



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

OTACILIO LUCIANO DE SOUSA NETO

**O PROBLEMA DA PARTICIPAÇÃO NOS DIÁLOGOS DE PLATÃO:
*FÉDON, REPÚBLICA, PARMÊNIDES E SOFISTA***

FORTALEZA

2017

OTACILIO LUCIANO DE SOUSA NETO

**O PROBLEMA DA PARTICIPAÇÃO NOS DIÁLOGOS DE PLATÃO:
*FÉDON, REPÚBLICA, PARMÊNIDES E SOFISTA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos.

FORTALEZA

2017

OTACILIO LUCIANO DE SOUSA NETO

**O PROBLEMA DA PARTICIPAÇÃO NOS DIÁLOGOS DE PLATÃO:
*FÉDON, REPÚBLICA, PARMÊNIDES E SOFISTA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Aprovado em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Dr. José Gabriel Trindade Santo (Orientador).
Universidade Federal do Ceará (UFC).

Dr^a. Maria Aparecida Paiva Montenegro.
Universidade Federal do Ceará (UFC).

Dr. Hugo Filgueiras de Araújo.
Universidade Federal do Ceará (UFC).

Dr. Markus Figueira da Silva.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

Para o Mundo.

AGRADECIMENTOS

À Marília e Marilena. À Beatriz.

Agradeço também ao meu orientador, Gabriel.

À Marize, Rafael e toda família em Fortaleza.

Também aos amigos.

Aos professores da Pós-graduação em Filosofia da UFC.

Por fim, à Capes pelo financiamento da pesquisa.

Fedro terminara o primeiro ano de ciências na universidade com 15 anos de idade. Já havia decidido dedicar-se à área da bioquímica, pretendendo especializar-se no estudo da fronteira entre o mundo orgânico e inorgânico, conhecida hoje como biologia molecular. Não encarava essa carreira como um meio de promoção pessoal. Ainda era muito jovem: seria, digamos, uma espécie de ideal nobre.

[...]

Se Fedro tivesse se envolvido com a ciência por ambição ou por propósitos utilitários, nunca lhe teria ocorrido questionar a natureza de uma hipótese científica enquanto entidade em si mesma. Mas ele questionou e não ficou satisfeito com as respostas.

Zen e a Arte de Manutenção de Motocicletas
Robert M. Pirsig

RESUMO

Este trabalho visa investigar a participação e a predicação em Platão através dos diálogos *Fédon*, *República*, *Parmênides* e *Sofista*. Cabe portanto questionar: o que é participação? De que modo a participação pode fundamentar a predicação? Há, na obra de Platão, um sentido unívoco de participação? Para encontrar respostas para estas perguntas a pesquisa atentará para as primeiras definições de participação e de que maneira ela se sustenta, ou não, na sequência dos argumentos e das obras. De início, é possível conceber, a partir do *Fédon*, que a noção de participação em Platão é tal que um ente sensível participa de uma Forma de modo que recebe um predicado em razão desta relação. Porém, compreende-se que esta definição de participação não é suficiente para dar conta de explicar todos os modos nos quais a participação aparece em Platão, sobretudo no fim do *Fédon* e na *República* (476a). Assim, a pesquisa investiga as críticas que o *Parmênides* elabora acerca de como a participação é compreendida e sonda se é possível que o *Sofista* complemente o sentido de participação anteriormente apresentado.

Palavras-chave: Platão. Participação. Predicação.

ABSTRACT

This work aims to investigate the participation and predication in Plato through the dialogues *Phaedo*, *Republic*, *Parmenides* and *Sophist*. It is therefore worth questioning: what is participation? How can participation support the predication? Is there, in Plato's work, a univocal sense of participation? To find answers to these questions the research will look at the first definitions of participation and how it is sustained, or not, following the arguments and the works. At the outset, it is possible to conceive, from the *Phaedo*, that the notion of participation in Plato is such that a sensory entity participates in a Form so that it receives a predicate because of this relationship. However, it is understood that this definition of participation is not sufficient to account for all the ways in which participation appears in Plato, especially at the end of the *Phaedo* and in the *Republic* (476a). Thus, the research investigates the criticisms that *Parmenides* elaborates on how participation is understood and probe whether it is possible for the Sophist to complement the sense of participation previously presented.

