que constroem a teoria das Ideias (‘um sobre o múltiplo’ e, sobretudo, ‘homonímia’ e ‘participação’). Evidentemente, a consequência imediata dessa objeção crítica é a inviabilidade da teoria das Ideias como explicação para as coisas sensíveis, haja vista que as Ideias não podem ser causas das coisas, já que não há relação entre essas duas classes ontológicas, uma vez que estão completamente separadas. Em termos simples, a teoria platônica das Ideias, dado o ‘dualismo ontológico radical’, fracassa como *explicatio mundi*.

Vejamos, assim, a passagem textual, no *Parmênides*, que introduz a sexta objeção crítica à teoria das Ideias:

Estás vendo, então, Sócrates, disse ele, quão grande é a aporia, se alguém determinar as formas como sendo em si e por si.

Sim, certamente.

Pois fica sabendo, disse ele, que, por assim dizer, ainda não a tocas, tamanha é a aporia <que surge> se, sempre ao definir algo, puseres [*b*] cada um dos seres [*sc.* cada tipo de ser] como uma forma *uma*.

Como assim? disse ele.

Há muitas outras dificuldades, disse ele, mas a maior é a seguinte: se alguém dissesse que nem mesmo cabe serem elas, as formas, conhecidas, se forem tais como dizemos que devem ser, a este alguém que assim falasse – a menos que acontecesse ser o contestador, por um lado, de larga experiência e naturalmente bem dotado, e que, por outro lado, estivesse disposto a seguir aquele que, fazendo uso de argumentos muito numerosos e extensos, produzisse as provas –, não se poderia provar que se engana; mas, permaneceria não convencido aquele que afirmasse como necessário [*c*] serem elas incognoscíveis.

Como assim, Parmênides?, disse Sócrates.

Porque, Sócrates, creio que tu e qualquer outro que põe haver alguma essência mesma em si e por si de cada coisa concordaríeis antes de mais nada que nenhuma delas está entre nós.

Pois, nesse caso, como seria ela ainda em si e por si?, disse Sócrates.

É correto o que dizes, disse Parmênides.

Então, também dentre as formas, todas aquelas que são o que são na relação umas com as outras, é na relação delas mesmas umas com as outras que elas têm a sua essência, e não na relação com as [*d*] coisas entre nós, sejam estas postas como semelhanças ou como o que seja das formas, em participando das quais nós somos denominados <e reconhecidos> como sendo tal ou tal coisa. Quanto às coisas que são entre nós, estas, por sua vez, sendo homônimas daquelas, são, elas mesmas, na relação umas com as outras, e não na relação com as formas; e, por sua vez, são umas das outras e não daquelas [*sc.* das formas] todas as <coisas entre nós> que assim são chamadas. (133a8-d5. Grifos e acréscimos dos tradutores)²⁹⁰

²⁹⁰ Ὁρᾶς οὖν, φάναι, ὦ Σώκρατες, ὅση ἡ ἀπορία ἐάν τις ὡς εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ διορίζηται;

Καὶ μάλα.

Εὖ τοίνυν ἴσθι, φάναι, ὅτι ὡς ἔπος εἶπεν οὐδέπω ἄπτη αὐτῆς ὅση ἐστὶν ἡ ἀπορία, εἰ ἐν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων αἰεὶ τι ἀφοριζόμενος θήσεις.

Πῶς δῆ; εἶπεν.

Πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα, φάναι, μέγιστον δὲ τόδε. εἴ τις φαίη μὴδὲ προσήκειν αὐτὰ γινώσκεισθαι ὄντα τοιαῦτα οἷά φαμεν δεῖν εἶναι τὰ εἶδη, τῷ ταῦτα λέγοντι οὐκ ἂν ἔχοι τις ἐνδείξασθαι ὅτι ψεύδεται, εἰ μὴ

Essa passagem, no desenvolvimento do diálogo, sucede imediatamente àquela que expõe a quinta objeção crítica à teoria das Ideias, ou seja, a segunda formulação do argumento do *regressus in infinitum* (132c12-133a7). Parmênides, aqui (logo na primeira frase da passagem citada, 133a8-9), trata tanto o regresso infinito quanto o ‘dualismo ontológico radical’ (i.e., o objeto da sexta crítica), que ele apresentará na sequência da argumentação, como consequências colaterais da ‘separação’ (χωρισμός) das Ideias em relação às coisas sensíveis. A insistência de Parmênides no uso de uma determinada linguagem, já conhecida pelos leitores de Platão, especialmente nos diálogos intermediários, a qual faz referência à separação entre Ideias e coisas sensíveis, aponta para a centralidade (sob o ponto de vista da construção da teoria, por um lado) e, ao mesmo tempo, para a gravidade (sob o ponto de vista de uma avaliação crítica da mesma teoria, por outro lado) de tal separação ontológica entre Ideias e coisas sensíveis na ontologia platônica dos próprios diálogos intermediários.

Nesse sentido, Parmênides adverte Sócrates, logo no início da passagem citada acima (133a8-b2), sobre a aporia (ἡ ἀπορία) em que o jovem se encontra, cuja origem está na separação ontológica entre Ideias e coisas sensíveis. Parmênides é insistente em sua adversão para com o jovem: primeiro (133a8-9), ele adverte Sócrates de que sempre que alguém ‘separar’ (διορίζεται) as Ideias (εἶδη) como ‘existentes’ (ὄντα) ‘em si mesmas e por si mesmas’ (αὐτὰ καθ’ αὐτὰ), então, esse alguém se encontrará enredado em tal aporia. Em seguida (133a11-b2), Parmênides vai mais longe, ao descrever com precisão a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ que subjaz à separação ontológica entre Ideias e coisas sensíveis, e afirma que a separação de “[...] uma Ideia una para cada grupo de coisas existentes [...]”²⁹¹ é a causa de ‘tão grande aporia’, a qual, na sequência imediata do diálogo (133b4), ele considerará a ‘maior’ (μέγιστον) dentre todas aquelas que já foram expostas antes (i.e., ao longo de toda a primeira parte do *Parmênides*).

πολλῶν μὲν τύχοι ἔμπειρος ὢν ὁ ἀμφισβητῶν καὶ μὴ ἀφυής, ἐθέλοι δὲ πάνυ πολλὰ καὶ πόρρωθεν παραγματουμένου τοῦ ἐνδεικνυμένου ἔπεσθαι, ἀλλ’ ἀπίθανος εἶη ὁ ἄγνωστα ἀναγκάζων αὐτὰ εἶναι.

Πῆ δὴ, ὦ Παρμενίδη; φάναι τὸν Σωκράτη.

Ὅτι, ὦ Σώκρατες, οἶμαι ἂν καὶ σὲ καὶ ἄλλον, ὅστις αὐτὴν τινα καθ’ αὐτὴν ἐκάστου οὐσίαν τίθεται εἶναι, ὁμολογήσαι ἂν πρῶτον μὲν μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν.

Πῶς γὰρ ἂν αὐτὴ καθ’ αὐτὴν εἶη; φάναι τὸν Σωκράτη.

Καλῶς λέγεις, εἰπεῖν.

Οὐκοῦν καὶ ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἱ εἰσιν, αὐταὶ πρὸς αὐτάς τὴν οὐσίαν ἔχουσιν, ἀλλ’ οὐ πρὸς τὰ παρ’ ἡμῖν εἴτε ὁμοιώματα εἴτε ὅπῃ δὴ τις αὐτὰ τίθεται, ὢν ἡμεῖς μετέχοντες εἶναι ἕκαστα ἐπονομαζόμεθα· τὰ δὲ παρ’ ἡμῖν ταῦτα ὁμώνυμα ὄντα ἐκείνοις αὐτὰ αὐτὰ πρὸς αὐτὰ εἶναι ἀλλ’ οὐ πρὸς τὰ εἶδη, καὶ ἑαυτῶν ἀλλ’ οὐκ ἐκείνων ὅσα αὐτὸν ὀνομάζεται οὕτως. (*Parmênides*, 133a8-d5)

²⁹¹ [...] ἐν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων [...]. (*Parmênides*, 133b1)

Não restam dúvidas de que essa linguagem, empregada de forma tão incisiva por Parmênides, na descrição da separação das Ideias em relação às coisas sensíveis, é uma referência clara e direta à própria teoria das Ideias construída nos diálogos intermediários, em sua versão *standard*. Nesse sentido, Parmênides, no diálogo homônimo (133a11-b2), ataca o coração da própria teoria, ao afirmar que a separação ontológica – ou seja, a postulação da existência separada de “[...] uma Ideia uma para cada grupo de coisas existentes [...]”²⁹², sempre que se quiser ‘distinguir’ (ἀφορίζόμενος, 133b2) umas (Ideias) das outras (coisas sensíveis) – conduz à mais séria aporia (ou dificuldade) entre todas aquelas outras já apontadas no diálogo antes. De fato, Parmênides parece estar repetindo passagens específicas da *República*, por exemplo, para, então, criticá-las. A similaridade entre a linguagem empregada pelo velho eleata, no *Parmênides*, e aquela empregada por Sócrates, na *República*, fica evidente quando retomamos passagens dessa última, que tratam da distinção das coisas sensíveis, em grupos ou espécies, através da linguagem, e da postulação de Ideias unas relativas a esses mesmos grupos de coisas distinguidos. Revisemos, assim, com esse intuito (i.e., de comparação entre os dois diálogos), duas passagens da *República*, uma situada no Livro VI e outra no Livro X, respectivamente, da mesma obra:

Sócrates – Que há muitas coisas belas, e muitas coisas boas e outras da mesma espécie, que dizemos que existem e que distinguimos pela linguagem.

Gláucôn – Dissemos, sim.

S – E que existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulámos como múltiplas, e, inversamente, postulámos que a cada uma corresponde uma ideia, que é a única, e chamamos-lhe a sua essência. (507b2-7)²⁹³

Sócrates – [...] Efectivamente, estamos habituados a admitir uma certa ideia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que pomos o mesmo nome. [...]. (596a6-7)²⁹⁴

Essas duas passagens da *República*, que já analisamos antes em nosso trabalho²⁹⁵, descrevem com precisão a instituição do princípio de separação ontológica, expresso na forma do ‘um sobre o múltiplo’ (i.e., no estabelecimento de uma única Ideia universal para

²⁹² [...] ἐν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων [...]. (*Parmênides*, 133b1)

²⁹³ Σ- Πολλὰ καλὰ, ἦν δ’ ἐγώ, καὶ πολλὰ ἀγαθὰ καὶ ἕκαστα οὕτως εἶναι φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ.
Γ- Φαμέν γάρ.
Σ- Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ’ ἰδέαν μίαν ἕκαστου ὡς μιᾶς οὐσης τιθέντες, “ὃ ἔστιν” ἕκαστον προσαγορεύομεν.
(*República*, 507b2-7)

²⁹⁴ εἶδος γάρ πού τι ἐν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.
(*República*, 596a6-7)

²⁹⁵ Ver secções § 3 e § 7 do nosso presente trabalho.

cada grupo de coisas sensíveis particulares identificadas na linguagem, através da aplicação de um mesmo nome – a ‘homonímia’), que subjaz à construção da teoria das Ideias nos diálogos intermediários. Ora, observemos, nesse sentido, como a linguagem empregada por Parmênides, no diálogo homônimo, para descrever a separação ontológica entre Ideias e coisas sensíveis, repete as mesmas fórmulas dessas passagens supracitadas da *República*.

Em primeiro lugar, no *Parmênides* (133a8-9), o velho filósofo eleata reafirma a base da construção da teoria no ato de “[...] distinguir Ideias existentes em si e por si [...]”²⁹⁶, considerando ser essa a origem da aporia na qual o jovem Sócrates se encontra. Já na *República*, na primeira passagem citada acima (507b2-7), o então velho Sócrates afirma ‘distinguir pela linguagem’ (διορίζομεν τῷ λόγῳ) as coisas sensíveis, segundo suas relações com as Ideias, e que essas últimas existem ‘em si’ (αὐτά) mesmas – ou seja, há ‘muitas coisas belas’ (πολλὰ καλά) e ‘muitas coisas boas’ (πολλὰ ἀγαθὰ), de um lado, e, de outro, há o ‘belo em si’ (αὐτὸ καλόν) e o ‘bom em si’ (αὐτὸ ἀγαθόν). Chamamos atenção, aqui, para o uso do verbo διορίζω (distinguir, definir, determinar), tanto na *República* (507b3) quanto no *Parmênides* (133a9); tal verbo aponta para a distinção, por meio do uso da linguagem, tanto das coisas sensíveis, segundo seus gêneros e espécies, quanto das Ideias, que relativamente àquelas (i.e., às coisas) são postuladas. Ou seja, o uso do verbo διορίζω aponta para um importante traço da teoria das Ideias, tal como ela fora construída nos diálogos intermediários, em sua versão *standard*, a saber, a ‘homonímia’ (ὁμωνυμία), isto é, o compartilhamento do mesmo nome genérico entre Ideia e coisas sensíveis dela participantes, o que permite distinguir, no âmbito da própria linguagem, tanto a Ideia quanto as próprias coisas sensíveis a ela relativas. Há que se observar, ainda, o uso da expressão ‘em si’ (αὐτό) como uma característica da linguagem platônica que descreve o ‘dualismo ontológico’ na teoria das Ideias presente nos diálogos intermediários; essa mesma expressão também é abundantemente utilizada por Platão, ao descrever as Ideias, no *Fédon*²⁹⁷.

Em segundo lugar, o velho Parmênides, no diálogo homônimo, claramente retoma a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’, que subjaz ao dualismo ontológico da teoria das Ideias, utilizando-se de uma formulação que praticamente repete as passagens

²⁹⁶ [...] ἕαν τις ὡς εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ’ αὐτὰ διορίζεται [...]. (*Parmênides*, 133a8-9)

²⁹⁷ Ver, por exemplo, as seguintes passagens do *Fédon* (há outras além dessas): 65d3-66a8; 74a7-d6; 75c4-d5; 78c8-79a9; 100a9-e5.

supracitadas da *República*. Efetivamente, no *Parmênides* (133a11-b2), o velho filósofo eleata, dirigindo-se a Sócrates, em forma de admoestação, afirma: sempre que o jovem “[...] postular separadamente uma Ideia uma para cada grupo de coisas existentes [...]”²⁹⁸, se encontrará envolto numa aporia. Já no Livro VI da *República* (507b5-7), na passagem acima citada, Sócrates afirmara que, relativamente a todas as ‘coisas múltiplas’ (πολλά), consideradas segundo sua espécie, postula-se “[...] para cada uma delas [i.e., para cada espécie de coisas] uma única Ideia existente [...]”²⁹⁹. Similarmente, na passagem citada do Livro X do mesmo diálogo (596a6-7), a qual já referimos várias vezes nesse trabalho, Sócrates menciona ser seu método habitual admitir “[...] cada Ideia como uma [...]” (εἶδος ... ἐν ἑκάστον), relativamente à “[...] cada grupo de coisas particulares [...]” (περὶ ἕκαστα τὰ πολλά), acrescentando que ‘o mesmo nome’ (ταὐτὸν ὄνομα) é dado para a Ideia e para as coisas dela participantes – isso, evidentemente, aponta para o princípio da ‘homonímia’, que está intimamente associado ao princípio do ‘um sobre o múltiplo’.

Essas comparações entre as formulações da *República* e do *Parmênides*, no que diz respeito à linguagem que descreve o dualismo ontológico da teoria das Ideias, são suficientes, sob o ponto de vista de uma pura averiguação e análise da linguagem de ambos os textos mencionados, para demonstrar que Parmênides, no diálogo homônimo, indubitavelmente está criticando a teoria platônica das Ideias, em sua versão *standard*, desenvolvida nos diálogos intermediários. Portanto, o fato de o velho filósofo eleata retomar, agora, no *Parmênides*, a mesma linguagem empregada na construção da teoria das Ideias nos diálogos intermediários (cujos exemplos mais eloquentes, indubitavelmente, são a *República* e o *Fédon*), com o objetivo explícito de criticar essa mesma teoria, reforça nosso argumento de que as críticas apresentadas na primeira parte desse diálogo tardio (i.e., o *Parmênides*) são internas à filosofia platônica.

Mas não é apenas na linguagem, pela qual Platão construiu a teoria das Ideias nos diálogos intermediários, retomada pelo ‘personagem’ Parmênides (no diálogo de mesmo nome), que a crítica platônica se revela interna à própria teoria das Ideias. Da mesma forma que ocorrera nas cinco dificuldades anteriores, apontadas na primeira parte do *Parmênides*, agora, na sexta dificuldade (133b4-135b4), a maior de todas segundo o velho eleata (133b4), a crítica se mostra interna à filosofia platônica, também, e sobretudo, por retomar os princípios fundamentais que constroem a teoria das Ideias, especialmente no

²⁹⁸ [...] εἰ ἐν εἶδος ἑκάστον τῶν ὄντων ἀεί τι ἀφοριζόμενος θήσεις [...]. (*Parmênides*, 133b1-2)

²⁹⁹ [...] πάλιν αὖ κατ’ ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μῆς οὐσης τιθέντες [...]. (*República*, 507b6-7)

que diz respeito ao dualismo ontológico. Nesse sentido, entram em jogo, nessa última crítica de Parmênides, os quatro princípios teóricos fundamentais da teoria das Ideias que temos apontado em nosso trabalho, a saber: (1) o um sobre o múltiplo; (2) a homonímia; (3) a separação entre Ideias e coisas sensíveis; (4) a participação. Assim, ao analisarmos a linguagem empregada por Parmênides, em suas primeiras intervenções no contexto da sexta dificuldade (133a8-b2), já temos apontado como tal linguagem retoma explicitamente os princípios (1) do ‘um sobre o múltiplo’ e (3) da ‘separação ontológica’ entre Ideias e coisas sensíveis. Da mesma forma, na sequência do diálogo, no desenvolvimento da sexta crítica de Parmênides, veremos o velho eleata retomar explicitamente o princípio (2) da ‘homonímia’ e negar o princípio (4) da ‘participação’ entre Ideias e coisas sensíveis.

Voltemos a analisar o texto do *Parmênides*: retomemos a passagem do diálogo (133a8-d5), já citada acima, que introduz a sexta objeção crítica à teoria das Ideias; nela, o velho filósofo eleata adverte Sócrates de que, frente à mesma teoria, tal como ela fora construída nos diálogos intermediários (i.e., em sua versão *standard*) e se apresenta, então, pela boca do jovem, se alguém afirmar a impossibilidade de nós, homens, conhecermos as Ideias, o defensor da teoria, por sua vez, não terá como provar o contrário, permanecendo necessária a afirmação da incognoscibilidade das Ideias (133b4-c1). Tal se deve, unicamente, à separação ontológica das Ideias relativamente ao mundo das coisas sensíveis, no qual vivemos e ao qual acessamos pela percepção. Isso se confirma, na sequência imediata do texto do diálogo, na resposta de Parmênides à pergunta de Sócrates pela razão da necessária incognoscibilidade das Ideias, a saber: “[...] creio que tu e qualquer outro que põe haver alguma essência mesma em si e por si de cada coisa concordaríeis antes de mais nada que nenhuma delas está entre nós” (133c3-5. Grifos dos tradutores)³⁰⁰. Ao que Sócrates rebate: “Pois, nesse caso, como seria ela ainda em si e por si?” (133c6)³⁰¹.