Key-words: Plato. Participation. Predication.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO..... | 10 |
| 1 - AS PRIMEIRAS APARIÇÕES DAS FORMAS..... | 16 |
| 1.1 PRIMEIRAS MENÇÕES..... | 16 |
| 1.2 CARACTERÍSTICAS GERAIS DAS FORMAS E DAS DIFERENÇAS EM RELAÇÃO AOS ENTES SENSÍVEIS..... | 25 |
| 1.3 A APROXIMAÇÃO DAS FORMAS CONTRÁRIAS NA PARTICIPAÇÃO EM SENSÍVEIS..... | 37 |
| 1.4 A PARTICIPAÇÃO NA “REPÚBLICA”..... | 43 |
| 2 - PREDICAÇÃO E PARTICIPAÇÃO NO “PARMÊNIDES”..... | 55 |
| 2.1 O ARGUMENTO DE ZENÃO..... | 55 |
| 2.2 A APRESENTAÇÃO DE SÓCRATES ACERCA DAS FORMAS..... | 70 |
| 2.3 QUAIS FORMAS EXISTEM?..... | 80 |
| 2.4 AS APORIAS DA PARTICIPAÇÃO..... | 84 |
| 3 - DAS FORMAS E PREDICAÇÃO..... | 94 |
| 3.1 DAS RELAÇÕES ENTRE AS FORMAS..... | 94 |
| 3.2 DO ENCONTRO COM AS FORMAS MESMAS..... | 120 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 130 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 136 |

INTRODUÇÃO

A produção que agora se apresenta é uma investigação acerca da participação e da predicação em Platão. Examinar-se-á, portanto, se é possível afirmar a predicação em Platão tendo em vista os modos pelos quais a participação pode ser compreendida. Para tanto, será buscado compreender a participação a partir das seguintes obras: *Fédon*¹, *República*², *Parmênides*³ e *Sofista*⁴; atentando sempre para o modo como estas obras apresentam, ou não, uma continuidade na especulação acerca das relações de predicação.

Não obstante, Sócrates afirma, no *Fédon* 100c, que se existe algo além daquilo que é Belo em si, só pode ser belo por participar (μετέχει) do Belo. Com isto em mente é difícil que a questão não surja: o que isto quer dizer? Esta pergunta se desdobra em outras: Existem coisas em si que possibilitem que outras coisas sejam como elas? Como é possível que algo seja belo e não seja a própria Beleza? O que significa dizer que algo é belo, ou bom, ou justo, ou ímpar? O que é isto que é em si? Como é possível dar um predicado a uma coisa? O que é a participar?

A tradição dos estudos platônico tende a responder a estas perguntas identificando a existência de entidades abstratas, Formas, que são capazes de dar atributos para as coisas. Esta relação é denominada de participação. Porém, esta simples exposição não dá conta de lidar com toda a complexidade do problema. Porém, se a possibilidade de atribuir um predicado a algo não for demonstrada, também não é possível descrever e conhecer o mundo (*Parmênides* 134c) através da pergunta “o que é X”, sendo que a resposta para a pergunta seria do tipo “X é Y” na medida em que Y é diferente de X.

Acontece que esta resumida concepção de participação ignora certos pressupostos que devem ser investigados no *corpus platonicum*, a saber: que há uma unívoca concepção de

1 Decide-se utilizar como tradução base do *Fédon* a tradução de Carlos Alberto Nunes, uma vez que é grafada junto ao grego e muito bem organizada. Assim sendo, quaisquer passagens do *Fédon* citadas no presente trabalho, salvo quando explicitado que não é o caso, são da seguinte tradução: PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011.

2 A edição escolhida para a ler a *República* nesta pesquisa é a consagrada edição a seguir: PLATÃO. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

3 Escolhe-se como edição brasileira do *Parmênides* a seguinte tradução: PLATÃO. *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2003. Sabe-se, portanto, que quando houver uma citação do *Parmênides* neste trabalho, exceto quando evidenciado o contrário, se trata da tradução brasileira. Quando útil, porém, será utilizado o estudo de Scolnicov sobre o *Parmênides* mediante aviso que não se trata da edição brasileira do *Parmênides*: SCOLNICOV, Samuel. *Plato's Parmenides*. Translated with Introduction and commentary. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2003.