Não restam dúvidas, novamente, também nessas passagens citadas, que a linguagem empregada por Platão, tanto pela boca de Parmênides, quanto pela de Sócrates, para descrever a separação ontológica das Ideias em relação às coisas sensíveis, retoma a mesma linguagem empregada na construção da teoria nos diálogos intermediários,

³⁰⁰ [...] οἶμαι ἂν καὶ σὲ καὶ ἄλλον, ὅστις αὐτὴν τινα καθ’ αὐτὴν ἐκάστου οὐσίαν τίθεται εἶναι, ὁμολογήσαι ἂν πρῶτον μὲν μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν. (*Parmênides*, 133c3-5)

³⁰¹ Πῶς γὰρ ἂν αὐτὴ καθ’ αὐτὴν εἴη; (*Parmênides*, 133c6)

especialmente na *República* e no *Fédon*, como já argumentamos acima. Nesse sentido, Parmênides reafirma o argumento central de Sócrates – que no fundo é o argumento platônico dos diálogos intermédios – sobre a teoria das Ideias, a saber: há uma Ideia ‘em si e por si’ (αὐτὴν ... καθ’ αὐτὴν), como ‘essência’ (οὐσίαν), para ‘cada grupo de coisas sensíveis’ (ἐκάστου). Na base dessa afirmação, evidentemente, há o princípio fundamental do ‘um sobre o múltiplo’. Na sequência, Parmênides continua reconstruindo o argumento central da teoria: ‘em primeiro lugar’ (πρῶτον), como um princípio determinante da teoria, ‘nenhuma dessas’ (μηδεμίαν αὐτῶν) Ideias ‘está entre nós’ (εἶναι ἐν ἡμῖν). Ora, trata-se, aqui, explicitamente, do princípio de ‘separação ontológica’ das Ideias relativamente ao mundo sensível no qual nos encontramos e percebemos pelos sentidos. A resposta de Sócrates, por sua vez, repete a mesma fórmula linguística empregada por Parmênides, a qual afirma a existência separada da Idéia, ‘em si e por si’ (αὐτὴ καθ’ αὐτὴν), em relação às coisas sensíveis dela participantes – essa fórmula, como já dissemos antes, é abundantemente empregada na *República* e no *Fédon*, sobretudo nesse último. Em síntese, a insistência de Platão na repetição dessas fórmulas linguísticas básicas da teoria das Ideias, desde sua construção nos diálogos intermediários, aponta para a crítica interna da sexta objeção exposta na primeira parte do *Parmênides*. Portanto, a rejeição platônica do dualismo ontológico, pelas aporias que ele envolve, não se deve a razões externas, mas internas.

Com relação às consequências do dualismo ontológico, além das dificuldades da ‘participação’, expostas, especialmente, na segunda objeção crítica (130e4-131e7), e do argumento do *regressus in infinitum*, já apontado nas objeções terceira (131e8-132b2) e quinta (132c12-133a7) de Parmênides, agora, na sequência da exposição da sexta objeção crítica pelo eleata (133c8-d5, passagem já citada acima), a maior das consequências é apresentada como uma radicalização da própria separação (χωρισμός) entre as Ideias e as coisas sensíveis, a saber: em primeiro lugar, as Ideias são o que são em relação e elas mesmas, e é na relação delas (i.e., umas com as outras) e para elas que possuem suas essências (133c8-9)³⁰². As Ideias, portanto, não possuem sua essência em relação às coisas entre nós, sejam essas (i.e., as coisas sensíveis) tidas como semelhanças (ὁμοιώματα) ou como o que quer que seja das Ideias, e ainda que as coisas e nós sejamos tidos como participantes (μετέχοντες) das Ideias e denominados (ἐπονομαζόμεθα) – i.e., cada grupo de

³⁰² [...] τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἱ εἰσιν, αὐταὶ πρὸς αὐτὰς τὴν οὐσίαν ἔχουσιν [...]. (*Parmênides*, 133c8-9)

coisas (ἕκαστα) – como se fosse em relação a elas (133c9-d2)³⁰³. Em síntese, se as Ideias realmente existem, não estão em função das coisas sensíveis, como causas explicativas ou essências dessas, já que a relação entre elas não pode ser provada (i.e., nem pela ‘participação’, nem pela ‘homonímia’). Em segundo lugar, as coisas sensíveis, existentes entre nós, mesmo sendo homônimas (ὁμώνυμα) das Ideias, são o que são em relação a si mesmas (i.e., às próprias coisas), e não em relação às Ideias; e assim, as coisas sensíveis são chamadas ou denominadas (ὀνομάζεται) umas em relação às outras, isto é, em virtude das relações que percebemos entre as próprias coisas, e não em relação às Ideias (133d2-5)³⁰⁴. Em resumo, as coisas sensíveis não são denominadas ou nomeadas em virtude de suas supostas relações de participação nas Ideias, mas tão somente em função das relações existentes entre as próprias coisas.

Portanto, a mais terrível objeção contra a teoria platônica das Ideias é a própria afirmação do dualismo ontológico radical, isto é, da total separação entre Ideias e coisas sensíveis. A afirmação do dualismo nesses termos está assentada na impossibilidade de se pensar a ‘participação’ (μέθεξις) entre Ideia e coisas sensíveis, tal como já foi apontado por Parmênides na segunda (130e4-131e7) e na quinta (132c12-133a7) objeções críticas, por ele expostas no diálogo. Efetivamente, na segunda objeção, Parmênides demonstrou a impossibilidade de se pensar a participação como presença (‘imanência’) da Ideia una e universal (ou de um caráter seu) na multiplicidade das coisas sensíveis particulares, que supostamente dela são participantes. Já na quinta objeção crítica, o eleata demonstrou a impossibilidade de se pensar a participação como ‘semelhança’ (ὁμοίωμα) entre a multiplicidade de coisas sensíveis particulares e a Ideia una, de caráter universal – e é exatamente esse modelo de participação, como ‘semelhança’ ou ‘cópia’ (μίμησις – cf. *República*, 596a5-597e10), que permitiria conceber a Ideia como una e separada das coisas sensíveis, ou seja, como ‘transcendente’. Revisemos, assim, com o único objetivo de encontrarmos o amparo crítico da sexta objeção, o conteúdo da crítica parmenídica (i.e., do personagem platônico ‘Parmênides’) em cada uma dessas objeções anteriores (segunda e quinta), acerca da participação.

Nesse sentido, a conclusão da segunda objeção é de que a Ideia não pode se fazer presente nas coisas sensíveis dela participantes, nem como parte e nem como todo, pois em

³⁰³ [...] ἀλλ’ οὐ πρὸς τὰ παρ’ ἡμῖν εἶτε ὁμοιώματα εἶτε ὅπῃ δὴ τις αὐτὰ τίθεται, ὧν ἡμεῖς μετέχοντες εἶναι ἕκαστα ἐπονομαζόμεθα. (*Parmênides*, 133c9-d2)

³⁰⁴ τὰ δὲ παρ’ ἡμῖν ταῦτα ὁμώνυμα ὄντα ἐκεῖνοις αὐτὰ αὐτὸ πρὸς αὐτὰ ἐστὶν ἀλλ’ οὐ πρὸς τὰ εἶδη, καὶ ἑαυτῶν ἀλλ’ οὐκ ἐκείνων ὅσα αὐτὸ ὀνομάζεται οὕτως. (*Parmênides*, 133d2-5)

ambos os casos a teoria encontra-se enredada em aporia, como segue o raciocínio na sequência de nossa exposição³⁰⁵. Em primeiro lugar, por um lado, caso a Ideia, em sua totalidade, sendo uma, faça-se presente nas coisas sensíveis múltiplas, então ela deixa de ser uma, bem como deixa de estar ‘separada’ (χωρισμός) das coisas. Por outro lado, se ela permanece uma, fazendo-se presente, ao mesmo tempo, na multiplicidade das coisas particulares, então temos de admitir que a Ideia está separada de si mesma, o que também implica em absurdo racional, além de uma flagrante contradição nos próprios termos, na medida em que se admite que a ‘Ideia uma seja múltipla’ (ou, dito de outro modo, que a pura unidade é multiplicidade). De qualquer modo, a Ideia uma não pode se fazer presente, pela participação, como uma totalidade (i.e., uma unidade em seu todo), na multiplicidade das coisas sensíveis particulares dela participantes (131a8-b2).

Em segundo lugar, a Ideia também não pode se fazer presente na multiplicidade das coisas sensíveis apenas como parte, pois isso também implica que ela deixe de ser unidade pura, na medida em que pode ser dividida em diversas partes, tornando-se múltipla (131b3-c11) – isto é, de múltiplos aspectos; ou seja, de resto, a Ideia reproduziria, nesse caso, a própria natureza múltipla das coisas sensíveis, a qual justamente se pretende explicar pela unidade das Ideias. Além disso, se as coisas sensíveis participam de parte da Ideia, então se geram absurdos, do ponto de vista da linguagem e da razão, como, por exemplo, uma coisa ser grande em virtude de sua participação em uma ‘parte pequena’ – isto é, que por ser ‘parte’ é ‘menor’ que o todo, logo é ‘pequena’ – da Ideia de grandeza, e outros exemplos similares que poderiam ser retomados (131c12-e2). Em síntese, a segunda objeção crítica de Parmênides, exposta no diálogo homônimo, demonstrou a impossibilidade de pensar a participação das coisas sensíveis particulares na Ideia universal, entendendo-se ‘participação’ como ‘presença’ da Ideia nas coisas dela participantes, seja no todo ou apenas em parte dela.

Já no contexto da quinta objeção, em uma passagem do *Parmênides* (132c12-d4) que precede a formulação da crítica propriamente dita do velho eleata, Sócrates sugere que as Ideias são ‘paradigmas na natureza’ (παραδείγματα ... ἐν τῇ φύσει), e que as coisas sensíveis múltiplas se ‘parecem’ (εἰκέναι) e ‘são semelhantes’ (εἶναι ὁμοιώματα) a elas; nesse caso, a ‘participação’ (μέθεξις) é definida como ‘semelhança’ (ὁμοίωμα), e a natureza

³⁰⁵ Ver a reconstrução e análise da segunda objeção crítica de Parmênides que fizemos na seção § 11 de nosso presente trabalho.

das coisas sensíveis é ser ‘imagem’ (εἰκασθέν) da Ideia da qual participam³⁰⁶. Essa é a versão *standard* da teoria das Ideias, como ela foi construída nos diálogos intermediários (cf. *República*, 596a5-597e10, por exemplo), por subentender, claramente, os quatro princípios fundamentais da teoria, a saber: (1) o um sobre o múltiplo, (2) a separação ontológica entre Ideias e coisas sensíveis, (3) a participação e a (4) homonímia (esse último, subentendido, aqui, no próprio conceito de participação como ‘semelhança’, já que Ideia e coisas sensíveis dela ‘semelhantes’ são identificadas pelo mesmo nome)³⁰⁷. Além disso, a sugestão de Sócrates, de que as Ideias sejam ‘paradigmas na natureza’, e que as coisas sensíveis ‘se assemelhem’ a elas, como ‘imagens’ delas, satisfaz a necessidade de pensar a Ideia una (i.e., como uma unidade) e ontologicamente separada das coisas sensíveis múltiplas, ao mesmo tempo em que, pela participação, se faz presente nelas, ainda que como ‘semelhança’ ou como ‘imagem refletida’; tal conceito de participação, de princípio, parece mitigar a separação entre a Ideia e as coisas sensíveis dela participantes – uma vez que estabelece uma relação entre ambas essas classes ontológicas – e evitar o dualismo ontológico radical. Em síntese, a proposição de Sócrates, nessa altura do *Parmênides* (132c12-d4), e que reflete a teoria em sua versão *standard* (tal como construída nos diálogos intermediários), é a que mais se aproxima de um conceito ‘transcendente’ de Ideia, em relação às próprias coisas sensíveis dela participantes, sem aniquilar a possibilidade da ‘participação’ – pelo menos assim parece num primeiro momento.

Contudo, na sequência do diálogo (132d5-133a7), o velho filósofo eleata demonstra que essa versão da teoria, reafirmada por Sócrates nessa altura do *Parmênides* (132c12-d4), e que representa, como dissemos acima, a versão *standard* da mesma (i.e., conforme os diálogos intermediários), conduz ao *regressus in infinitum* nas Ideias. Nesse caso, o ‘epicentro do furacão’ – isto é, do mecanismo de regressão infinita no surgimento de novas Ideias, que emergem como níveis sobrepostos de realidade, de forma inestancável e ‘inflacionária’³⁰⁸ – é o próprio conceito de ‘participação’, sugerido por Sócrates antes

³⁰⁶ τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὡς περ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εἰκέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα, καὶ ἡ μέθεξις αὐτῆ τοῖς ἄλλοις γίνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς. (*Parmênides*, 132d1-4)

³⁰⁷ Ver a análise que fizemos dessa passagem do *Parmênides* (132c12-d4) na secção § 14 de nosso trabalho.

³⁰⁸ A presença do *regressus in infinitum* nas Ideias, como já dissemos antes em nosso trabalho (ver secções § 12 e § 15, acima), torna a teoria platônica em questão uma ‘ontologia inflacionária’ – conforme a expressão cunhada pelo Prof. Dr. Eduardo Luft (exposta em suas aulas e nas discussões desenvolvidas no PPG em Filosofia, na PUCRS, durante os semestres letivos ocorridos entre 2007 e 2009). Ver, em especial: LUFT,

(132d1-4), a saber, como o ‘assemelhar-se’ (ἐοικέναι) das coisas sensíveis à Ideia, sendo as primeiras participantes da última. Dessa forma, pois, se a ‘relação de participação’ é definida como ‘semelhança’ (ὁμοίωμα) entre as coisas sensíveis e a Ideia, então as primeiras são ‘imagens’ (εἰκασθηναί) da segunda, que por sua vez é um ‘paradigma’ (παράδειγμα), ou seja, um ‘modelo separado’ (dito de outra forma, ‘transcendente’) a ser imitado, cujos reflexos (i.e., a imagem refletida) podemos descobrir – sempre por meio de um processo indutivo de raciocínio, cf. *Parmênides*, 132a1-5³⁰⁹ – nas coisas que percebemos sensivelmente.

Parmênides faz Sócrates perceber, no entanto, que há uma espécie de ‘via de mão dupla’ no conceito de ‘participação por semelhança’, a saber: se, por um lado, as coisas sensíveis múltiplas possuem um caráter único, descoberto na semelhança que elas guardam entre si, e tal caráter explica-se pelo fato de as mesmas coisas assemelharem-se à Ideia uma, por outro lado, a Ideia também possui o mesmo caráter e, por sua vez, ‘assemelha-se’ às coisas sensíveis dela participantes. Assim, por consequência dessa ‘via de mão dupla’, se as coisas sensíveis particulares formavam, num primeiro momento, uma multiplicidade de coisas semelhantes, o que exigia uma unidade (i.e., uma Ideia) acima delas (dada à necessária aplicação do ‘um sobre o múltiplo’, como exigência fundamental da teoria), que explicasse tal caráter único por elas expresso, agora, num segundo momento, coisas sensíveis e Ideia formam uma nova multiplicidade de entes semelhantes, que expressam o mesmo caráter, o que exige, como antes, uma nova unidade (i.e., uma nova Ideia, dada à aplicação necessária do ‘um sobre o múltiplo’); a repetição do raciocínio leva ao regresso *ad infinitum* no surgimento de novas unidades, ou seja, de novas Ideias.

Em síntese, as duas tentativas do jovem Sócrates, na primeira parte do *Parmênides*, de definir conceitualmente a ‘participação’ entre Ideia e coisas sensíveis, falharam diante do crivo crítico do velho eleata: a participação não pode ser conceituada nem como ‘presença’ da Ideia nas coisas dela participantes (primeira tentativa de definição, 130e4-131e7), nem como ‘semelhança’ das coisas sensíveis em relação à Ideia, da qual aquelas participam (segunda tentativa de definição, 132c12-133a7). Por consequência disso, como resultado dessa impossibilidade conceitual de se pensar a

E. Notas para uma ontologia relacional deflacionária ou na contramão da história: de Schelling a Platão. *Veritas*, Porto Alegre, v. 49, n. 4, p. 701-708, 2004.

³⁰⁹ Para análise dessa passagem do *Parmênides*, bem como para o esclarecimento do processo indutivo que nos permite elevar-nos da multiplicidade das coisas sensíveis para a unidade da Ideia, ver seção § 12 do nosso presente trabalho.

participação, o que também inviabiliza as Ideias como causa e explicação das coisas sensíveis, tem-se uma aporia que, levada à última consequência, envolve estruturalmente toda a teoria das Ideias, pondo-a em xeque, a saber: são as próprias Ideias que não podem ser pensadas nem como sendo ‘imanescentes’ e nem como sendo ‘transcendentes’ à multiplicidade das coisas sensíveis, já que, em ambos os casos, a necessária aplicação do princípio de participação entre Ideias e coisas sensíveis conduz a dificuldades aporéticas que implodem internamente a teoria (conforme a segunda e quinta objeções críticas feitas por Parmênides no diálogo). Portanto, a impossibilidade de conceituar a ‘participação’, como um princípio fundamental da teoria, tem por consequência a inviabilidade lógica (i.e., teórica) de outros dois princípios fundamentais da mesma teoria, a saber: o princípio da estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ e o próprio princípio da ‘separação ontológica’ entre Ideias e coisas sensíveis. A implosão desses dois princípios (i.e., do ‘um sobre o múltiplo’ e da ‘separação ontológica’) decorre, especialmente, do fato de que as Ideias não podem ser postuladas como ‘transcendentes’ (separadas) às coisas sensíveis, uma vez que já foi demonstrada a impossibilidade de se pensar um conceito eficaz de participação, capaz de mitigar a separação ontológica, ou seja, através da prova de uma relação efetiva entre Ideias e coisas sensíveis, e garantir, assim, a eficácia teórica e explicativa da própria teoria – como *explicatio mundi*. Portanto, em poucas palavras, o princípio da ‘participação’ é o ‘calcanhar de Aquiles’ da teoria platônica das Ideias; na impossibilidade de conceituar a participação e prová-la, levando-se isso às últimas consequências, toda a teoria está comprometida.

Pois bem, uma vez que o princípio (ou ‘hipótese’) da ‘participação’ não foi conceituado e nem provado, e diante da impossibilidade lógica e ontológica de se postular as próprias Ideias tanto como ‘imanescentes’ quanto como ‘transcendentes’ às coisas sensíveis (consequência direta das próprias aporias da participação, já verificadas no *Parmênides*), a manutenção dos princípios do ‘um sobre o múltiplo’ e da ‘separação ontológica’ é, por assim dizer, artificial e perniciosa à própria teoria. Pois, se não podemos provar uma relação efetiva de participação entre Ideia e coisas sensíveis, insistir na afirmação da ‘separação ontológica’ entre elas, na fórmula do ‘um sobre o múltiplo’ (i.e., na afirmação de uma Ideia para cada grupo de coisas sensíveis múltiplas, identificadas por uma característica e um nome comuns), nos conduz à pior das aporias (conforme a sexta objeção crítica de Parmênides no diálogo homônimo), a saber, que Ideias e coisas sensíveis

constituem dois mundos completamente separados, o que temos denominado, em nosso trabalho, de ‘dualismo ontológico radical’.

Assim, embora, por um lado, o princípio da ‘homonímia’ pareça não ter sido atingido pelas aporias relativas à participação (pelo menos não de forma direta, como ocorre com os princípios do ‘um sobre o múltiplo’ e da ‘separação ontológica’), por outro lado, ele não é suficiente para garantir as relações entre Ideias e coisas sensíveis, já que tal princípio serve apenas para postular Ideias, mas não serve como prova de uma relação efetiva de participação entre Ideias e coisas. Nesse sentido, Parmênides adverte Sócrates, no contexto da sexta objeção crítica à teoria das Ideias exposta no diálogo (133c8-d5): mesmo que nós, bem como todas as demais coisas sensíveis, sejamos ‘denominados’ (ἐπνομαζόμεθα, 133d2) segundo as Ideias (em conformidade com a aplicação do princípio da ‘homonímia’), essas últimas existem e têm suas essências apenas em relação a si mesmas; por outro lado, no que diz respeito às coisas sensíveis, mesmo sendo essas ‘homônimas’ (ὁμώνυμα, 133d3) das Ideias (i.e., conforme a aplicação do princípio da ‘homonímia’), também elas existem apenas em relação a si mesmas, e não em relação às Ideias. A consequência extrema da separação ontológica radical entre Ideias e coisas sensíveis, ainda segundo Parmênides, é que a linguagem que usamos para descrever as coisas sensíveis, em suas relações, se deve às próprias relações estabelecidas entre as coisas mesmas, e não devido à suposta relação de ‘participação’ delas nas Ideias. O contrário também será verdadeiro, ou seja, apesar do princípio da ‘homonímia’ nos possibilitar a postulação de Ideias, a linguagem que empregamos para descrevê-las se deve às relações que postulamos apenas entre elas (i.e., entre as Ideias mesmas), e não delas em relação às coisas sensíveis. O resultado final da aplicação do princípio da ‘homonímia’, portanto, na impossibilidade de conceituar e provar a ‘participação’ entre Ideias e coisas sensíveis, é o ‘dualismo ontológico radical’, ou seja, o estabelecimento de dois mundos que não se relacionam entre si.

Nesse sentido, os três argumentos citados a seguir, oferecidos por Parmênides no diálogo (133d7-134e8), são ilustrações do dualismo ontológico radical, ou seja, de como, por um lado, as relações estabelecidas entre Ideias só existem entre elas mesmas, e, por outro lado, as relações estabelecidas entre as coisas sensíveis também se dão apenas entre essas. Mais do que isso, os argumentos de Parmênides demonstram que a linguagem, aplicada na descrição de relações entre as coisas mesmas, de um lado, e de relações entre as Ideias mesmas, de outro lado, não estabelece e nem prova qualquer relação de

participação entre essas duas classes ontológicas separadas (i.e., entre Ideias e coisas sensíveis). Ao contrário disso, o uso da linguagem que descreve coisas sensíveis e Ideias, em suas relações mútuas e separadas (i.e., coisas se relacionam entre si, de um lado, e Ideias se relacionam entre si, de outro lado), aponta para uma total e irremediável separação entre as esferas do ‘sensível’ (αἰσθητόν) e do ‘inteligível’ (νοούμενον) – conforme a denominação empregada nos diálogos intermediários para descrever coisas sensíveis e Ideias, respectivamente – tanto sob o ponto de vista ontológico e metafísico, quanto epistemológico.

No primeiro argumento, abaixo, citado no diálogo na forma de um exemplo, Parmênides demonstra a completa e radical ‘separação ontológica’ entre coisas sensíveis e Ideias, mostrando que só existem relações entre as entidades de cada uma dessas classes ontológicas (i.e., de um lado, coisas sensíveis e suas relações mútuas; de outro lado, Ideias e suas relações mútuas), deslindáveis através da linguagem, mas que não existem relações entre essas duas classes, isto é, entre Ideias e coisas sensíveis. Vejamos o texto do diálogo:

Por exemplo, disse Parmênides, se algum de nós é senhor ou escravo de alguém, não é, certamente, daquele senhor mesmo, daquilo que realmente é senhor, que ele é escravo; nem é do escravo [*e*] mesmo, daquilo que realmente é escravo, que o senhor é senhor; mas, sendo homem, é de um homem que ele é ambas essas coisas. Por outro lado, a senhoria mesma é o que é da escravidão mesma e, do mesmo modo, a escravidão mesma é escravidão da senhoria mesma. As coisas entre nós não têm seu poder em relação àquelas, nem aquelas em relação a nós; mas, como digo, aquelas [*sc.* a senhoria mesma e a escravidão mesma] são uma da outra e uma com relação à outra, e a senhoria e a escravidão entre nós são, [*134a*] do mesmo modo, uma com relação à outra. Ou não compreendes o que digo?

Compreendo perfeitamente, disse Sócrates. (133d7-134a2. Grifos e acréscimos dos tradutores)³¹⁰

Os alvos da crítica de Parmênides, nesse exemplo supracitado, sem sombra de dúvidas, são os princípios da ‘participação’ e da ‘homonímia’. O argumento, embora velado, é simples: se há um homem que é ‘senhor’ (δεσπότης), tal não se deve por que ele, na condição de ser uma ‘coisa sensível particular de múltiplos aspectos’, participe do ‘Senhor em si’ (ὃ ἔστι δεσπότης), ou da ‘Ideia una de senhorio’, mas porque a ele outra ‘coisa sensível particular de múltiplos aspectos’ está relacionada, a saber, um outro homem, na condição de ‘escravo’ (δοῦλος). Esse último, por sua vez, não é escravo por

³¹⁰ Οἷον, φάναι τὸν Παρμενίδην, εἴ τις ἡμῶν τοῦ δεσπότης ἢ δοῦλός ἐστιν, οὐκ αὐτοῦ δεσπότης δῆπου, ὃ ἔστι δεσπότης, ἐκείνου δοῦλός ἐστιν, οὐδὲ αὐτοῦ δούλου, ὃ ἔστι δοῦλος, δεσπότης ὁ δεσπότης, ἀλλ’ ἄνθρωπος ὢν ἀνθρώπου ἀμφοτέρω ταῦτ’ ἐστίν· αὐτὴ δὲ δεσποτεία αὐτῆς δουλείας ἐστίν ὃ ἔστι, καὶ δουλεία ὡσαύτως αὐτῆ δουλεία αὐτῆς δεσποτείας, ἀλλ’ οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τὴν δύναμιν ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ’ ὃ λέγω, αὐτὰ αὐτῶν καὶ πρὸς αὐτὰ ἐκεῖνά τέ ἐστι, καὶ τὰ παρ’ ἡμῖν ὡσαύτως πρὸς αὐτά· ἢ οὐ μανθάνεις ὃ λέγω;

Πάνυ γ’, εἶπεῖν τὸν Σωκράτη, μανθάνω. (*Parmênides*, 133d7-134a2)

participar da ‘Ideia una de escravidão’ (ou, do ‘Escravo em si’ – ὁ ἔστι δοῦλος), mas por estar relacionado ao primeiro (i.e., o senhor), na condição material de escravo. Ambos, senhor e escravo, na condição de coisas sensíveis particulares de múltiplos aspectos, relacionam-se entre si materialmente, e apenas devido a essa relação estabelecida entre si que eles recebem, individualmente, essas características e essas denominações (i.e., um de ‘senhor’, outro de ‘escravo’). Em síntese, o exemplo de Parmênides ilustra o argumento que visa sustentar a objeção do ‘dualismo ontológico radical’, cuja base da crítica é a demonstração de que as coisas sensíveis recebem suas características e denominações não em virtude da ‘participação’ ou da ‘homonímia’ com as Ideias, mas simplesmente em virtude das relações materiais (sensíveis) estabelecidas entre as próprias coisas.

Por outro lado, se há Ideias, postuladas através da ‘homonímia’, e se elas não têm qualquer relação com as coisas sensíveis, então elas só podem representar relações entre si mesmas. No caso do exemplo citado acima (*Parmênides*, 133d7-134a2), o ‘Senhor em si’ (ὁ ἔστι δεσπότης), na condição de uma unidade pura (i.e., uma Ideia una), não está relacionado à multiplicidade de senhores sensíveis particulares; da mesma forma, o ‘Escravo em si’ (ὁ ἔστι δοῦλος), também na condição de uma unidade pura, não está relacionado à multiplicidade de escravos sensíveis particulares. ‘Senhor em si’ e ‘Escravo em si’ estão relacionados apenas entre eles mesmos, da mesma forma que um senhor qualquer, sensível e particular, está relacionado apenas a seus próprios escravos, também sensíveis e particulares. Ou seja, conseqüentemente, se não há prova da relação (de ‘participação’) entre a Ideia una e a multiplicidade de coisas sensíveis particulares, então, o princípio fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ também é posto em xeque, como já afirmamos antes, permanecendo um dualismo ontológico radical entre ‘unidade inteligível’ e ‘multiplicidade sensível’.

Portanto, se não podemos provar as relações de ‘participação’ entre coisas sensíveis e Ideias, e se continuamos afirmando a existência das Ideias, devido à aplicação do princípio da ‘homonímia’ e da necessidade de buscarmos uma unidade que explique a multiplicidade expressa nas coisas sensíveis (i.e., uma unidade para cada tipo de coisas ou características identificadas em um nome genérico), então temos de admitir que as Ideias só se relacionam entre elas mesmas, da mesma forma que, de outro lado, as coisas sensíveis só se relacionam entre si mesmas. Dessa forma, sob um ponto de vista puramente ontológico, o resultado do fracasso do jovem Sócrates – que, indiscutivelmente, no *Parmênides*, representa o próprio Platão dos diálogos intermediários – em conceituar e

provar o princípio da ‘participação’ se traduz em três consequências devastadoras, relativamente, aos outros três princípios que estão na base da teoria platônica das Ideias, a saber:

- (a) a impossibilidade de provar a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’, já que não se pode provar a relação entre a Ideia una e a multiplicidade de coisas sensíveis particulares que supostamente participam dela.
- (b) o enredamento do princípio da ‘homonímia’ em um paradoxo: ele continua servindo para postular Ideias, mas não pode servir de prova nem da existência delas e nem das relações das mesmas com as coisas sensíveis.
- (c) como resultado imediato das duas consequências anteriores, o princípio da ‘separação ontológica’ (χωρισμός) entre Ideias e coisas sensíveis se radicaliza: Ideias e coisas sensíveis, apesar da ‘homonímia’, são duas classes ontológicas que não se relacionam. Prevalece o que temos denominado de ‘dualismo ontológico radical’ (conforme a sexta objeção crítica de Parmênides).

O segundo argumento de Parmênides, na sequência do diálogo (134a3-c3), aponta para as consequências epistemológicas resultantes, em última análise, do dualismo ontológico radical, a saber: uma vez que as Ideias estão completamente separadas de nós, não podemos ter ‘ciência’ (ἐπιστήμη)³¹¹ delas, nem ‘conhecê-las’ (γιννώσκω); só podemos ‘conhecer’ as coisas sensíveis que estão entre nós mesmos, e apenas dessas ter ‘ciência’³¹². Vejamos o próprio texto do *Parmênides*:

³¹¹ A tradução de ἐπιστήμη por ‘ciência’ é controversa; também poderíamos traduzir o mesmo termo por ‘conhecimento verdadeiro’, em oposição à simples ‘opinião’ (δόξα) – conforme estabelecido, por Platão, na imagem da ‘linha dividida’ da *República* (Livro VI, 509d6-511e4; Livro VII, 533e7-534a8). Assim, no contexto dessa passagem do *Parmênides* (134a3-c3), empregaremos, indistintamente, ‘ciência’ ou ‘conhecimento’ para traduzir ἐπιστήμη, sempre no sentido de ‘conhecimento verdadeiro’ (i.e., conhecimento ‘seguro’, ‘certo’), tal como já traduzimos ἐπιστήμη no contexto epistemológico dos Livros VI e VII da *República*.

³¹² Embora Platão retome, aqui, no *Parmênides* (134a3-c3), os conceitos de ‘ciência’ ou ‘conhecimento seguro’ (ἐπιστήμη) e de ‘conhecimento’ (γνώσις), o que lembra passagens centrais dos Livros V, VI e VII da *República* (respectivamente: 476d5-480a13; 508d4-9 e 509d1-511e5; 533c7-534d1), as quais já analisamos na primeira parte do nosso trabalho (cf. seções § 3, § 4, § 5 e § 6), nosso Filósofo não se preocupa em repetir fielmente, nesse diálogo tardio (*Parmênides*) a ‘malha conceitual’ daquele diálogo intermediário (*República*). Assim, ao contrário da *República*, onde Platão afirma que das coisas sensíveis só podemos ter ‘opinião’ (δόξα), aqui (i.e., no *Parmênides*) ele afirma que podemos ‘conhecer’ (γιννώσκω) as mesmas e delas ter ‘ciência’ (ἐπιστήμη). Ou seja, a oposição entre δόξα (opinião) e ἐπιστήμη (conhecimento), claramente estabelecida, sobretudo, na imagem da ‘linha dividida’ (509d1-511e5; 533c7-534d1), não é retomada nessa passagem do *Parmênides*. A razão dessa omissão, aqui no *Parmênides*, não significa o abandono, por Platão, da distinção epistemológica entre a ‘simples opinião’ (δόξα) e o ‘conhecimento’ (ἐπιστήμη, γνώσις), já que tal distinção, como uma intuição filosófica básica no âmbito da epistemologia platônica, continua presente em diálogos posteriores, como *Teeteto*, *Sofista* e *Filebo*, apenas para citar alguns exemplos, ainda que não seja exatamente nos mesmos moldes que foram estabelecidos na *República*. Nesse sentido, o principal motivo dessa aparente omissão (i.e., da distinção conceitual entre ‘opinião’ e ‘conhecimento’), nessa passagem do *Parmênides*, é o simples fato de que Platão quer apenas assinalar, aqui, as consequências epistemológicas do dualismo ontológico radical, a saber, a impossibilidade de conhecermos as Ideias e delas termos ‘ciência’; nesse sentido, o argumento parece funcionar melhor, para o objetivo platônico (i.e., de assinalar as consequências da separação radical entre coisas e Ideias, também, no âmbito da epistemologia), afirmando-se que só podemos ‘conhecer’ e ter

Então, disse ele, também a ciência mesma, aquilo que realmente é ciência, é daquela verdade mesma, daquilo que realmente é verdade, que ela seria ciência, não é?

Perfeitamente.

Mas, por sua vez, cada uma das ciências, que realmente é, seria ciência da cada um dos seres, que realmente é. Ou não?

Sim.

[b] Mas a ciência entre nós não seria ciência da verdade entre nós e, por sua vez, cada ciência entre nós não resultaria ser ciência de cada um dos seres entre nós?

Necessariamente.

Entretanto, as formas mesmas, como concordas, nem as temos nem podem estar entre nós.

Com efeito, não.

Mas, é pela forma mesma da ciência que é conhecido, penso, cada gênero mesmo, que realmente é?

Sim.

O qual justamente, nós, não temos.

Com efeito, não.

Logo, por nós, pelo menos, nenhuma das formas é conhecida, já que não participamos da ciência mesma.

Parece que não.

[c] Logo, é-nos incognoscível tanto o belo mesmo, o que realmente é, como o bem e todas as coisas que concebemos como sendo idéias mesmas.

É de temer que sim. (134a3-c3. Grifos dos tradutores)³¹³

Também esse segundo argumento está fundado no mesmo pressuposto do primeiro (133d7-134a2), visto acima, a saber, que as Ideias, de um lado, só se relacionam entre si mesmas, ao passo que as coisas sensíveis, de outro lado, só se relacionam entre elas mesmas. Ou seja, o pressuposto que expressa, em última instância, o ‘dualismo ontológico radical’, agora, é aplicado, em suas consequências, ao conhecimento tanto das Ideias como das coisas sensíveis. Importa assinalar, aqui, que o raciocínio epistemológico,

‘ciência’ das coisas sensíveis, do que se afirmasse que de tais coisas só temos ‘opinião’. Além disso, a essas razões já apontadas, para a mencionada omissão no *Parmênides* (i.e., da distinção entre ‘opinião’ e ‘conhecimento’), some-se a já conhecida ausência de rigor, por Platão, com o uso de termos e conceitos.

³¹³ Οὐκοῦν καὶ ἐπιστήμη, φάναι, αὐτὴ μὲν ὃ ἔστι ἐπιστήμη τῆς ὃ ἔστιν ἀλήθεια αὐτῆς ἂν ἐκείνης εἴη ἐπιστήμη;
 Πάνυ γε.
 Ἐκάστη δὲ αὐ τῶν ἐπιστημῶν, ἢ ἔστιν, ἐκάστου τῶν ὄντων, ὃ ἔστιν, εἴη ἂν ἐπιστήμη· ἢ οὐ;
 Ναί.
 Ἢ δὲ παρ’ ἡμῖν ἐπιστήμη οὐ τῆς παρ’ ἡμῖν ἂν ἀληθείας εἴη, καὶ αὐ ἐκάστη ἢ παρ’ ἡμῖν ἐπιστήμη τῶν παρ’ ἡμῖν ὄντων ἐκάστου ἂν ἐπιστήμη συμβαίνοι εἶναι;
 Ἀνάγκη.
 Ἄλλὰ μὴν αὐτὰ γε τὰ εἶδη, ὡς ὁμολογεῖς, οὔτε ἔχομεν οὔτε παρ’ ἡμῖν οἷόν τε εἶναι.
 Οὐ γὰρ οὔν.
 Γινώσκεται δὲ γέ που ὑπ’ αὐτοῦ τοῦ εἶδους τοῦ τῆς ἐπιστήμης αὐτὰ τὰ γένη ἃ ἔστιν ἕκαστα;
 Ναί.
 Ὅ γε ἡμεῖς οὐκ ἔχομεν.
 Οὐ γάρ.
 Οὐκ ἄρα ὑπό γε ἡμῶν γινώσκεται τῶν εἰδῶν οὐδέν, ἐπειδὴ αὐτῆς ἐπιστήμης οὐ μετέχομεν.
 Οὐκ ἔοικει.
 Ἄγνωστον ἄρα ἡμῖν καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ ἔστι καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ πάντα ἃ δὴ ὡς ἰδέας αὐτὰς οὔσας ὑπολαμβάνομεν.
 Κινδυνεύει. (*Parmênides*, 134a3-c3)

expresso nesse segundo argumento (134a3-c3), está fundado no raciocínio ontológico, expresso naquele primeiro argumento (133d7-134a2), exposto acima.

Nesse sentido, Parmênides começa argumentando (134a3-4) que, de um lado, ‘a Ciência mesma’, ou seja, ‘aquilo que realmente é Ciência’ (ὁ ἔστι ἐπιστήμη), o é em relação à ‘Verdade mesma’, ou ‘aquilo que realmente é Verdade’ (ὁ ἔστιν ἀλήθεια). Em seguida (134a6-7), ele identifica essa ‘Verdade que realmente é’ com ‘cada um dos seres, que realmente é’ (ἐκάστου τῶν ὄτων, ὁ ἔστιν), ou seja, as Ideias. Portanto, se há uma ‘Ciência mesma’, essa é uma Ideia relacionada a outras Ideias, da mesma forma que antes o argumento estabeleceu que se há um ‘Senhor mesmo’, ou um ‘Escravo mesmo’, tratam-se de Ideias relacionadas a outras Ideias. Por outro lado, na sequência imediata do diálogo (134a9-b1), Parmênides argumenta que a ‘ciência entre nós’ (παρ’ ἡμῖν ἐπιστήμη) é relativa à ‘verdade entre nós’ (παρ’ ἡμῖν ἂν ἀληθείας), ou seja, de ‘cada um dos seres entre nós’ (τῶν παρ’ ἡμῖν ὄτων ἐκάστου), da mesma forma que se há um ‘escravo particular’, o é de um ‘senhor particular’; ou seja, as coisas sensíveis particulares, dentre as quais estamos nós, homens, só estabelecem relações entre elas mesmas, e não com as Ideias.

Dessa forma, nas entrelinhas do texto do segundo argumento, pressupõe-se que nós, homens, na condição de ‘particulares sensíveis’, existentes entre outras coisas sensíveis, expressamos características, e entre essas está a de sermos ‘cognoscentes’, da mesma forma que podemos ser ‘belos’, ‘justos’ ou ‘escravos’. Ou seja, ser ‘cognoscente’ (ter conhecimento) é uma característica que se expressa em nós como qualquer característica moral ou estética (i.e., ser ‘bom’ ou ser ‘belo’), por exemplo. Sendo essas características (cognoscente, belo, justo e escravo) expressas por coisas sensíveis particulares (i.e., por homens particulares), então, de acordo com a versão *standard* da teoria das Ideias expressa nos diálogos intermediários, se esperaria que tais características fossem explicadas em função da ‘participação’ nas suas respectivas Ideias, como segue: se somos ‘cognoscentes’, é porque participamos do ‘Conhecimento em si mesmo’ (i.e., da Ideia de conhecimento); se ‘belos’, do ‘Belo em si’; se ‘justos’, do ‘Justo em si’; se ‘escravos’, da ‘Escravidão em si’. Contudo, devido à impossibilidade de se provar o princípio da ‘participação’, o argumento anterior estabeleceu que, se somos ‘escravos’, na condição sensível de ser um particular entre outros particulares (i.e., coisas sensíveis), então, o somos em relação às coisas sensíveis, e não em relação às Ideias: logo, somos ‘escravos sensíveis particulares’ em relação material a um ‘senhor sensível particular’, e não devido à participação na Ideia de ‘Escravidão em si mesma’. Consequentemente, por

força do mesmo raciocínio, se somos ‘cognoscentes’ (se temos conhecimento), não o somos em virtude da relação de ‘participação’ na Ideia de ‘Conhecimento em si’, mas na relação material de conhecimento que estabelecemos com as coisas sensíveis que nos cercam – ou seja, se conhecemos algo (i.e., se estabelecemos relação de conhecimento com algo), então esse ‘algo’ só pode ser a própria multiplicidade de coisas sensíveis particulares que nos cercam.