4 A edição do *Sofista* aqui utilizada é a já consagrada edição da Calouste: PLATÃO. *Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr., José Gabriel Trindade dos Santos. Introdução e apêndice de José Gabriel Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. Quando útil, será citado a introdução de Trindade Santos encontrada nesta mesma edição, quando for o caso será grafado apenas “SANTOS, José Gabriel Trindade. Introdução ao Sofista.”, e através desta grafia iremos nos referir a: SANTOS, José Trindade. Introdução. In: José Trindade Santos. (Org.). Platão: O Sofista. 1ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, v. 1, p. 9-163.

participação, e, que esta unívoca concepção é capaz de dar conta de todos os modos de atribuir um predicado a algo. A única maneira de não ser tomado por estes pressupostos é uma profunda pesquisa acerca da participação e da predicação.

De certo que uma boa investigação sobre a participação deverá começar por tentar defini-la, eis que assim surge a pergunta capital para este emprego: o que é a participação? Para responder esta pergunta é necessário considerar que em determinados momentos dos diálogos platônicos a participação aparece como uma relação entre uma Forma e um ente sensível que confere a este ente predicados (*Fédon* 78d-79a, 100a-e; *Parmênides* 129a). Tendo em vista esta consideração, algumas perguntas surgem: o que é uma Forma? Qual a diferença entre uma Forma e um ente sensível? Como se dá a recepção de predicados mediante a participação? Esta concepção de participação é capaz de dar conta de toda e qualquer predicação?

Para a investigação acerca destas questões o primeiro capítulo tornará claro a primeira noção de participação presente nos diálogos propostos para a pesquisa (*Fédon* 78d-79a) e de que maneira esta noção é capaz ou não de explicar diferentes tipos de predicação. Para cumprir esta especulação o primeiro momento do primeiro capítulo (1.1) investigará as primeiras menções às Formas e a participação de modo a extrair uma primeira definição destes termos – Forma e participação – mesmo que provisória. Identificando assim a partir de qual momento será possível falar com segurança de Formas e participação (*Fédon* 78d-79a). Uma vez que se sabe identificar o momento no qual o diálogo apresenta as Formas e a participação será possível passar ao segundo momento do primeiro capítulo (1.2), o qual terá, portanto, o papel de lidar com a diferença das Formas em relação aos entes que delas participam, de modo que fique claro o que é uma Forma e o que é que dela participa (a partir do *Fédon* em 78d-79a, passando por 100c-e em diante). Assim, o terceiro momento do primeiro capítulo (1.3) terá por objetivo identificar de que maneira a noção de participação apresentada até então é capaz, ou não, de lidar com relações que se dão ao longo do *Fédon* (102d-104b). Sendo assim, cabe também investigar se a noção de participação presente no *Fédon* (78d-79a; 100c-e) é capaz de explicar relações predicativas em outros diálogos, isto é feito no último momento do primeiro capítulo (1.4) observando a *República* (476a).

Entretanto, mesmo que se pense acerca da predicação, não está provado como esta é possível. Assim, uma boa pesquisa acerca da participação deverá analisar críticas acerca da predicação de maneira a não aceitá-las ou a refutá-las, se for este o caso. Este é o objetivo que será aplicado no segundo capítulo, de modo que em um primeiro momento (2.1) serão analisadas as críticas que Zenão faz à predicação – sem a participação – no *Parmênides* (127d-128b). Em síntese, esta crítica seria que se um ente é múltiplo em predicados (πολλά), ou seja, porta mais de um predicado, então teria de portar predicados contrários, porém é impossível que um ente seja algo e, ao mesmo tempo, o oposto deste algo. Logo, é impossível a predicação. Acontece que esta pesquisa