Em síntese, estabelecem-se, nessas primeiras linhas do segundo argumento (134a3-b2), já analisadas acima, as seguintes conclusões:

- (a) de um lado, as Ideias só se relacionam entre si mesmas e, de outro, as coisas sensíveis só estabelecem relações entre elas mesmas;
- (b) portanto, se há uma ‘Ciência em si mesma’ (Ideia de ciência), essa é relativa à verdade (i.e., à realidade) dos ‘Seres em si mesmos’, ou seja, das Ideias;
- (c) a ciência e o conhecimento que há entre nós é relativo às coisas existentes entre nós, ou seja, às coisas sensíveis;
- (d) se somos cognoscentes (i.e., se expressamos a característica de ser cognoscentes, ou, então, simplesmente, se podemos conhecer algo), tal não se deve em virtude da relação de ‘participação’ entre nós, na condição de ‘particulares sensíveis’, e a Ideia universal de ‘Conhecimento em si’ (i.e., da Ciência em si mesma), mas pelo fato de estabelecermos relações materiais de conhecimento com as coisas sensíveis que nos rodeiam.

Portanto, a consequência de todas essas conclusões – isto é, a separação ontológica radical entre Ideias e coisas sensíveis e, por decorrência, que a ‘Ciência mesma’ (Ideia de ciência) só se relaciona às Ideias, ao passo que nosso conhecimento só diz respeito às coisas sensíveis, e não está relacionado de nenhuma forma à ‘Ciência mesma’ – é a impossibilidade de conhecermos qualquer Ideia. Nesse sentido, ao final do argumento (134b3-12), Parmênides afirma que, haja vista a ausência de Ideias entre nós, a ‘Ciência mesma’ (Ideia de ciência), à qual se deve o conhecimento das Ideias, não pode nos possibilitar conhecer qualquer uma das demais Ideias. Assim, conclui Parmênides: “Logo, por nós, pelo menos, nenhuma das formas é conhecida, já que não participamos da ciência mesma” (134b11-12. Grifos dos tradutores)³¹⁴.

Ou seja, como já afirmamos antes, a impossibilidade de conhecermos as Ideias, indubitavelmente, é uma consequência direta do ‘dualismo ontológico radical’, isto é, da radicalização do princípio de ‘separação’ (χωρισμός) entre Ideias e coisas sensíveis, bem

³¹⁴ Οὐκ ἄρα ὑπὸ γε ἡμῶν γινώσκειται τῶν εἰδῶν οὐδέν, ἐπειδὴ αὐτῆς ἐπιστήμης οὐ μετέχομεν. (Parmênides, 134b11-12)

como da impossibilidade de se provar o princípio da ‘participação’ (μέθεξις) entre essas duas classes ontológicas separadas (i.e., Ideias e coisas sensíveis). Dessa forma, ao encerrar o argumento, Parmênides reforça suas conclusões epistemológicas negativas no que diz respeito ao conhecimento das Ideias: “Logo, é-nos incognoscível tanto o belo mesmo, o que realmente é, como o bem e todas as coisas que *concebemos* [ὑπολαμβάνομεν – i.e., ‘postulamos’] como sendo idéias mesmas” (134b14-c2. Grifos e acréscimos nossos)³¹⁵.

A essa altura da análise da argumentação platônica, no contexto da sexta dificuldade objetada à teoria das Ideias por Parmênides no diálogo homônimo, haja vista as consequências epistemológicas que são resultantes do ‘dualismo ontológico radical’, ou seja, a incognoscibilidade das próprias Ideias, cabe-nos levantar uma questão (ainda que o interesse central de nossa tese não esteja nas questões epistemológicas, mas nas questões ontológicas), a saber: de que forma o argumento que objeta a incognoscibilidade das Ideias, na sexta objeção da primeira parte do *Parmênides* (134a3-c3), afeta, ou pode comprometer, as descrições conceituais epistemológicas dos diálogos intermediários, especialmente os conceitos de ‘reminiscência’ (ἀνάμνησις), no *Fédon*, e de ‘ciência’ ou ‘conhecimento seguro’ (ἐπιστήμη), nos Livros VI e VII da *República*? Ou seja, dito de outra forma, tais descrições conceituais epistemológicas, especialmente no que diz respeito à cognoscibilidade das Ideias, no *Fédon* (através do conceito de ‘reminiscência’) e na *República* (através do conceito de ‘conhecimento seguro’), estão comprometidas face à consequência epistemológica do dualismo ontológico radical expresso no *Parmênides*, que afirma a incognoscibilidade das Ideias?

Sem nos aprofundarmos, suficientemente, agora, nessas questões epistemológicas (devido ao fato de não ser a epistemologia platônica o foco do nosso trabalho), nossa resposta às perguntas delineadas acima é afirmativa. Ou seja, parece-nos que Platão está, também no que diz respeito às consequências epistemológicas do ‘dualismo ontológico radical’, ao apontar a incognoscibilidade das Ideias no *Parmênides*, criticando a sua própria filosofia desenvolvida nos diálogos intermediários. Nesse sentido, o resultado epistemológico de sua crítica à teoria das Ideias, conforme a sexta objeção do *Parmênides* (134a3-c3), a saber, a impossibilidade de nós, homens (na condição de particulares sensíveis), conhecer as Ideias unas e separadas, põe em ‘xeque’ aqueles conceitos

³¹⁵ Ἄγνωστον ἄρα ἡμῖν καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ ἔστι καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ πάντα ἃ δὴ ὡς ἰδέας αὐτὰς οὕσας ὑπολαμβάνομεν. (*Parmênides*, 134b14-c2)

epistemológicos que pretendiam dar conta de uma descrição do conhecimento das Ideias nos diálogos intermediários, especialmente os conceitos de ‘reminiscência’ (ἀνάμνησις) no *Fédon* e de ‘conhecimento’ (ἐπιστήμη) na *República*.

A base da crítica platônica à teoria das Ideias, em toda a sexta objeção do *Parmênides* (133b4-135b4), como procuramos demonstrar acima, é a impossibilidade de provar o princípio da relação de ‘participação’ (μέθεξις) entre coisas sensíveis e Ideias, o que leva à radicalização do princípio de ‘separação’ (χωρισμός) ontológica entre essas duas classes (i.e., Ideias e coisas sensíveis). Ora, também a crítica epistemológica, formalizada na incognoscibilidade das Ideias, resultante do ‘dualismo ontológico radical’, se assenta na impossibilidade de prova do princípio de ‘participação’ das coisas sensíveis nas Ideias. O argumento pode ser explicitado da seguinte forma: se não podemos provar as relações de participação entre Ideias e coisas sensíveis, e, portanto, temos de admitir que as denominações dadas às coisas sensíveis (na linguagem) refletem apenas as relações estabelecidas entre elas mesmas, e não supostas relações estabelecidas com Ideias unas e separadas (e isso contraria o princípio da ‘homonímia’ entre coisas sensíveis e Ideias – conforme o primeiro argumento da sexta objeção do *Parmênides*, 133d7-134a2), então, temos de arcar com a consequência epistemológica desse raciocínio, a saber, que os caracteres genéricos que percebemos nas coisas sensíveis não estão necessariamente relacionados às Ideias, das quais as primeiras, supostamente, seriam participantes, e, portanto, tal percepção não garante a ‘reminiscência’ das Ideias (conforme o argumento epistemológico do *Fédon* e do *Fedro*), mas apenas a percepção de caracteres genéricos materialmente expressos pelas coisas sensíveis. Consequentemente, nós não podemos ter ‘conhecimento seguro’ (ἐπιστήμη) das Ideias, conforme estabelece a escala de conhecimento (epistemologia), relativa aos diferentes graus de realidade (ontologia), na imagem da ‘linha dividida’, exposta no Livro VI da *República* (509d1-511e5), mas, tão somente, podemos ter conhecimento das coisas sensíveis, que no contexto da argumentação epistemológica daquele diálogo intermediário (i.e., a *República*) é descrito como ‘simples opinião’ (δόξα), resultante da ‘crença’ (πίστις) que nós depositamos nas percepções que temos das próprias coisas sensíveis³¹⁶.

³¹⁶ Estamos cientes de que nossa argumentação, aqui, que compara a consequência epistemológica negativa, alcançada na sexta objeção do *Parmênides*, no que diz respeito à possibilidade de conhecermos as Ideias, com a epistemologia exposta no *Fédon* e na *República*, é insuficiente. Contudo, o tema é vasto e exige muito mais espaço e dedicação do que podemos dispor nesse trabalho; na verdade, segundo pensamos, as consequências epistemológicas da sexta objeção apresentada no *Parmênides*, na fórmula da incognoscibilidade das Ideias, para a epistemologia dos diálogos intermediários, constitui-se em um

Em síntese, portanto, para o conhecimento das coisas sensíveis, por um lado, na impossibilidade de prova das relações de ‘participação’ entre Ideias e coisas, não concorrem Ideias; da mesma forma, de outro lado, para um suposto ‘conhecimento’ (ἐπιστήμη) das Ideias, a percepção das coisas sensíveis é absolutamente ineficaz. Tal se deve à total separação entre Ideias e coisas sensíveis. Ou seja, a impossibilidade de provar o princípio de ‘participação’, que estabelece o ‘dualismo ontológico radical’, tem por consequência epistemológica a redução do nosso conhecimento à esfera das coisas sensíveis. As Ideias, por sua vez, não podem ser provadas (ontologicamente, como já argumentamos acima) e nem conhecidas (epistemologicamente), permanecendo como apenas ‘postuladas’ (i.e., ‘supostas’), ou, ainda, como ‘causas improváveis’ de toda a realidade. Em última análise, haja vista a impossibilidade de se provar o princípio da ‘participação’, e se se mantém a teoria das Ideias unas e separadas, então, face à radicalização do dualismo ontológico, tem-se como consequência um ‘ceticismo epistemológico’, a saber: só podemos ‘conhecer’ (no sentido de ‘perceber’, pela ‘sensação’ – αἴσθησις – ou ‘percepção sensível’) as coisas sensíveis, mas não podemos conhecer suas causas, mesmo cientes de que as primeiras não se explicam por si mesmas (i.e., são dependentes de ‘causas’ – Ideias – que, a rigor, não podemos conhecer). Ou seja, a própria teoria das Ideias fracassa como ἐπιστήμη (i.e., como ‘ciência’ das causas últimas), já que as próprias Ideias, na condição de ‘causas últimas’, não podem ser conhecidas. Dito de outra forma, a teoria platônica das Ideias, na medida em que não podemos conhecer essas últimas, falha como *explicatio mundi*, ou seja, como explicação para o mundo que percebemos pela sensação.

Por fim, o terceiro argumento (134c4-e8), que compõe a sexta objeção crítica na primeira parte do *Parmênides*, apresenta consequências ‘metafísicas’, em verdade ‘teológicas’³¹⁷, resultantes do ‘dualismo ontológico radical’, a saber: a impossibilidade de

problema investigativo de tal monta, que poderia ser objeto de outra tese de doutorado (i.e., de outra pesquisa de dimensão relativamente ampla, como essa que apresentamos agora, na qual privilegiamos aspectos ontológicos da teoria das Ideias). É nosso interesse, no futuro, em outro trabalho, desenvolver as consequências da crítica platônica à teoria das Ideias, especialmente a partir da sexta objeção do *Parmênides*, relativamente à epistemologia dos diálogos intermediários (sobretudo do *Fédon* e da *República*). Por ora, contudo, haja vista que o foco de nossa presente pesquisa é a ontologia platônica, julgamos os argumentos apontados, sobre as consequências da sexta objeção do *Parmênides* para a epistemologia dos diálogos intermediários, suficientes para nossos presentes objetivos, a saber: evidenciar que Platão é crítico de si mesmo no *Parmênides*, ou seja, como já dissemos reiteradas vezes antes, crítico de sua própria filosofia desenvolvida nos diálogos intermediários, e que tal crítica também alcança sua epistemologia (i.e., especialmente aquela desenvolvida nos próprios diálogos intermediários).

³¹⁷ Ou, conforme expressa Philonenko: “De intelectual, o debate com *Parmênides* tornou-se teológico” (*Lições platônicas*, 1999, p. 331. Grifos do autor).

qualquer ‘divindade’ (i.e., de um suposto ‘deus’, qualquer, que possa existir), sendo da ordem das Ideias (por não poderem os deuses ser da ordem do sensível, dada à mutabilidade e inconstância dessa última), conhecer ou arbitrar sobre o mundo sensível no qual nos encontramos. Vejamos o texto do diálogo:

Vê então o seguinte, que é ainda mais terrível que isso.

O quê?

Dirias, penso, se realmente há um gênero mesmo de ciência, que ele é muito mais exato que a ciência entre nós, e que o mesmo se passa com a beleza e com todas as outras coisas.

Sim.

Então, se realmente alguém outro participa da ciência mesma, não dirias que ninguém melhor que deus teria a ciência mais exata?

[*d*] Necessariamente.

Então, poderá deus, por sua vez, conhecer as coisas entre nós, tendo ele a ciência mesma?

Por que não?

Porque, disse Parmênides, está acordado por nós, Sócrates, que nem aquelas formas têm o poder que têm em relação às coisas entre nós, nem as coisas entre nós em relação àquelas; mas as coisas de cada um <dos dois tipos> <têm poder> em relação umas com as outras <do seu próprio tipo>.

Com efeito, está acordado.

Assim pois, se junto a deus está essa senhoria mais exata e [*e*] essa ciência mais exata, nem a senhoria daqueles [*sc.* dos deuses] jamais nos dominaria, nem a sua ciência nos conheceria a nós e tampouco a uma outra das coisas entre nós; antes, de modo semelhante, como nós não comandamos aqueles [*sc.* os deuses] com o comando entre nós, nem conhecemos nada do divino com nossa ciência, também aqueles, por sua vez, sendo deuses, pelo mesmo argumento, nem são senhores de nós nem conhecem os assuntos humanos.

Mas, disse Sócrates, é de temer que esse argumento seja espantoso demais, se se privar deus do saber! (134c4-e8. Grifos e acréscimos dos tradutores)³¹⁸

O argumento, notadamente, retoma e combina elementos dos dois argumentos anteriores – o primeiro, que estabeleceu a total separação entre Ideias e coisas sensíveis (133d7-134a2), e, o segundo, resultante daquele, que afirmou a incognoscibilidade das

³¹⁸ “Ορα δὴ ἔτι τούτου δεινότερον τόδε.

Τὸ ποῖον;

Φαίης ἂν που, εἴπερ ἔστιν αὐτό τι γένος ἐπιστήμης, πολὺ αὐτὸ ἀκριβέστερον εἶναι ἢ τὴν παρ’ ἡμῖν ἐπιστήμην, καὶ κάλλος καὶ τᾶλλα πάντα οὕτω.

Ναί.

Οὐκοῦν εἴπερ τι ἄλλο αὐτῆς ἐπιστήμης μετέχει, οὐκ ἂν τινα μᾶλλον ἢ θεὸν φαίης ἔχειν τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην;

Ἀνάγκη.

Ἄρ’ οὖν οἷός τε αὐ ἔσται ὁ θεὸς τὰ παρ’ ἡμῖν γινώσκειν αὐτὴν ἐπιστήμην ἔχων;

Τί γὰρ οὐ;

Ὅτι, ἔφη ὁ Παρμενίδης, ὠμολόγηται ἡμῖν, ὦ Σώκρατες, μήτε ἐκεῖνα τὰ εἶδη πρὸς τὰ παρ’ ἡμῖν τὴν δύναμιν ἔχειν ἢ ἔχει, μήτε τὰ παρ’ ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα, ἀλλ’ αὐτὰ πρὸς αὐτὰ ἐκάτερα.

Ὁμολόγηται γάρ.

Οὐκοῦν εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀκριβεστάτη δεσποτεία καὶ αὕτη ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη, οὐτ’ ἂν ἡ δεσποτεία ἢ ἐκεῖνων ἡμῶν ποτὲ ἂν δεσπόσειεν, οὐτ’ ἂν ἐπιστήμη ἡμᾶς γνοίη οὐδέ τι ἄλλο τῶν παρ’ ἡμῖν, ἀλλὰ ὁμοίως ἡμεῖς τε ἐκεῖνων οὐκ ἄρχομεν τῇ παρ’ ἡμῖν ἀρχῇ οὐδὲ γινώσκομεν τοῦ θείου οὐδὲν τῇ ἡμετέρᾳ ἐπιστήμῃ, ἐκεῖνοί τε αὐ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὔτε δεσπύονται ἡμῶν εἰσὶν οὔτε γινώσκουσι τὰ ἀνθρώπεια πράγματα θεοὶ ὄντες.

Ἄλλὰ μὴ λίαν, ἔφη, <ἦ> θαυμαστός ὁ λόγος, εἴ τις τὸν θεὸν ἀποστερήσει τοῦ εἰδέναι.

(*Parmênides*, 134c4-e8)

Ideias (134a3-c3). Nesse sentido, em primeiro lugar Parmênides retoma o que ficou assentado no segundo argumento, imediatamente anterior (134a3-c3), a saber, que se há um ‘gênero mesmo de ciência’ (αὐτό τι γένος ἐπιστήμης), essa ‘é mais exata’ (ἀκριβέστερον) do que a ‘ciência existente entre nós’ (ἡμῖν ἐπιστήμη); o mesmo ocorre com a ‘beleza’ e com todas as demais coisas. Ou seja, essas primeiras linhas (134c6-8) do terceiro argumento resumem a noção já estabelecida de que as Ideias representam características puras, em si mesmas ‘mais exatas’, na condição de realidades puras, do que as coisas sensíveis. Ao mesmo tempo, ao retomar a distinção entre o ‘Conhecimento em si’ e o ‘conhecimento entre nós’, Parmênides retoma tanto a separação ontológica radical entre Ideias e coisas sensíveis (conforme o primeiro argumento, 133d7-134a2), quanto aponta para a conseqüente incognoscibilidade das Ideias (conforme o segundo argumento, 134a3-c3) – tal se deve ao fato de existir, por um lado, um ‘Conhecimento em si’ entre as Ideias, e, por outro, um ‘conhecimento’ (o nosso) entre as coisas sensíveis, bem como ao estabelecimento, no primeiro argumento (133d7-134a2), de que as Ideias só estabelecem relações entre si mesmas, ao passo que as coisas, por sua vez, também só se relacionam entre si.

O passo seguinte do argumento de Parmênides é a associação de um “deus” (θεός) à esfera do inteligível, isto é, a afirmação de que deus está entre as Ideias e é da ordem e natureza delas. O argumento pressupõe, naturalmente, que se há uma divindade (ou várias), essa não pode ser sensível, dada à instabilidade e mutabilidade desse último. Portanto, sendo a divindade necessariamente perene e estável, e sendo concebida (i.e., tal divindade) no contexto da ontologia platônica dos diálogos intermediários (versão *standard* da teoria das Ideias), ela só pode estar situada na esfera do inteligível, ou seja, entre as próprias Ideias. Decorre disso que a natureza da divindade – que aqui é apenas postulada, da mesma forma que as próprias Ideias – tenha algo em comum com a natureza das Ideias, a saber, ser ‘inteligível’, isto é, não ser sensível (mas, ‘suprassensível’) e ser apreensível apenas pela ‘inteligência’.

Ora, se a divindade é da ordem inteligível das Ideias, mesmo não sendo ela mesma uma Ideia³¹⁹, e haja vista a completa separação ontológica entre Ideias e coisas sensíveis, constatada no primeiro argumento (133d7-134a2) da sexta objeção do *Parmênides*, então se tem, por conseqüência, agora, que deus, se existir (e estando ele entre as Ideias), necessariamente está completamente separado do mundo sensível, não podendo

³¹⁹ Cf. ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, 1997, p. 153.

conhecê-lo e nem arbitrar sobre o mesmo (i.e., o mundo sensível). Assim, se deus conhece alguma realidade, essa não é relativa ao mundo sensível, mas às Ideias – tal conclusão resulta do que foi estabelecido no segundo argumento (134a3-c3) da sexta objeção, a saber: se há um conhecimento das Ideias, esse é um ‘Conhecimento em si’ (ὁ ἔστι ἐπιστήμη, 134a3); ora, (a) se deus está entre as Ideias, (b) se conhece algo, na medida em que ‘participa’ (μετέχει, 134c10) da Ideia de conhecimento, e (c) se as Ideias e coisas sensíveis estão completamente separadas, então, seu conhecimento restringe-se ao ‘Conhecimento em si’ das Ideias, não podendo alcançar nem as coisas sensíveis e nem os assuntos humanos.

O mesmo ocorre em relação ao arbítrio de deus sobre o mundo sensível e sobre os homens: (a) dada à completa separação ontológica entre Ideias e coisas sensíveis, (b) dado ao fato de que, se as Ideias se relacionam a algo, tais relações só se estabelecem entre as próprias Ideias (tal como ficou estabelecido no primeiro argumento, 133d7-134a2), e (c) dado ao fato de que deus ‘participa’ da ‘Ideia de senhorio’ (da mesma forma que, ao conhecer as Ideias, ele participa da Ideia de conhecimento), conclui-se, então, que se deus é senhor (i.e., por participar da Ideia de senhorio), ele o é das Ideias, não dos homens e nem de qualquer coisa do mundo sensível. Ou seja, em síntese, a consequência teológico-metafísica, no terceiro argumento da sexta objeção do *Parmênides*, é a impossibilidade – cuja raiz é ontológica, a saber, a completa separação entre inteligível e sensível – de deus conhecer e arbitrar em relação a nós, homens, e a qualquer outro aspecto do mundo das coisas sensíveis (134d9-e6).

Essa associação entre a divindade (deus ou deuses) e as Ideias não é nova nos textos platônicos; na verdade, tal associação está em completa harmonia com os diálogos intermediários. Basta lembrarmos do Livro X da *República* (596a10-597e5), onde se argumenta que deus é ‘autor da Ideia de cama’ (κλίνης ποιητής, 597d2), ao passo que o marceneiro é fabricante (κλινοποιός) das camas sensíveis particulares, e o pintor, por sua vez, estando a três pontos afastados da realidade (i.e., das Ideias), é autor de uma ‘representação imagética aparente’ (φαινόμενα) de cama. Ou seja, o Livro X da *República* não deixa dúvidas sobre a presença de deus na ordem das Ideias, ao passo que nós, homens, representados pelo marceneiro e pelo pintor, nos encontramos entre a ordem das coisas sensíveis e de suas imagens. Inclusive, é importante frisar, nessa altura da *República*, as Ideias são descritas como oriundas de deus, na medida em que são obras da

confeção dele, que é descrito como ‘artífice’ (δημιουργός, 597e1-2) delas³²⁰. Ou seja, em síntese, na *República* (como em outros diálogos intermediários), Platão estabelece que a natureza das Ideias e a natureza de deus são a mesma – isto é, ambos são perenes e inteligíveis. Portanto, no terceiro argumento da sexta objeção do *Parmênides* (134a4-e8), ao associar deus e as Ideias, o velho eleata apenas retoma uma noção já existente na filosofia platônica dos próprios diálogos intermediários, especialmente no contexto da teoria das Ideias em sua versão *standard*.

Além da *República*, uma passagem do *Fedro* (245c5-251c5) também é ilustrativa da firme convicção platônica, expressa nos diálogos intermediários, de que Ideias e deuses são de natureza comum – isto é, não são sensíveis e nem estão submetidos à geração e à corrupção, ou seja, ao ‘devir’, mas são ‘suprassensíveis’ (ou, simplesmente, ‘metafísicos’) – e estabelecem relações entre si. Essa passagem referida, do *Fedro*, narra a conhecida imagem (ou ‘mito’) da ‘parelha alada’, em que as almas divinas (i.e., os próprios deuses) são conduzidas por cavalos excelentes, ao passo que as almas humanas, antes de encarnarem em um corpo, são conduzidas por uma parelha constituída de um cavalo de boa natureza e dócil e de outro cavalo de má natureza e indócil. Assim, a imagem relata as imensas dificuldades das almas humanas acompanharem as divindades, na contemplação das Ideias, em uma ‘região supraceleste’ (ὑπερουράνιον τόπον, 247c3). Essa contemplação das Ideias antes do nascimento (i.e., antes de encarnar em um corpo), pelas almas humanas, alcançada com extrema dificuldade, explica o conhecimento como ‘reminiscência’ (ἀνάμνησις, 249b8-c4), após o nascimento (a encarnação em um corpo), quando os homens percebem as coisas sensíveis e recordam-se das Ideias que são causas delas (i.e., das coisas sensíveis percebidas). A rigor, conforme o *Fedro*, os deuses alimentam-se do puro e verdadeiro ‘conhecimento’ (ἐπιστήμη) das Ideias (247c6-e3), ou seja, um conhecimento sem qualquer mistura de ‘opinião’ (δόξα), como é o caso, ao contrário, dos homens (248b5-6). As almas dos homens, por sua vez, aquelas que a muito

³²⁰ Como já argumentamos antes (cf. seção § 15), é provável que essa afirmação de Platão, nesta passagem do Livro X da *República* (596a10-597e5), de que deus é autor das Ideias, atenda muito mais a uma necessidade de harmonizar (i.e., no sentido de estabelecer uma proporção) o argumento em questão – ou seja, de que deus é autor da Ideia de cama, da mesma forma que o marceneiro é autor das camas sensíveis particulares e o pintor, na condição de imitador, é autor de imagens aparentes de cama – do que represente a convicção platônica de que as Ideias sejam ‘criação de deus’, ou estejam na mente de um ‘deus criador’ (a exemplo do que alguns neoplatônicos posteriores, como Filo de Alexandria, por exemplo, pensaram – cf. REALE, *História da Filosofia Antiga*: IV. As Escolas da Era Imperial, 1994, p. 253-255; BLACKBURN, *Dicionário Oxford de Filosofia*, 1997, p. 192). Assim, contrariamente ao que se afirma nessa passagem do Livro X da *República*, a noção de que deus, como um ‘organizador’ (δημιουργός), lida com Ideias, tomando-as como ‘modelos’ (παραδείγματα), ao plasmar o mundo sensível (i.e., ao moldá-lo segundo a ordem das Ideias), mas não as cria, pode ser vista no *Timeu* (27d5-31b4).

custo contemplaram as Ideias antes do nascimento, ao perceberem coisas sensíveis, após o nascimento, rememoram as Ideias (e isso é a ‘reminiscência’); ocorre que esse conhecimento humano, através da rememoração (ἀνάμνησις), está misturado com a opinião e a percepção. Portanto, ‘conhecimento puro’ das Ideias, apenas os deuses podem alcançar. A passagem seguinte do *Fedro* expressa, de forma alegórica, essa convicção platônica, a saber: o conhecimento puro das Ideias, completamente imaculado de opinião e percepção, pertence somente aos deuses (i.e., à divindade). Vejamos o texto do *Fedro*:

Esse lugar supraceleste nenhum poeta daqui de baixo o cantou ainda nem jamais o fará dignamente. Mas já que se deve ter a coragem de dizer a verdade em quaisquer circunstâncias e especialmente quando se fala da Verdade – eis como ele é: o Ser realmente existente, que não tem forma, nem cor, nem se pode tocar, visível apenas ao piloto da alma, a inteligência, aquele que é objecto do verdadeiro saber, é esse que habita tal [d] lugar. E então a mente do Ser divino, porque alimentada pela inteligência e pelo saber sem mistura – bem como a de toda a alma que cuide de receber o que lhe é conveniente –, vendo o ser em si, com o tempo, ama-o e, ao contemplar a verdade, nutre-se e regozija-se, até que em seu giro a revolução a conduza ao mesmo ponto. No circuito, contempla a própria justiça, [e] contempla a sabedoria, contempla a ciência – não a que está sujeita à gênese, nem a que difere conforme se aplica a um ou outro dos objectos que nós agora chamamos seres, mas à ciência que se aplica ao Ser que verdadeiramente existe. E, depois de haver de igual modo contemplado os outros seres que são verdadeiras realidades e de se haver saciado, desce novamente ao interior do céu e regressa a casa. Chegada aí, o auriga instala os cavalos na manjedoura, lança-lhes diante ambrósia e em seguida dá-lhes néctar a beber.

[248a] Esta é a vida dos deuses.

(247c3-248a1. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.)³²¹

Essa passagem do *Fedro* descreve, ainda que na forma de um ‘mito’, o ‘lugar do inteligível’ (ou, do ‘suprassensível’), situado ‘acima do céu’ (i.e., o *hiperurânio*: ὑπερουράνιον)³²². As Ideias, por sua vez, que povoam esse ‘lugar do inteligível’, são

³²¹ Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον, οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητής, οὔτε ποτὲ ὕμνήσει κατ’ ἀξίαν. Ἔχει δὲ ὧδε· τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα. Ἡ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. Ἄτ’ οὖν θεοῦ διάνοια, νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτω τρεφομένη, καὶ ἀπάσης ψυχῆς ὅση ἂν μέλη τὸ προσήκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὄν, ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα ἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλω ἢ περιφορᾷ εἰς ταῦτον περιενέγκῃ. Ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἧ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ’ ἧ ἐστίν που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὐσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὄντι ὄντως ἐπιστήμην οὐσαν. Καὶ τὰλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένα καὶ ἐστιαθεῖσα, δῶσα πάλιν εἰς τὸ εἶσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν· ἐλθοῦσης δὲ αὐτῆς ὁ ἡνίοχος, πρὸς τὴν φάτιν τούτῳ ἵππους στήσας, παρέβαλεν ἀμβροσίαν τε καὶ ἐπ’ αὐτῇ νέκταρ ἐπότισεν. Καὶ οὗτος μὲν θεῶν βίος. (*Fedro*, 247c3-248a1. Texto estabelecido por Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1947.)

³²² É evidente que essa expressão platônica, a saber, um ‘lugar acima do céu’ (ὑπερουράνιον τόπον), descrito como âmbito das Ideias inteligíveis, é puramente ‘metafórica’, no sentido de que ela não descreve qualquer lugar sensível ou cósmico (ou, ainda, geográfico). Se as Ideias não são sensíveis, então, consequentemente, elas também não estão em nenhum ‘lugar sensível’, ainda que fosse ‘acima do céu’. Sobre o *hiperurânio*, conforme empregado por Platão, aqui, no *Fedro* (247c3-248a1), comenta Giovanni Reale: “Em Platão, quer dizer “lugar acima do céu ou acima do cosmo” e, portanto, a rigor, um lugar que *não é nenhum lugar*.”

descritas como o ‘ser realmente existente’ (οὐσία ὄντως οὐσα), o qual não possui nem ‘forma’ ou ‘figura’ (ἀσχημάτιστος) e nem ‘cor’ (ἀχρώματός), sendo ‘intangível’ (ἀναφής); em síntese, as Ideias são imperceptíveis aos sentidos. Assim, as Ideias, sendo dessa ‘natureza inteligível’ (νοεῖσθαι – *República*, 507b10), só podem ser alcançadas pela ‘inteligência’ (νοῦς) – descrita como ‘piloto da alma’ (ψυχῆς κυβερνήτη) – e constituem o objeto da ‘verdadeira ciência’ (ἀληθοῦς ἐπιστήμης). Ou seja, essa passagem do *Fedro*, no que diz respeito exclusivamente às Ideias, especialmente sobre sua ‘natureza’ e sobre sua ‘cognoscibilidade’ (ambas essas duas – natureza e cognoscibilidade – descritas no conceito de ‘inteligível’ – νοεῖσθαι) repete a versão *standard* da teoria das Ideias construída nos diálogos intermediários – grupo ao qual, aliás, indubitavelmente, o *Fedro* pertence.

Interessa-nos, para a compreensão do terceiro argumento que compõe a sexta objeção crítica de Parmênides à teoria das Ideias, na primeira parte do diálogo homônimo, a descrição, nesta passagem do *Fedro* (247d6-e3), de que a ‘razão dos deuses’ (θεοῦ διάνοια, 247d1-2) contempla as próprias Ideias, tais como a ‘Justiça’ (δικαιοσύνην), a ‘Sabedoria’ (σοφροσύνην) e a ‘Ciência’ (ἐπιστήμην). Ora, tal como naquela passagem do *Parmênides* (i.e., no terceiro argumento da sexta objeção, 134c4-e8), também nesse ponto textual do *Fedro* Platão afirma que a ciência à qual os deuses têm acesso, na região supraceleste do inteligível (o *hiperurânio*), não é aquela que “[...] está sujeita à gênese, nem a que difere conforme se aplica a um ou outro dos objetos que nós agora chamamos seres [...]”³²³; ou seja, a ciência contemplada pelos deuses não é relativa às coisas sensíveis, em constante movimento de geração e corrupção, situadas entre nós, e que nós ‘denominamos seres’ (ὄντων καλοῦμεν, 247e2). Ao contrário, a ciência à qual os deuses contemplam no *hiperurânio* é aquela “[...] que se aplica ao Ser que verdadeiramente existe”³²⁴. Ou seja, essa exposição mítica do *Fedro* antecipa a importante noção – presente naquele argumento do *Parmênides* (134c4-e8) que estamos analisando – de que os deuses acessam uma ‘ciência pura’, relativa exclusivamente às Ideias, descrita pela mesma fórmula que descreve a natureza dessas últimas, a saber: uma ‘ciência em si mesma’ (αὐτὴν ἐπιστήμην, 247d6-e1). Tal ciência, à qual apenas os deuses acessam, é completamente ‘purificada’ em relação às coisas sensíveis e à ‘opinião’ (δόξα). Quanto aos

O hiperurânio deve ser entendido como expressão plástica da *não-espacialidade* [...]” (*História da Filosofia Antiga V: Léxico, índices, bibliografia*, 1995, p. 127.)

³²³ [...] οὐχ ἢ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ’ ἢ ἐστίν που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὐσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν [...]. (*Fedro*, 247e1-2)

³²⁴ [...] τὴν ἐν τῷ ὄντι ἐπιστήμην οὐσαν. (*Fedro*, 247e3)

homens, cujas almas são descritas como carros puxados por uma parilha de cavalos alados, sendo um bom e outro ruim, e que com esforços tentam seguir os deuses na sua jornada através das Ideias, apenas alguns poucos conseguem ‘elevar a cabeça do auriga’ (ἡνίοχος, 248a3)³²⁵ até a região supraceleste (*hiperurânio*) e contemplar algumas Ideias. A maioria dos homens, entretanto, não consegue elevar-se e, portanto, nem contemplar Ideias; nesse caso, suas almas alimentam-se apenas de ‘opinião’³²⁶.

Além da *República* e do *Fedro*, também no *Timeu* deus é descrito em relação com as Ideias. Nesse diálogo, ao contrário daquela passagem do Livro X da *República*, mencionada acima, ‘deus’ (ὁ θεός, 30a1), descrito como um ‘arquiteto’ (τεκταινόμενος, 28c6-29a1) ou como um ‘ordenador’ (δημιουργός, 29a3) do ‘mundo’ (κόσμος, 28b3), não cria as Ideias, mas apenas toma-as como ‘modelos’ (παραδείγματα) ao ordenar o mundo sensível. É importante frisar que esse ‘deus organizador’ também não cria o conjunto das próprias coisas sensíveis (i.e., a matéria sensível desordenada), uma vez que esse já existe em completa desordem (30a1-6)³²⁷. O que o *demiurgo* faz é ordenar o

³²⁵ O ‘auriga’ ou ‘cocheiro’ (ἡνίοχος) representa, aqui, certamente, a própria ‘inteligência’ (νοῦς), conforme a mesma passagem do *Fedro* (247c7-8), logo acima, que descreveu a ‘inteligência’ como ‘piloto da alma’ (ψυχῆς κυβερνήτη).

³²⁶ Eis como, na sequência imediata dessa narrativa mítica no *Fedro*, Platão descreve o movimento das almas (ψυχαί) humanas: “[248a] Quanto às outras almas, a que melhor segue um deus e se lhe assemelhar eleva a cabeça do auriga até à região exterior e acompanha o movimento circular, embaraçada pelos cavalos e a custo conseguindo contemplar os verdadeiros seres. Uma outra, ora se eleva, ora se afunda e, forçando os cavalos, consegue ver umas dessas realidades e outras não. Quanto às restantes, caminham todas com vivo desejo de subir, mas, sem força suficiente, são derrubadas e arrastadas no movimento circular, pisando-se e atropelando-se mutuamente, [b] na tentativa de se ultrapassarem umas às outras. Gera-se então o maior tumulto, luta, suor: pelo que, devido à imperícia dos aurigas, muitas almas são estropiadas e muitas outras vêem estragada grande parte da sua plumagem. Por fim, todas se afastam, com extrema fadiga, sem terem sido iniciadas na contemplação do Ser; então, após se retirarem, têm por alimento apenas a opinião. O grande interesse em ver a Planície da Verdade reside no facto de a pastagem conveniente à melhor parte da [c] alma provir do prado que aí se encontra e de a natureza das asas, que tornam a alma leve, aí se nutrir.” (248a1-c2. Tradução de José Ribeiro Ferreira).

Abaixo, segue o mesmo texto em grego:

Αἱ δὲ ἄλλαι ψυχαί, ἢ μὲν ἄριστα θεοῖς ἐπομένη ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἕξω τόπον τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλὴν, καὶ συμπεριηρέχη τὴν περιφορὰν, θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων καὶ μόγις καθορώσα τὰ ὄντα· ἢ δὲ τοτὲ μὲν ἦρεν, τοτὲ δ’ ἔδυ, βιαζομένων δὲ τῶν ἵππων τὰ μὲν εἶδεν, τὰ δ’ οὐ. Αἱ δὲ δὴ ἄλλαι, γλιχόμεναι μὲν ἅπασαι τοῦ ἄνω, ἐπονται, ἀδυνατοῦσαι δὲ ὑποβρύχια συμπεριφέρονται, πατοῦσαι ἀλλήλας καὶ ἐπιβάλλουσαι, ἑτέρα πρὸ τῆς ἑτέρας πειρωμένη γενέσθαι. Θόρυβος οὖν καὶ ἀμιλλα καὶ ἰδρώς ἔσχατος γίγνεται, οὐ δὴ κακία ἡνιόχων πολλὰ μὲν χωλεύονται, πολλὰ δὲ πολλὰ πέρα θραύονται. Πᾶσαι δέ, πολλὴν ἔχουσαι πόνον, ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θεᾶς ἀπέρχονται, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῆ δοξαστῆ χρώνται. Οὐ δὴ ἕνεχ’ ἢ πολλῆ σπουδῆ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὐ ἔστιν, ἢ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομῆ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὐσα, ἢ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχῆ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται. (*Fedro*, 248a1-c2)

³²⁷ Eis uma passagem textual do *Timeu* (30a1-6), referida acima, situada logo no início do diálogo, na qual fica muito claro que o *demiurgo* (ὁ θεός) não é autor (ou ‘criador’) do conjunto das coisas sensíveis (i.e., da matéria sensível), que está em constante e desordenado devir, mas que já o encontra em movimento desordenado, impondo-lhe, então, ordem, segundo aquela ordem que ele (*demiurgo*) contempla nas Ideias: “Desejando a divindade que tudo fosse bom e, tanto quanto possível, estreme de defeitos, tomou o conjunto das coisas visíveis – nunca em repouso, mas movimentando-se discordante e desordenadamente – e fê-lo

devir sensível, segundo a ordem das Ideias; ou seja, ele é autor da ‘ordem’ (κόσμος) do ‘mundo sensível’, não daquilo que já existia, desde sempre, em constante e desordenado devir, a saber, a matéria sensível. Assim, a ordem presente em nosso mundo (sensível), em sua totalidade, é descrita como uma ‘imagem’ (εἰκόνα, 29b1) da ordem do ‘mundo inteligível’ em sua totalidade – sendo esse último um paradigma ‘eterno’ (αἰδίον, 29a4). A autoria da ‘imagem’ (i.e., da ordem do mundo sensível, feita à imagem do inteligível) é desse ‘deus organizador’, que está entre as Ideias. Ora, o que importa dessa exposição do *Timeu*, em um primeiro momento, para nosso presente argumento, é exatamente essa noção de que ‘deus’ tem acesso às Ideias, conhece-as (51e5-52a1)³²⁸, e de alguma forma compartilha de sua natureza, embora delas seja distinto, ou seja, não se confunda com elas (i.e., deus não é uma Ideia)³²⁹.

passar da desordem para a ordem, por estar convencido de que esta em tudo é superior àquela.” (Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: UFP, 2001).

Abaixo, segue o texto da mesma passagem em grego:

Βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἥσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινουμένον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἠγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. (*Timeu*, 30a1-6. Texto estabelecido por Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1949.)

³²⁸ A afirmação textual, no *Timeu*, de que os ‘deuses’ conhecem as Ideias, aparece no contexto de um argumento que relaciona, de um lado, a ontologia, que estabelece a separação entre Ideias e coisas sensíveis, à epistemologia, de outro lado, que estabelece a distinção entre ‘inteligência’ (νοῦς) e ‘opinião’ (δόξα). O argumento, que apenas repete a correlação entre ontologia e epistemologia estabelecida na *República* (o que reforça a tese de que o *Timeu* repete e afirma a filosofia platônica dos diálogos intermediários, e que portanto tal diálogo deve ser localizado entre esses), estabelece que as Ideias são objetos de conhecimento, ao passo que as coisas sensíveis são objetos de opinião. Ao final, o texto afirma que todos os deuses, somados de uma pequena parcela de homens, conhecem as Ideias; a imensa maioria dos homens, por sua vez, vive na esfera da pura opinião. Vejamos o texto: “Se a inteligência e a opinião verdadeira constituem gêneros distintos, então essas coisas existem certamente em si mesmas: são idéias que não percebemos por meio dos sentidos, mas apenas por intermédio do espírito. Porém no caso – como há quem o afirme – de em nada diferir da inteligência a opinião verdadeira, teremos de admitir que tudo o que percebemos por intermédio do corpo constitui a mais certa realidade. Todavia, precisamos reconhecer que [e] se trata de coisas diferentes, por terem origem distinta e serem dissemelhantes por natureza, pois uma se produz em nós por meio da instrução; a outra, pela persuasão. Uma, sempre dá razão verdadeira de si mesma; a outra, nenhuma. Aquela {não} é inabalável à persuasão; esta se dobra facilmente. Acrescentemos a isso que todos os homens participam da opinião; mas a inteligência é privilégio dos deuses e de um número muito reduzido de pessoas.” (51d3-52a1. Tradução de Carlos A. Nunes. Aquele ‘não’, que colocamos entre chaves, é notadamente um equívoco de tradução e deve ser omitido, a fim de se preservar o sentido do texto).

Abaixo, segue o mesmo texto em grego:

Εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθῆς ἔστων δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ’ αὐτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ’ ἡμῶν εἶδη, νοούμενα μόνον· εἰ δ’ ὡς τισιν φαίνεται, δόξα ἀληθῆς νοῦ διαφέρει τὸ μηδὲν, πάνθ’ ὅπσοι αὐτὰ διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα θετέον βεβαϊότατα. Δύο <δὲ> δὴ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγονάτων ἀνομοίως τε ἔχουσι. Τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδασχῆς, τὸ δ’ ὑπὸ πειθοῦς ἡμῶν ἐγγίγνεται· καὶ τὸ μὲν ἀεὶ μετ’ ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον· καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν· καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχὺ τι. (*Timeu*, 51d3-52a1)

³²⁹ Cf. David Ross: “Las Formas y el demiurgo son independientes entre sí. En ningún momento Platón da base para creer que el demiurgo se identifica con la Forma del bien, o con el conjunto de las Formas, o que el demiurgo fabrique las formas. Desde el comienzo están presentes como modelos a los que contempla para hacer su obra, el mundo tal como lo encontramos.” (*Teoría de las ideas de Platón*, 1997, p. 153).

Essas três passagens supracitadas – extraídas de três diálogos que expõem a filosofia intermediária de Platão, a saber, *República*, *Fedro* e *Timeu*, respectivamente – são suficientes para visualizarmos como o terceiro argumento do velho eleata, que compõe a sexta objeção no *Parmênides* (134c4-e8), apenas retoma a noção platônica, já existente naqueles diálogos intermediários, de que deus, ou os deuses, se existem, são da ordem e natureza das Ideias, isto é, pertencem à ordem do inteligível (ou, do ‘suprassensível’), embora a própria divindade, em si mesma, não seja uma Ideia³³⁰. Temos de verificar, contudo, quais são as implicações mútuas entre essas passagens supracitadas (i.e., da *República*, do *Fedro* e do *Timeu*) e o terceiro argumento da sexta objeção do *Parmênides*, sob dois aspectos, a saber: em primeiro lugar, especialmente, em relação à noção construída nos diálogos intermediários, a exemplo daquelas passagens citadas, de que deus ou os deuses, se existem, são da ordem inteligível das Ideias, ainda que delas distintos. Em segundo lugar, em relação à consequência exposta no terceiro argumento da sexta objeção crítica à teoria das Ideias no *Parmênides*, a saber, o dualismo ontológico radical e o encerramento de deus ao âmbito do inteligível (i.e., das Ideias), não podendo ele nem conhecer nem arbitrar sobre o mundo sensível.

Nesse sentido, naquela passagem citada do Livro X da *República* (596a10-597e5) não há qualquer menção sobre as relações entre a divindade e as coisas sensíveis, sejam tais relações epistemológicas ou ontológicas. Ou seja, nessa passagem Platão não menciona a questão de se esse suposto deus conhece ou engendra as coisas sensíveis. A única coisa que se afirma em tal passagem é que deus, sendo um ‘artífice’ (δημιουργός, 597e1-2), confecciona as Ideias, as quais, então, são imitadas pelos artífices (tais como o marceneiro) das coisas sensíveis. Evidentemente, não há qualquer base textual, nessa passagem da *República*, que nos permita afirmar a impossibilidade de deus conhecer ou arbitrar sobre as coisas sensíveis, como ocorre naquela passagem do *Parmênides* (134c4-e8) que estamos analisando. Por outro lado, a *República* afirma a existência de deus entre as Ideias, e não entre as coisas sensíveis, o que está de acordo com a base do terceiro argumento da sexta objeção do *Parmênides*.

Também no *Fedro* não são mencionadas quaisquer relações entre os deuses e as coisas sensíveis. Antes disso, o *Fedro* afirma que o conhecimento dos deuses é uma

Evidentemente, Ross refere-se, aqui, à Ideia de Bem que aparece nos Livros VI e VII da *República* (504e4-518b5; 532a1-535a2), ao afirmar que Platão não identifica o *demiurgo* a tal Ideia (ou Forma).

³³⁰ Cf. ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, 1997, p. 153.

‘ciência em si’ (αὐτὴν ἐπιστήμην, 247d6-e1), completamente purificada da opinião (δόξα); essa última, que caracteriza a forma de ‘conhecimento’ dos homens, está relacionada à percepção das coisas sensíveis (248a1-c2). Disso podemos deduzir, portanto, que o *Fedro*, na mencionada passagem da ‘parelha alada’ (245c5-251c5), antecipa, inclusive, parte do terceiro argumento da sexta objeção do *Parmênides*, ao afirmar que o conhecimento dos deuses é relativo apenas às Ideias, e não às coisas sensíveis (247e1-3). Contudo, temos de reconhecer que, tal como ocorre naquela passagem supracitada do Livro X da *República*, nada há no texto platônico do *Fedro* que nos permita afirmar a impossibilidade dos deuses conhecerem as coisas sensíveis, tal como afirma o terceiro argumento da sexta objeção do *Parmênides*. Assim, da mesma forma que a *República*, também o *Fedro* apenas antecipa elementos importantes daquele argumento do *Parmênides* em questão, a saber, a relação dos deuses com uma ‘ciência em si’, purificada das coisas sensíveis e da opinião, e relativa exclusivamente às Ideias.

Por fim, o *Timeu*, em relação àquele argumento do *Parmênides* (134c4-e8), configura-se em uma situação distinta da *República* e do *Fedro*, especialmente em relação às passagens supracitadas desses dois últimos diálogos. No *Timeu*, cujo lugar no desenvolvimento da obra platônica é polêmico, não há quaisquer dúvidas sobre as relações estabelecidas entre a divindade e as coisas sensíveis. Ou seja, nesse diálogo, efetivamente, além de conhecer as Ideias, o ‘arquiteto ordenador’ (δημιουργός, 29a3) do mundo ‘conhece’ a desordem inicial do devir das coisas sensíveis e, em seguida, engendra ordem nelas, segundo a própria ordem conhecida nas Ideias (30a1-6). Portanto, o *demiurgo*, senão é causa ontológica da própria matéria sensível, que desde sempre existe em constante devir e em tendente desordem, é causa da ordem existente entre as coisas sensíveis, ordem essa que espelha a ordem inteligível das Ideias. Nesse sentido, o *Timeu* parece ser a derradeira tentativa platônica de explicar a relação de causalidade ontológica entre Ideias e coisas sensíveis, a saber: se não se pode explicitar o que seja a ‘participação’, e nem prová-la, então Platão pensa um terceiro elemento (sendo o primeiro as Ideias e o segundo as coisas sensíveis), ou seja, um deus organizador (i.e., o terceiro elemento) que, na condição de ‘imitador’ (ποιητὴν, 28c3), cria uma ‘imagem’ (εἰκόνα, 29b1) da ordem inteligível, que é descrita como um modelo ‘eterno’ (ἀίδιον, 29a4), nas coisas sensíveis.

A solução paliativa do *Timeu* para a participação (μέθεξις) entre Ideias e coisas sensíveis, contudo, esconde um grave problema: as Ideias e as coisas sensíveis existem, desde sempre, ‘separada e paralelamente’; apenas que as primeiras são modelos

(*παραδείγματα*) eternos de ordem (29a1-3), ao passo que as segundas estão em devir desordenado (30a1-6). Ou seja, o *demiurgo*, como um imitador da ordem das Ideias nas coisas sensíveis, efetivamente não explica a possível relação ontológica entre Ideias e coisas sensíveis – já que não se explica de que forma o devir sensível (i.e., coisas sensíveis em desordem) pode ter se ‘desdobrado’ (se originado) das Ideias antes de o *demiurgo* imprimir ordem nele³³¹. O resultado do *Timeu*, dessa forma, portanto, sob o ponto de vista ontológico e metafísico, se traduz em dois problemas graves para a ontologia platônica da teoria das Ideias, a saber: primeiro, a persistência, em estado de irresolução, do agudo problema da ‘participação’. Segundo, o ‘dualismo ontológico radical’, que se expressa da seguinte forma: de um lado há a ordem e a estabilidade das Ideias; de outro lado há a desordem e o devir irrefreável das coisas sensíveis. Dito de outra forma, a natureza estável e ordenada das Ideias não explica a natureza instável e desordenada das coisas sensíveis. Assim, a figura do *demiurgo*, por sua vez, na condição de um ordenador das coisas sensíveis, ainda que segundo a ordem das Ideias, não é suficiente para mitigar esse ‘dualismo ontológico radical’ que reside na origem da separação entre a natureza das Ideias e a natureza das coisas sensíveis.

Nesse sentido, o terceiro argumento, na sexta objeção do *Parmênides* (134c4-e8), pode ser visto como uma crítica, em especial, à tentativa platônica do *Timeu*, isto é, de mitigar o ‘dualismo ontológico radical’ – desde sempre existente na separação entre a natureza das Ideias inteligíveis unas e a natureza das coisas sensíveis múltiplas, como vimos, acima, no contexto do próprio *Timeu* – com a figura do *demiurgo*, sendo esse um deus organizador que imprime ordem no devir sensível desordenado. A crítica do *Parmênides*, exposta no terceiro argumento da sexta objeção, visa exatamente demonstrar que, se deus, mesmo sendo um *demiurgo* (i.e., um organizador, não um ‘criador’), é da

³³¹ Sob esse ponto de vista, inclusive, o *Timeu* parece apresentar uma diferença sutil com relação à teoria das Ideias exposta no *Fédon*. Neste último diálogo, Sócrates descreve as Ideias como ‘causas’ (*αἰτίαι* – *Fédon*, 100a9-e5) das características presentes nas coisas sensíveis. Mas, se as Ideias e o devir sensível sempre existiram, separada e paralelamente, dependendo do *demiurgo* para imprimir a ordem das primeiras (das Ideias) no segundo (no devir sensível), tal como Platão descreve no *Timeu*, então, as Ideias já não podem mais ser descritas como ‘causas’ (*αἰτίαι*) ontológicas das coisas sensíveis. Supondo-se que a ordem dos diálogos (pelo menos a ordem de leitura, não necessariamente da composição das obras, por Platão) seja: *Fédon*, *República* e *Timeu*, sendo o primeiro (i.e., o *Fédon*) aquele que apresenta positivamente o princípio da ‘participação’, então, nesse caso, por um lado, não deixa de ser intrigante que Platão não aborde (nem mesmo expositivamente) a questão da ‘participação’ na *República*, senão, de forma implícita, através da ‘homonímia’, e que, por outro lado, ofereça, no *Timeu*, uma alternativa (a qual soa como um ‘paliativo’ – a saber, a ‘presença’ do *demiurgo* como aquele que desempenha o papel que seria, em tese, do princípio da ‘participação’) para a difícil questão das relações ontológicas (i.e., para a própria ‘participação’) entre Ideias e coisas sensíveis. Ou seja, é como se o nosso Filósofo já estivesse ciente, ainda ao compor os diálogos intermediários, das dificuldades, lógicas e ontológicas, implicadas na demonstração da viabilidade da ‘participação’, no contexto da versão *standard* da sua teoria das Ideias.

ordem do inteligível e está entre as Ideias, então, ele nem conhece e nem arbitra sobre o mundo da matéria sensível, em constante devir. Ou seja, dito de outra forma, no *Parmênides* Platão demonstra, contra a sua própria filosofia exposta no diálogo *Timeu* (a qual, aliás, como temos defendido, está em pleno acordo com a filosofia da *República* e do *Fédon*), que o *demiurgo*, estando entre as Ideias e conhecendo-as, não pode conhecer e nem ordenar o devir do mundo sensível. Portanto, o dualismo ontológico e metafísico se radicaliza de tal forma, no contexto da sexta objeção do *Parmênides* (133b4-135b4), que se estabelece um verdadeiro ‘abismo intransponível’ entre o inteligível (Ideias) e o sensível (coisas em devir), de tal modo que mesmo uma divindade, como o *demiurgo* do *Timeu*, não pode superá-lo.

* * * * *

De um ponto de vista ‘externo’ à filosofia platônica dos diálogos intermediários, e como resultado da sexta objeção do *Parmênides*, a qual pressupõe as cinco objeções anteriores, ou seja, também como resultado, portanto, do balanço geral da própria crítica interna à teoria das Ideias, poderíamos objetar a seguinte crítica a Platão (i.e., ‘àquele’ dos diálogos intermediários): uma vez que a ‘participação’ não pode ser provada, e devido à manutenção do princípio da ‘homonímia’, Ideias e coisas sensíveis não se relacionam, embora se ‘assemelhem’, como um ‘objeto’ (as coisas sensíveis) que tem sua ‘imagem’ (as Ideias) refletida em um espelho. Nesse sentido, o resultado, diante a impossibilidade de se provar a participação, é a inversão do raciocínio platônico (defendido pelo jovem Sócrates no *Parmênides*, ao repetir a versão *standard* da teoria das Ideias – 132c12-d4 – entre a quarta e a quinta objeções do velho filósofo eleata), a saber: não são as coisas sensíveis que são ‘imagens’ (εἰκασθηναί, 132d4) das Ideias, mas, ao contrário, são as Ideias que são ‘imagens projetadas’, pelo raciocínio e através da linguagem (conforme a aplicação do princípio da homonímia), a partir da percepção das coisas sensíveis (cf. *Parmênides*, 132a1-5). Ou seja, dito de outra forma, de um ponto de vista ‘externo’, mas que contempla o resultado da crítica platônica interna à teoria das Ideias, levada a cabo na primeira parte do *Parmênides* (130a3-135b4), o princípio da homonímia, em síntese, não nos leva a descobrir ou postular as causas das coisas sensíveis, mas simplesmente a ‘projetar imagens perfeitas’ delas, a saber, as próprias Ideias. Por fim, em uma fórmula muito simples: as Ideias platônicas, resultantes da aplicação dos quatro princípios teóricos fundamentais que constroem a teoria, os quais não podem ser provados, não passam de ‘imagens’ das coisas sensíveis que percebemos, projetadas pela nossa ‘mente’.

Assim, a consequência derradeira da soma das críticas do velho eleata, ao final da primeira parte do *Parmênides*, é a inviabilidade lógica e ontológica da teoria platônica das Ideias como *explicatio mundi* (i.e., como explicação de toda a realidade). Vale lembrar, aqui, que esse é o resultado da própria crítica interna de Platão à sua teoria das Ideias, que foi desenvolvida nos diálogos intermediários. Nesse sentido, como temos nos esforçado para demonstrar durante todo o nosso presente trabalho, a crítica se revela interna, não por simplesmente ter sido escrita por Platão (que, aliás, a põe na boca do respeitável e venerado Parmênides de Eléia), mas por demonstrar as consequências absurdas, puramente aporéticas, que são resultantes da aplicação dos quatro princípios teóricos fundamentais que jazem na base da própria construção teórica das Ideias, postuladas como causas explicativas para o mundo que percebemos pelos sentidos, a saber: (a) a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’, (b) a ‘homonímia’, (c) a ‘participação’ entre Ideia una e coisas sensíveis múltiplas e (d) a ‘separação ontológica’ entre Ideias inteligíveis e coisas sensíveis.

Em síntese, a crítica, exposta na primeira parte do *Parmênides*, é interna na exata medida em que a manutenção de três desses princípios – (a) o ‘um sobre o múltiplo’, (b) a ‘homonímia’ e (d) o ‘dualismo ontológico’ – e a impossibilidade de prova de um deles – (c) a ‘participação’ – convivem, resultando, conseqüentemente, no colapso interno da teoria; ou seja, como dissemos acima, na condição de uma *explicatio mundi*, isto é, de como as coisas sensíveis podem ser racionalmente explicadas pelas Ideias inteligíveis, a teoria falha. Ora, se é impossível demonstrar que as Ideias são ‘causas’ (αἰτίαι) das coisas sensíveis (i.e., se não se consegue provar a ‘participação’ – μέθεξις – das coisas sensíveis nas Ideias), e se se mantém a ‘separação ontológica’ (χωρισμός) entre Ideias inteligíveis e coisas sensíveis, então, o resultado final é o ‘dualismo ontológico-metafísico radical’, a saber, a existência de duas ‘esferas ontológicas’ (ou, de ‘duas realidades’) que não se relacionam de forma alguma. Esse é o resultado da sexta objeção crítica (133b4-135b4) de Parmênides à teoria das Ideias, bem como de toda a crítica desenvolvida na primeira parte (130a3-135b4) do diálogo homônimo.

§ 17 – Considerações finais

Procuramos demonstrar, em nosso presente trabalho, que Platão não é, ‘definitivamente’, o Filósofo da teoria das Ideias; ao contrário disso, ele foi, antes mesmo de Aristóteles, o primeiro grande crítico de sua própria teoria, a qual, apesar disso, ainda hoje, continua sendo um símbolo forte da filosofia platônica (i.e., daquela registrada nos diálogos do Filósofo da Academia), bem como de todo o ‘platonismo’ em geral (i.e., a tradição filosófica de pensamento que seguiu os passos de Platão, especialmente ao construir teorias metafísicas, segundo o modelo da teoria das Ideias). Nesse sentido, contra uma ‘imagem comum’ que temos de Platão e de sua filosofia (que, nesse caso, é fortemente identificada com sua ontologia e sua metafísica, desenvolvidas nos diálogos intermediários, ou seja, a própria teoria das Ideias) – ‘imagem’, essa, que podemos ver reproduzida, de forma paradigmática e eloquente, no famoso afresco de Rafael Sanzio, a saber, *A escola de Atenas* – procuramos demonstrar que a teoria das Ideias representa apenas uma fase do pensamento platônico, especialmente no que diz respeito ao tratamento de questões ontológicas e metafísicas, e que a mesma deve ser abandonada e superada, face às ‘aporias internas’ (i.e., as dificuldades teóricas incontornáveis) presentes no próprio modelo teórico das Ideias.

Nesse sentido, o exame crítico da teoria das Ideias, levado a cabo desde seus pressupostos teóricos internos, e feito pelo seu próprio autor, encontra-se registrado no *Parmênides*, diálogo platônico que se apresenta como um ‘divisor de águas’ entre a ontologia dos diálogos intermediários (*Fédon*, *República*, *Fedro*, *Banquete*, *Crátilo* e *Timeu*) e aquela desenvolvida posteriormente, ou seja, nos diálogos tardios (*Sofista* e *Filebo*). Em síntese, nossa tese parte do pressuposto de que há uma evolução na filosofia de Platão³³², especialmente no que diz respeito à sua ontologia e à sua metafísica, visível em seus próprios diálogos escritos. A demonstração de tal evolução não é apoiada, apenas e prioritariamente, na ordem cronológica dos diálogos mais aceita entre os especialistas, que costumam dividi-los em três fases (i.e., socráticos, intermediários e tardios), mas na demonstração teórica – ou seja, o exame cuidadoso e a análise do estado em que se

³³² A concepção de que a filosofia platônica, registrada nos diálogos, apresenta um movimento evolutivo não é nova. Nesse sentido, vários estudiosos do pensamento platônico já defenderam tal ‘leitura evolutiva’ dos diálogos (sobre a disputa entre defensores da leitura evolutiva dos diálogos platônicos, os ‘evolucionistas’, e adversários desta mesma leitura, os ‘unitaristas’, ver: RICKLESS, S. C., *Plato’s Forms in transition: a reading of the ‘Parmenides’*, 2007, p. 1-9). Entre os partidários de uma leitura evolutiva da filosofia de Platão, presente em seus diálogos, o mais conhecido, certamente, é Gilbert Ryle, em seu famoso trabalho *Plato’s progress* (Bristol: Thoemmes Press, 1994).

encontram as próprias teorias filosóficas platônicas nos diferentes diálogos – de tal movimento existente no interior da filosofia platônica (e que estabelece rupturas em tal filosofia), registrada nos próprios diálogos. Nesse sentido, especialmente no que diz respeito à ontologia e à metafísica platônicas, não é apenas a ordenação cronológica que determina como devemos ler as teorias filosóficas presentes nos diálogos, mas também é a correta compreensão do estado das teorias filosóficas presentes nos diálogos platônicos que deve estabelecer sua ordenação³³³.

Dessa forma, para demonstrarmos uma evolução na ontologia platônica, entre os diálogos intermediários e os tardios, foi necessário mergulhar na linguagem da teoria das Ideias, e trazer à evidência seus pressupostos teóricos fundamentais. Nesse sentido, procuramos demonstrar, ao longo de toda a primeira parte de nosso trabalho, através da análise cuidadosa dos próprios textos platônicos (elegemos, assim, para nossa análise, prioritariamente o *Fédon* e a *República*, por serem esses os mais representativos na exposição da mencionada teoria, segundo nosso próprio juízo), a existência de quatro princípios teóricos fundamentais na base da construção da teoria das Ideias, tal como ela é exposta nos diálogos intermediários, a saber: (a) a ‘homonímia’ (ὁμωνυμία), isto é, o fato de que Ideias e coisas sensíveis dela participantes compartilham do mesmo nome; (b) a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’ (ἐν ἐπὶ πολλῶν), ou seja, a postulação de uma Ideia, una e universal, para uma multiplicidade (ou pluralidade) de coisas sensíveis particulares, dela participantes; (c) a ‘separação’ (χωρισμός) ontológica entre Ideias e coisas sensíveis, isto é, o chamado ‘dualismo ontológico’; (d) a ‘participação’ (μέθεξις) entre Ideias e coisas sensíveis, sendo as primeiras causas ontológicas da segunda.

³³³ Isso não significa qualquer desprezo, de nossa parte, pelas questões de ordenação e cronologia dos diálogos platônicos, muito menos que desprezamos os resultados já alcançados por esforços de tantos especialistas. A bem da verdade, é impossível ignorarmos, hoje, ao lermos o *corpus* platônico, a ordenação mais aceita e difundida dos diálogos de Platão (aquela que os divide em três grupos: socráticos ou da juventude, intermediários ou da maturidade e tardios ou da velhice); nesse sentido, não podemos negar que nossa própria leitura da filosofia platônica é profundamente determinada por essa ordenação. A rigor, não há contradição entre essa ordenação dos diálogos e a leitura ‘evolutiva’ que fazemos da ontologia platônica; ao contrário disso, elas estão em pleno acordo. Contudo, consideramos que a análise teórica e interna da filosofia de Platão é um critério tão importante, ou, até mesmo, talvez, mais importante, que a ‘estilometria’, por exemplo, para ordenar nossa leitura dos diálogos, sobretudo quando está em questão a correta compreensão da filosofia platônica em sua totalidade, isto é, que não a isola em partes estanques, diálogo por diálogo. Isso é importante, especialmente, em casos específicos, nos quais o resultado alcançado pelo emprego do critério da ‘estilometria’ (certamente o mais conhecido e confiável para a ordenação cronológica dos diálogos) entra em choque com o resultado alcançado pela análise interna das teorias presentes na filosofia platônica; tal é o caso do lugar do *Timeu*, por exemplo, no *corpus* platônico. Contudo, a questão da ordem dos diálogos é difícil e polêmica, e não temos qualquer pretensão de afirmar unicamente um critério, seja a análise interna das teorias platônicas, seja a estilometria; também não queremos advogar o abandono de qualquer um deles. Nossa posição é de que eles são complementares, um do outro, e que nenhum deles é absoluto.

Procuramos demonstrar, dessa forma, que o agenciamento desses quatro princípios teóricos – entre os quais não há qualquer ordem de prioridade ou hierarquia, mas todos operam conjuntamente, isto é, ao mesmo tempo – resulta na versão mais conhecida da teoria platônica das Ideias, construída nos diálogos intermediários, a qual denominamos de ‘versão *standard*’ (no sentido de que esta é a configuração final e mais conhecida da ontologia platônica dos diálogos intermediários, a qual é o alvo das críticas expostas na primeira parte do *Parmênides*).

Além disso, ainda na primeira parte do nosso trabalho, procuramos reconstruir e examinar (especialmente a partir do *Fédon* e da *República*) a linguagem que descreve a teoria das Ideias, em sua versão *standard*, e a constrói em seus aspectos ‘lógico’, ‘ontológico’ e ‘epistemológico’. Nesse sentido, destaca-se a cisão contrastante – de forte significação ontológica e epistemológica – entre ‘inteligível’ (νοούμενου) e ‘sensível’ (αἰσθήτου), ou seja, entre Ideias e coisas sensíveis. As Ideias são descritas como ‘padrões puros de realidade’, aquilo que ‘é realmente real’, na forma de unidades radicalmente simples (i.e., mônadas), alcançáveis apenas pela inteligência, não submetidas à geração e à corrupção, universais e completamente auto-idênticas a si mesmas (em sentido lógico). Em síntese, as Ideias, estando separadas das coisas, e sendo suas causas, são realidades ‘suprassensíveis’ – isto é, ‘metafísicas’, no sentido de não serem físicas e de estarem ontologicamente separadas das coisas sensíveis. Já as coisas sensíveis, por sua vez, são descritas como realidades derivadas das Ideias, em constante devir (por isso, ‘são’ e ‘não-são’, ao mesmo tempo), sendo plurais e de múltiplos aspectos; são, além disso, objetos particulares da percepção sensível, portanto, delas, a rigor, não temos ‘conhecimento’, mas apenas ‘opinião’. Dessa forma, por um lado, ao descrever as Ideias como causas ontológicas e universais de toda a realidade, incluindo-se aí coisas sensíveis e formas não-sensíveis do raciocínio (objetos das matemáticas, por exemplo), a teoria platônica das Ideias configura-se como *explicatio mundi*; por outro lado, ao descrever as Ideias como realidades ‘suprassensíveis’ (ou, simplesmente, ‘inteligíveis’), a teoria das Ideias configura-se como uma ‘visão metafísica’ do mundo, isto é, provavelmente a primeira grande teoria metafísica complexa da Tradição Filosófica Ocidental.

Pois é exatamente essa configuração da teoria das Ideias, em sua versão *standard*, na condição de uma metafísica que se apresenta como *explicatio mundi*, que é objeto das críticas da primeira parte do *Parmênides* (127d6-135b4). Assim, contra a opinião,

difundida entre alguns especialistas³³⁴, de que as críticas do *Parmênides* não atingem diretamente a teoria das Ideias, embora expressem suas principais dificuldades, procuramos demonstrar que tais críticas estão fundadas nos próprios princípios teóricos fundamentais da teoria (i.e., na ‘homonímia’, na estrutura do ‘um sobre o múltiplo’, no ‘dualismo ontológico’ e na ‘participação’), bem como na linguagem empregada na sua construção, e que, portanto, são ‘internas’ e ‘letais’ à mesma. Nesse sentido, procuramos demonstrar que Platão, na primeira parte do *Parmênides*, é ‘crítico de si mesmo’ (i.e., crítico de sua própria teoria das Ideias).

Dessa forma, uma rápida revisão do resultado das críticas do *Parmênides* nos auxilia na compreensão da conseqüente necessidade de abandono da teoria das Ideias, em sua versão *standard*. Nesse sentido, nosso objetivo, agora, é demonstrar, claramente, em forma de síntese, que toda a crítica do *Parmênides* é ‘interna’ à teoria platônica das Ideias, ou seja, de que as aporias identificadas por tal crítica são resultantes da própria aplicação dos quatro princípios teóricos fundamentais que jazem na base da teoria das Ideias. Revisemos, assim, com esse intuito, as críticas da primeira parte do *Parmênides*.

Na primeira crítica (130b1-e4), as dificuldades em questão – a saber, relativas à postulação ou dedução das Ideias, e a conseqüente extensão da esfera do inteligível – são resultantes da aplicação dos princípios teóricos fundamentais da ‘homonímia’ e do ‘um sobre o múltiplo’. Pela ‘homonímia’, estabelece-se que, para cada nome genérico existente na linguagem, há uma ‘Ideia una’ correspondente, bem como um grupo (uma pluralidade) de coisas sensíveis múltiplas que dela participam; ou seja, Ideia e coisas dela participantes compartilham do mesmo nome. Pelo ‘um sobre o múltiplo’, estabelece-se que, para cada pluralidade de coisas sensíveis múltiplas, que expressam uma mesma natureza e são identificadas, na linguagem, por um nome genérico, há uma Ideia una e universal correspondente, da qual aquelas coisas sensíveis e particulares participam (o que explica sua natureza comum e a aplicação de seu nome comum – i.e., ‘genérico’). Portanto, o resultado da aplicação conjugada desses dois princípios (‘homonímia’ e ‘um sobre o múltiplo’) é: para cada ‘nome genérico’ existente na linguagem, que descreve uma determinada espécie de coisas sensíveis, há uma Ideia na esfera do inteligível.

³³⁴ Ver, por exemplo: David Ross (*Teoría de las ideas de Platón*, 1997), Francis M. Cornford (*Platón y Parmênides*, 1989), Mitchell H. Miller Jr. (*Plato’s Parmênides: The conversion of the Soul*, 1991) e nosso próprio trabalho de Mestrado (publicado em forma de livro: SOARES, Marcio. *A ontologia de Platão: um estudo das Formas no Parmênides*. Passo Fundo: UPF, 2001), do qual, agora, nos afastamos diametralmente.

Consequentemente, há tantas Ideias – incontáveis, ou, até mesmo, infinitas em quantidade – quantos nomes, existentes na linguagem, e espécies de coisas sensíveis, existentes na natureza (i.e., na realidade). A dedução da esfera do inteligível, ou seja, das causas ontológicas (i.e., as próprias Ideias) que explicam toda a realidade, revela-se, assim, uma ‘duplicação’ da realidade³³⁵. A teoria das Ideias, sob esse ponto de vista, revela-se uma ‘ontologia inflacionária’³³⁶, isto é, que postula uma ‘inflação’ de causas ontológicas para a realidade; sob esse ponto de vista, tal teoria é reprovada sob o critério da ‘Navalha de Ockham’, que reza: “*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*” (as entidades não devem ser multiplicadas sem necessidade)³³⁷. Importa observarmos, aqui, que a inflação de Ideias, que duplica a realidade, na busca de causas explicativas para a mesma, não é uma crítica ‘externa’ à teoria platônica das Ideias, mas ‘interna’, já que resulta diretamente da aplicação de seus princípios fundamentais da ‘homonímia’ e do ‘um sobre o múltiplo’.

A segunda crítica, exposta no *Parmênides* (130e4-131e7), tem por objeto o princípio da ‘participação’. Nesse passo do texto, o velho filósofo Parmênides, partindo do princípio do ‘um sobre o múltiplo’, como estrutura fundamental da realidade, a qual estabelece a ‘separação ontológica’ (i.e., pressupõe-se o princípio do ‘dualismo ontológico’) entre a Ideia una e as coisas sensíveis múltiplas dela participantes, procura demonstrar, para Sócrates, a inviabilidade do princípio da ‘participação’ tanto no caso em que as Ideias sejam pensadas como ‘imanescentes’ (pela própria participação), quanto no caso em que elas sejam pensadas como ‘transcendentes’. No primeiro caso, o princípio da ‘participação’, pensada como ‘imanência’ da Ideia (ou de um caráter seu) nas coisas sensíveis, está em rota de colisão com os princípios do ‘um sobre o múltiplo’ e do ‘dualismo ontológico’, e tem por consequência que a Ideia, sendo uma unidade radical (uma mônada), passa a estar dispersa na multiplicidade das coisas sensíveis (portanto, deixa de ser una e passa a ser múltipla). No segundo caso, em que o princípio do ‘um sobre o múltiplo’ é respeitado, e se pensa na Ideia como uma unidade ‘transcendente’ acima da multiplicidade (ou pluralidade) de coisas sensíveis (ilustra-se isso na imagem da ‘vela de

³³⁵ Essa é, também, uma das críticas de Aristóteles dirigida à teoria platônica das Ideias (Cf. *Metafísica*, A, 9, 990a34-b8).

³³⁶ Conforme expressão cunhada pelo Prof. Dr. Eduardo Luft (exposta em suas aulas e nas discussões desenvolvidas no PPG em Filosofia, na PUCRS, durante os semestres letivos ocorridos entre 2007 e 2009). Ver, em especial: LUFT, E. Notas para uma ontologia relacional deflacionária ou na contramão da história: de Schelling a Platão. *Veritas*, Porto Alegre, v. 49, n. 4, p. 701-708, 2004.

³³⁷ Cf. BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Tradução de Desidério Murcho *et al.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 263.

navio estendida sobre um grupo de homens’), chega-se à conclusão de que as coisas sensíveis participariam, nesse caso, de apenas parte da Ideia, e não de sua totalidade, o que também gera uma série de absurdos, já que, sendo assim, a Ideia é divisível em partes, e, conseqüentemente, deixa de ser uma unidade radicalmente simples (uma mônada), passando a ser múltipla (já que é divisível em partes). Assim, a conclusão, na segunda crítica do *Parmênides*, é de que a ‘participação’ não pode ser concebida e provada nem, por um lado, como presença imanente da Ideia nas coisas sensíveis, nem, por outro lado, no caso de a Ideia ser transcendente (completamente separada) em relação às coisas sensíveis. Dito de outro modo, a ‘participação’ das coisas sensíveis (na Ideia) não pode ser pensada (e nem provada, dada à sua inviabilidade lógica e ontológica) nem ‘no todo’ e nem ‘em parte’ da Ideia.

É interessante, nesse caso, observarmos que a teoria das Ideias padece de sérias dificuldades relativas à manutenção de ‘coerência interna’ na aplicação de seus princípios teóricos fundamentais, a saber: os princípios do ‘um sobre o múltiplo’ e do ‘dualismo ontológico’ estão em evidente conflito com o princípio da ‘participação’. Nesse caso, ou se concebe, por um lado, pelo princípio da ‘participação’, a presença imanente da Ideia nas coisas sensíveis, cuja consequência é a Ideia deixar de ser una e separada; ou, então, por outro lado, se concebe a unidade e separação da Ideia (segundo o ‘um sobre o múltiplo’ e o ‘dualismo ontológico’), e têm-se, por consequência, sérias dificuldades na demonstração das relações de participação entre Ideias e coisas sensíveis. Novamente, portanto, a crítica é ‘interna’ à teoria platônica das Ideias, isto é, derivada da aplicação de seus próprios princípios teóricos fundamentais – nesse caso, a crítica está fundada nas dificuldades de estabelecer-se uma coerência teórica interna entre eles.

A terceira crítica, no *Parmênides* (131e8-132b2), objeta à teoria das Ideias o *regressus in infinitum*, como um vício lógico e ontológico de raciocínio, que é ‘congênera’ aos princípios da própria teoria. Nesse sentido, estão envolvidos, diretamente, nessa primeira formulação do argumento do regresso infinito, os princípios teóricos fundamentais do ‘um sobre o múltiplo’ e do ‘dualismo ontológico’; indiretamente, estão pressupostos os princípios da ‘homonímia’ e da ‘participação’. O surgimento da regressão infinita nas Ideias, nesse caso, é fruto do raciocínio indutivo que, a partir da abstração de um caráter único e comum existente em um determinado grupo específico de coisas múltiplas, postula a necessidade de uma Ideia uma correspondente (na forma do ‘um sobre o múltiplo’). Ocorre que, apesar da separação ontológica pressuposta entre a Ideia e as

coisas sensíveis, ambos esses dois níveis de ‘seres’ (i.e., a Ideia una e as coisas sensíveis múltiplas dela participantes) possuem um caráter comum; ou seja, Ideia e coisas sensíveis formam uma nova ‘multiplicidade’, a qual expressa um caráter único e comum. Por consequência, pela mesma exigência do raciocínio indutivo de antes, que abstraiu o caráter único e comum das coisas sensíveis múltiplas e postulou-o como uma Ideia una, agora, abstrai-se um novo caráter único e comum (i.e., entre coisas sensíveis múltiplas e Ideia una), e postula-se uma segunda Ideia una. Ocorre que essa segunda Ideia também compartilha de um caráter comum com a multiplicidade formada pela primeira Ideia e pelas coisas sensíveis; dessa forma, a necessária repetição do mesmo raciocínio obriga a postulação de uma terceira Ideia una, e, depois, de uma quarta Ideia una, e assim *ad infinitum*. Ou seja, novamente a teoria das Ideias se configura em uma ‘ontologia inflacionária’, haja vista a inflação inestancável de níveis de realidade que nela eclode. Por consequência, a teoria falha como *explicatio mundi*.

Também nesse caso, a aporia é resultante dos princípios teóricos fundamentais que estão na base do raciocínio que, primeiro, postula e deduz, indutivamente, isto é, desde a multiplicidade das coisas sensíveis, a existência separada das Ideias unas, e, depois, estabelece a necessidade de uma relação entre as coisas sensíveis e as Ideias separadas, a saber: o ‘um sobre o múltiplo’, o ‘dualismo ontológico’, a ‘homonímia’ e a ‘participação’. Desses quatro, certamente, o ‘dualismo ontológico’, ao estabelecer a primeira cisão na realidade (i.e., a separação entre coisas sensíveis e Ideias), e o ‘um sobre o múltiplo’, ao dar forma à realidade ontologicamente cindida (ao estabelecer a proporção de uma Ideia una para cada grupo de coisas sensíveis múltiplas, que partilham o mesmo nome e expressam uma característica comum), estão diretamente implicados na raiz do mecanismo do *regressus in infinitum* presente na teoria das Ideias. Portanto, também nesse caso, a crítica, que objeta o argumento do regresso infinito à teoria das Ideias, revela-se ‘interna’ a esta última. Nesse sentido, dissemos, por meio de uma metáfora, que o *regressus in infinitum* é uma ‘doença congênere’ (i.e., de ‘causas genéticas’) da teoria platônica das Ideias.

Diante dessas três críticas iniciais de Parmênides à versão *standard* da teoria das Ideias, Sócrates, no desenvolvimento do diálogo, sugere que as Ideias sejam apenas ‘pensamentos’ (νοήματα), situados nas ‘almas’ (ψυχαί). Em linguagem filosófica atualizada, a sugestão de Sócrates equivale à afirmação de que as Ideias não passem de ‘representações mentais’ e ‘conceitos’ na linguagem. Essa sugestão de Sócrates é o objeto

da quarta crítica no *Parmênides* (132b3-c11). Evidentemente, tal sugestão de Sócrates implica em uma redução da teoria, que, nesse caso, abriria mão de ser uma ‘ontologia’, ou seja, de se apresentar como *explicatio mundi*. Nesse sentido, Parmênides, em primeiro lugar, faz Sócrates perceber que as Ideias não são redutíveis a ‘representações mentais’ ou a meros ‘conceitos’ na linguagem, caso ele queira preservar a teoria como uma explicação ontológica para a realidade. Em seguida, Parmênides demonstra que as Ideias, sendo causas da realidade, não podem ser apenas ‘pensamentos’, sob pena de toda a realidade ser, conseqüentemente, ‘pensamento’; ora, o ‘idealismo’, resultante dessa posição, está longe do horizonte filosófico de Platão, cuja ontologia, em suas diferentes configurações (i.e., seja na teoria das Ideias, em sua versão *standard*, seja na ontologia dos diálogos tardios), apresenta-se, sempre, como uma forma de ‘realismo’ filosófico.

Assim, a quarta dificuldade, apresentada no *Parmênides*, contém duas concepções filosóficas platônicas fundamentais, a saber: em primeiro lugar, Platão nunca reduziu as Ideias, na versão *standard* da teoria, a ‘representações mentais’ (i.e., a puros pensamentos) ou a meros ‘conceitos’ na linguagem. Ou seja, nem mesmo diante das terríveis aporias objetadas à teoria das Ideias, em sua versão *standard*, conforme vimos na primeira parte do *Parmênides*, a simples ‘redução’ do estatuto ontológico das Ideias (de ‘realidades objetivas’ para puras ‘representações mentais’ ou a meros ‘conceitos’ na linguagem) se mostra viável para Platão. Nesse sentido, nosso Filósofo objetiva uma reforma de sua ontologia, não o abandono da pretensão de construir uma ontologia – o que seria o caso se as Ideias fossem reduzidas a pensamentos nas almas (mentes) e a conceitos na linguagem. Em segundo lugar, a quarta dificuldade, exposta no *Parmênides*, ao negar a redução das Ideias a pensamentos e meros conceitos, parece apontar para o fato de que Platão nunca abandonou a necessidade teórica de postular ‘causas ontológicas’, ‘inteligíveis’ e ‘metafísicas’, para explicar a realidade, mesmo que tenha abandonado a teoria das Ideias em sua versão *standard*, após o *Parmênides*. Evidência disso é a presença dos ‘Gêneros’ (γέννη), como causas ontológicas e inteligíveis, no *Sofista*, e dos ‘Princípios’ (αἰτίαι), que explicam toda a realidade, no *Filebo*.

Diante da crítica de Parmênides à saída ‘conceitualista’ de Sócrates, em sua sugestão, vista acima, de que as Ideias fossem reduzidas a ‘pensamentos’, a quinta crítica (132c12-133a7) é precedida pela reafirmação (também feita por Sócrates) da versão *standard* da teoria das Ideias. Sócrates sugere, agora, que as Ideias sejam ‘paradigmas’ (παράδειγματα) na natureza, e que as coisas sensíveis participem por ‘semelhança’

(ὁμοίωμα), ou seja, que as coisas sejam ‘imagens’ (εἰκασθέν) das Ideias. Reafirma-se, assim, os princípios fundamentais da versão *standard* da teoria das Ideias, a saber, o ‘um sobre o múltiplo’, a ‘separação ontológica’ e a ‘participação’ (a qual contém, implicitamente, a ‘homonímia’). Mais do que isso, reafirma-se a transcendência das Ideias, na medida em que elas são ‘paradigmas’ de realidade; nesse sentido, parece, num primeiro momento, viabilizar-se um conceito de ‘participação’ – o ‘assemelhar-se’ (εἰκέναι) das coisas às Ideias – que não envolva incoerência teórica interna (i.e., entre os próprios princípios fundamentais da teoria), por não colidir (i.e., a própria participação) nem com a estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’, nem com o ‘dualismo ontológico’.

Contudo, na sequência imediata do diálogo, Parmênides faz Sócrates perceber que esse conceito de ‘participação’ também conduz ao *regressus in infinitum*. As razões dessa segunda formulação do argumento do regresso infinito são muito parecidas com aquelas que motivaram a formulação anterior, a saber: ambas as formulações são fundadas nos próprios princípios teóricos fundamentais da teoria, especialmente no ‘um sobre o múltiplo’, na ‘separação ontológica’ e na ‘participação’ (que sempre carrega consigo a ‘homonímia’). Assim, nessa segunda formulação do argumento do regresso infinito, objetado às Ideias, o raciocínio se constrói como segue: há uma multiplicidade de coisas sensíveis semelhantes, das quais abstraímos uma ‘imagem’ comum, que postulamos como uma Ideia, isto é, como um ‘paradigma’ fixo na natureza (configura-se, assim, a aplicação do ‘um sobre o múltiplo’). Consideramos que a Ideia esteja ‘separada’ (exatamente por ser um ‘paradigma’) das coisas sensíveis que a ela se assemelham. Ora, mas se as coisas múltiplas, pela ‘participação’, se assemelham à Ideia uma (e isso, inclusive, explica a especificidade das coisas, bem como a aplicação de um nome genérico a elas – pela ‘homonímia’), a Ideia, por sua vez, também se assemelha às próprias coisas. Assim, dada à aplicação do ‘um sobre o múltiplo’, diante de uma multiplicidade de coisas semelhantes, postulamos, antes, uma Ideia única que as explicasse; ocorre que, agora, coisas sensíveis e Ideia formam uma nova multiplicidade de ‘entes’ semelhantes, o que exige (dado ao ‘um sobre o múltiplo’) a postulação de uma segunda Ideia que explique essa nova multiplicidade. Ocorre que a relação de semelhança se repete entre a segunda Ideia e a multiplicidade de entes que ela explica (formada pelas coisas sensíveis e pela primeira Ideia postulada), o que exigirá uma terceira Ideia e, repetida a semelhança, uma quarta Ideia, e assim *ad infinitum*. Ou seja, a tentativa de conceber as Ideias como ‘paradigmas’ na natureza, e a ‘participação’ como ‘semelhança’ (sendo as coisas sensíveis ‘imagens’ das

Ideias), colapsa diante da objeção fatal do *regressus in infinitum*. Novamente, portanto, a crítica se revela interna à teoria platônica das Ideias, na medida em que está fundada em seus próprios princípios teóricos fundamentais.

Por fim, a sexta e última crítica (133b4-135b4), exposta na primeira parte do *Parmênides*, apresenta-se como uma consequência inevitável das críticas anteriores. Nesse sentido, o velho filósofo Parmênides adverte o jovem Sócrates de que essa é a ‘maior’ de todas as dificuldades envolvidas na teoria das Ideias. Trata-se do ‘dualismo ontológico radical’. Ou seja, haja vista a ‘separação ontológica’ entre Ideias e coisas sensíveis, na forma do ‘um sobre o múltiplo’, e a impossibilidade de se provar a ‘participação’ entre esses dois níveis de realidade (i.e., entre as Ideias e as coisas sensíveis), ao final, tem-se, na prática, duas realidades, a ‘inteligível’ e a ‘sensível’, que não estabelecem relações entre si. Dessa forma, três são as consequências diretas do dualismo ontológico radical, como Parmênides demonstrou na sexta crítica, a saber: (a) as Ideias não se relacionam com as coisas sensíveis – portanto, as primeiras não são causas ontológicas das segundas; (b) as Ideias são incognoscíveis para nós – o que inviabiliza a teoria sob a perspectiva epistemológica; (c) ‘deus’, sendo da ordem das Ideias, não conhece e nem arbitra sobre o mundo sensível – o que representa a inviabilidade metafísica (teológica, vale dizer) da teoria. Ou seja, em síntese, a teoria das Ideias fracassa, completamente, como *explicatio mundi*.

Portanto, a reforma da ontologia platônica exige, necessariamente, o abandono dos quatro princípios teóricos fundamentais que constroem a teoria das Ideias em sua versão *standard*, a saber, o ‘um sobre o múltiplo’, o ‘dualismo ontológico’, a ‘homonímia’ e a ‘participação’. Nos diálogos posteriores ao *Parmênides*, especialmente no *Sofista* e no *Filebo*, continuamos a encontrar princípios ontológicos, inteligíveis e metafísicos, que explicam a realidade – a saber, os ‘Gêneros’ (γέννη) no *Sofista* e os ‘Princípios’ (αἰτίαι) no *Filebo*; contudo, eles já não são deduzidos pela ‘homonímia’, nem estão ‘separados’ das coisas sensíveis, na forma da estrutura fundamental do ‘um sobre o múltiplo’, o que, conseqüentemente, elimina a dificuldade da ‘participação’. Nesse sentido, Platão abandona, após o *Parmênides*, a versão *standard* da teoria das Ideias, concebendo uma noção de ‘metafísica’ que já não envolve a afirmação de uma ‘realidade suprassensível’ e nem do ‘dualismo ontológico’.

Naturalmente, a demonstração desta ‘nova ontologia’ platônica, no *Sofista* e no *Filebo*, especialmente, é a tarefa de pesquisa que permanece aberta, para futuras investigações, em relação ao trabalho que ora concluímos.

Referências bibliográficas:

Bibliografia básica:

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

_____. *Carta VII*. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio; Loyola, 2008.

_____. *Cartas*. Tradução de José B. Torres Guerra. Madrid: Akal, 1993.

_____. *Complete Works*. Edited by John M. Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co., 1997.

_____. *Diálogos I: Teeteto; Sofista; Protágoras*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2007.

_____. *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1974; 1988; 2001.

_____. *Diálogos: O Banquete; Fédon; Sofista; Político*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).

_____. *El Sofista*. Traducción de Antonio Tovar y Ricardo P. Binda. Tucumán (Argentina): Universidad Nacional de Tucumán/Facultad de Filosofía y Letras, 1977.

_____. *Fedón; Fedro*. Traducción de Luis Gil Fernández. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

_____. *Fedro*. Tradução de Jorge Paleikat. 5. ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1962.

_____. *Fedro*. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *La Repubblica*. Traduzione di Franco Sartori. Bari: Laterza, 1997.

_____. *Obras Completas*. Diversos tradutores. Madrid: Aguilar, 1993.

_____. *Oeuvres complètes*. Diversos tradutores. Paris: Belles Lettres, 1950.

_____. *Parmênides*. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio; Loyola, 2003.

Bibliografia complementar:

ALLEN, R.E. *Plato's Parmenides*. New Haven/London: Yale University Press, 1997.

ARENDRT, Hannah. Filosofia e política. In: *A dignidade da política*. Tradução de H. Martins, F. Coelho, A. Abranches et al. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 91-115

ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. 4. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

ARISTÓTELES. *Dos argumentos sofísticos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

_____. *Metafísica*. Edição trilingüe por Valentín García Yebra. 2. ed. Madrid: Gredos, 1990.

_____. *Metafísica*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2006.

_____. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

_____. *Órganon: Categorias; Da interpretação; Analíticos anteriores; Analíticos posteriores; Tópicos; Refutações sofísticas*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2005.

_____. *On Sophistical refutations; On coming-to-be and passing-away; On the cosmos*. Translated by E. S. Forster and D. J. Furley. Cambridge/London: Harvard University Press, 1992.

BERTI, Enrico. Si può parlare di un'evoluzione della dialettica platonica? *Journal of the International Plato Society*, n. 2, august 2002. Disponível em: <www.nd.edu/~plato/plato2issue/berti.htm>. Acesso em: 30 set. 2008.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Tradução de Desidério Murcho et. al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BRITO, Emídio F. de; CHANG, Luiz Harding (orgs.). *Filosofia e método*. São Paulo: Loyola, 2002.

BURNET, John. *O despertar da filosofia grega*. Tradução de Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.

CASERTANO, Giovanni. Anamnesi, Idea e Nome (Il *Fedone*). In: SANTOS, José Trindade (Org.). *Anamnese e saber*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999. p. 109-172.

_____, Giovanni. O lugar e o significado do *Teeteto* na obra platônica. Tradução de Maria da G. G. de Pina. In: SANTOS, José Trindade (Org.). *Do saber ao conhecimento: estudos sobre o Teeteto*. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, [s.d.]. p. 139-141.

CORNFORD, F. M. *La teoria platonica del conocimiento*. Tradução de Néstor Luis Cordero e María Dolores del Carmen Ligatto. Barcelona/Buenos Aires: Paidós, 1983.

_____. *Platón y Parménides*. Tradução de Tomás Bretón. Madrid: Visor, 1989.

CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón: 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza*. Tradução de Ana Torán e Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Dublin/Zuerich: Weidmann, 1961.

DIÈS, Auguste. *Autour de Platon: essai de critique et d'histoire*. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

FIGUEIREDO, Maria José. *O 'Peri Ideôn' e a crítica aristotélica a Platão*. Lisboa: Edições Colibri, 1996.

FOUILLÉE, A. *La filosofía de Platón*. Tradução de Edmundo González-Blanco. Buenos Aires: Ediciones Mayo, 1943.

FRONTEROTTA, Francesco. *ΜΕΘΕΞΙΣ, La Teoria Platonica delle Idee e la Partecipazione delle Cose Empiriche: dai dialoghi giovanili al Parmenide*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.

GAZOLLA, Rachel. Técnica dialética e *eidós*: algumas considerações para reflexão sobre dialética de Platão. *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, n. 4, p. 961-968, 1998.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Tradução de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1973.

GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la filosofía griega*. Tradução de Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos, 1992. 6 v.

HARE, R. M. *Platão*. Tradução de Adail U. Sobral e Maria S. Gonçalves. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus, 1996.

IGLÉSIAS, Maura. Conhecimento, linguagem e pensamento em Platão. *Idéias*, Campinas, ano 11(2), p. 231-262, 2004.

_____. A relação entre sensível e inteligível: *methexis* ou *mimesis*? In: PERINE, Marcelo (Org.). *Estudos platônicos: sobre o ser eo aparecer; o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 91-112.

JAEGER, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Tradução de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

KAHN, Charles H. Plato on what is good. *Veritas*, Porto Alegre, v. 49, n. 4, p. 627-640, 2004.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução de Carlos Alberto L. Fonseca. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KRÄMER, Hans. *Dialettica e definizione del Bene in Platone: interpretazione e commentario storico-filosofico di "Repubblica" VII 534B3-D2*. Traduzione di Enrico Peroli. 3. ed. Milano: Vita e Pensiero, 1992.

KRAUT, Richard (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. 5. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

KUCHARSKI, Paul. *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

LAÊRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UNB, 1987.

LUFT, Eduardo. Contradição e dialética: um estudo sobre o método dialético em Platão. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 455-502, 1996.

_____. Notas para uma ontologia relacional deflacionária ou na contramão da história: de Schelling a Platão. *Veritas*, Porto Alegre, v. 49, n. 4, p. 701-708, 2004.

_____. *Sobre a coerência do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MACIEL, Sonia M. *Ética e felicidade: um estudo do Filebo de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

MARQUES, Marcelo P. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

MEINWALD, Constance C. *Plato's Parmenides*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1991.

MENA, Jose Lorite. La tercera dificultad del *Parménides* y el *Tercer hombre* de Aristóteles. *Estudios Filosóficos*, Valladolid, v. XXXI, n. 87, p. 281-317, 1982.

MESQUITA, Antônio Pedro. *Reler Platão: ensaio sobre a teoria das ideias*. Lisboa: Estudos Gerais Série Universitária – Clássicos de Filosofia, [s.d.].

MILLER JR., Mitchell H. *Plato's Parmenides: The conversion of the Soul*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

MORAVCSIK, Julius. *Platão e platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. São Paulo: Loyola, 2006.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os Pensadores).

OWEN, G. E. L. The place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues. *The Classical Quarterly*, New Series, Cambridge University Press, v. 3, n. 1/2, p. 79-95, 1953

PAPPAS, Nickolas. *A República de Platão*. Tradução de Abílio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1995.

PAVIANI, Jayme. *Escrita e linguagem em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

_____. *Filosofia e método em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. Identificação dos processos dialéticos em Platão. *Veritas*, Porto Alegre, v. 43, n. 4, p. 817-841, 1998.

_____. Introdução ao problema do método no Parmênides de Platão. In: ULLMANN, Reinhold A. (org.). *Consecratio mundi: festschrift em homenagem a Urbano Zilles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p. 448-458.

PERINE, Marcelo (Org.). *Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer; o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009.

PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1977.

PHILONENKO, Alexis. *Lições platônicas*. Tradução de Ana Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Tradução de Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993/4. 5 v.

_____. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das doutrinas não-escritas*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

RIBEIRO, André A. *A filosofia da linguagem em Platão*. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

RICKLESS, Samuel C. How Parmenides saved the Theory of Forms. *The Philosophical Review*, v. 107, n. 4, p. 501-554, 1998.

_____. *Plato's Forms in transition: a reading of the 'Parmenides'*. New York: Cambridge University Press, 2007.

ROBLEDO, Antonio Gómez. *Platón: los seis grandes temas de sua filosofía*. México: FCE, 1993.

RODRÍGUEZ, Pablo. Acerca del platonismo y de Platón mismo: hermenéutica en la interpretación esotérica de Reale. *Anuario Filosófico*, Pamplona, n. 33, p. 271-278, 2000.

ROGUE, Christophe. *Compreender Platão*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005.

ROSS, David. *Teoría de las ideas de Platón*. Tradução de José Luis Díez Arias. Madrid: Cátedra, 1997.

RUIZ, Francisco Pérez. La alegoría de la caverna y su sentido. *Pensamiento*, Madrid, v. 45, n. 180, p. 385-424, 1989.

RYLE, G. Plato's Parmenides (I). *Mind*, New Series, v. 48, n. 190, p. 129-151, 1939.

_____. Plato's Parmenides (II). *Mind*, New Series, v. 48, n. 191, p. 302-325, 1939.

_____. *Plato's progress*. Bristol: Thoemmes Press, 1994.

SANTOS, José Trindade. *Epistemé e Formas no Teeteto*. In: SANTOS, José Trindade (Org.). *Do saber ao conhecimento: estudos sobre o Teeteto*. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, [s.d.]. p. 43-62.

_____. O lugar do *Teeteto* no corpus platónico. In: SANTOS, José Trindade (Org.). *Do saber ao conhecimento: estudos sobre o Teeteto*. Braga: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, [s.d.]. p. 135-138.

_____. *Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. O sistema conceitual de *einai*: presença e efeito na teoria platônica das Formas. In: PERINE, Marcelo (Org.). *Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer; o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 27-48.

SANTOS, Mário Ferreira dos. *O um e o múltiplo em Platão*. São Paulo: Livraria e Editora Logos, 1958.

SAYRE, Kenneth M. *Plato's late ontology: a riddle resolved*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SCOLNICOV, Samuel. A anamnese e a estrutura das idéias: o *Teeteto* e o *Parmênides*. In: SANTOS, José Trindade (Org.). *Anamnese e saber*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999. p. 173-200.

_____. Platão contra o atomismo lógico. *Veritas*, Porto Alegre, v. 49, n. 4, p. 641-652, 2004.

_____. *Plato's Parmenides: translated with introduction and commentary*. Berkeley: University of California Press, 2003.

SILVA, José L. P. da. *O Sofista de Platão: uma revisão da hipótese das Formas*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

SOARES, Marcio. *A ontologia de Platão: um estudo das Formas no Parmênides*. Passo Fundo: UPF, 2001.

SOUZA, Eliane C. *Discurso e ontologia em Platão: um estudo sobre o Sofista*. Ijuí: Unijuí, 2009.

_____. *Discurso e ontologia no Sofista*. 2002. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

SPINELLI, Miguel. *Filósofos pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. Um existe em si ou é uma exigência da razão? *Caderno de atas da ANPOF*, Primeira reunião da Sociedade Brasileira de Platonistas, n. 1, p. 65-70, 2001.

SZLEZÁK, Thomas A. *A alegoria da caverna (República VII 514a–521b e 539d–541b)*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Mimeo, 2006.

_____. *Ler Platão*. Tradução de Milton C. Mota. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Platão e a escritura da filosofia: análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico*. Tradução de Milton Camargo. São Paulo: Loyola, 2009.

TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. Tradução de Fernando E. de B. Rey Puente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo/Ilhéus: Discurso editorial/Editus, 2003.

VAZ, Henrique C. de L. Nas origens do realismo: a teoria das idéias no *Fédon* de Platão. *Filosofar Cristiano*, Córdoba, n. 13-14, p. 115-129, 1983.

_____. A dialéctica das ideias no *Sofista*. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, tomo X, n. 2, p. 122-163, 1954.

VLASTOS, G. The third man argument in the ‘Parmenides’. In: VLASTOS, G. *Studies in Greek Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

WOLFF, Francis. Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física. *Analytica*, v. 1, n. 3, p. 179-225, 1996.

ZINGANO, Marco. Auto-predicação, não-identidade, separação: Platão, Aristóteles e o Terceiro Homem. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 241-259, 1998.