não se dará por satisfeita com os argumentos de Zenão passando assim para o segundo momento do segundo capítulo (2.2) analisando a apresentação de Sócrates das Formas e da participação no *Parmenides* (129a-e). O que será questionado neste momento é se esta exposição socrática supera de alguma maneira o argumento de Zenão; se a participação, tal qual aparece no *Parmênides* 129a-e, está de acordo com a noção apresentada no *Fédon* (78d-79a; 100c-e); e se há algum elemento dramático que poderia assinalar uma divergência no sentido de participação anteriormente apresentado (*Fédon* 78d-79a; 100c-e). Platão, no entanto, também não se dá por satisfeito com a exposição que ele mesmo põe nas palavras de Sócrates e escreve o *Parmênides* de modo que o personagem homônimo ao diálogo insiste em apresentar dificuldades para o modo como a participação tem sido apresentada. A primeira destas dificuldades é: há Formas para todos os entes sensíveis (*Parmênides* 130a-e)? Foi dedicada uma pequena passagem no segundo capítulo (2.3) para tornar claro que este tipo de questão foge ao escopo de nossa pesquisa, uma vez que a investigação aqui presente é acerca da predicação. A investigação acerca da existência de determinados entes materiais no mundo natural em função das Formas é uma indagação que cabe à leitura do *Timeu*⁵. Entretanto, se alguns debates parecem fugir ao escopo da presente averiguação, outros são inexoráveis para o estudo. Este é o caso do último ponto do segundo capítulo (2.4) no qual será averiguada a tese sugestionada por Parmênides de que não é possível a participação uma vez que a afirmação que há a presença da Forma nos entes de que dela participam acarretaria na admissão de que não é possível a relação entre Formas e sensíveis (*Parmenides* 130e-131c).

É claro que algo deve mudar no modo como a participação tem sido tratada para que as críticas possam ser superadas e a predicação possa ser fundamentada em razão da participação. O que resta como dúvida é: Platão faz isto? É esta a questão que tentará ser respondida no terceiro capítulo, que se divide em duas partes. A primeira (3.1) tem como objetivo refletir se é possível existir relações de participação não só de entes e Formas, mas também de Formas e Formas (*Sofista* 246a-253e). Já a segunda parte visa estudar quais são os possíveis modos pelos quais as predicações podem se dar (*Sofista* 255c-e).

O que se pretende ao passar por todos estes momentos dos diálogos é perceber se é possível, ou não, a partir da Filosofia dos próprios diálogos, fundamentar relações que atribuem algo a algo: lhe chamando ‘predicação’. Para tal caberá o estudo dos próprios argumentos dos diálogos sem pressupor, em um momento inicial, discussões externas ao diálogo trabalho em questão. Assim sendo, poucas serão as vezes nas quais serão citados diálogos que não foram ainda profundamente trabalhados – quando isto ocorrer é apenas para anunciar a argumentação que está

⁵ Vale a pena conferir o que Kahn tem a dizer sobre isso (Cf. Kahn, 2013. p4). A referida obra de Kahn – *Plato and The Post Socratic Dialogue* – é uma das mais importantes obras de leitura secundária para a presente pesquisa. De tal modo que sempre que neste trabalho esta obra for referida teremos “KAHN, 2013” para mencionar a obra: KAHN, C., *Plato and The post-socratic dialogue: the return of Philosophy of Nature*, etc. New York: Cambridge University Press, 2013.

por vir. Portanto, a primeira ação a se fazer no início da investigação de cada diálogo de Platão – *Fédon*, *República*, *Parmênides* e *Sofista* – é uma análise minuciosa e isolada da obra em questão com a finalidade reconhecer a estrutura da argumentação, discernindo o objetivo do argumento que se apresenta e os limites: aspectos que o diálogo talvez possa não explicar. Assim, a pesquisa pode parecer desconexa em determinado momento, pois, a obra platônica muitas vezes não apresenta facilidade para lidar com seus enigmas: Platão escreve sempre a propor digressões, retomadas e aparente abandono das dúvidas para quais se buscam resposta. O que cabe é averiguar se há alguma estrutura argumentativa nos diálogos e, uma vez constada e de posse desta estrutura poderá ser possível, como será feito na presente pesquisa, averiguar como o tema – a participação – se dá nos vários diálogos.

Assim, as perguntas vão se repetir longamente: O que o *Fédon* expressa acerca da participação? O que a *República* apresenta sobre a participação? O que o *Parmênides* exprime sobre a participação? O que o *Sofista* argumenta sobre a participação? Há, em todos estes diálogos, repetições, cisões, manutenções e revisões sobre o que se entende por participação? Há uma argumentação ou investigação acerca da participação que trespassa todos estes diálogos? Ou, o tema da participação e da predicação só pode ser lidos isoladamente e nada um diálogo tem a adicionar no debate que se apresenta em outro? Há uma conclusão acerca do problema da participação? É possível afirmar que há predicação? Como? Quais?

Diante destas questões este emprego irá propor que a participação seja lida, em Platão, não a partir de uma única definição, mas a partir de dois momentos conceituais: um anterior ao *Sofista* e outro com a presença do *Sofista*. Deste modo poderá ser compreendido que o *Sofista* adiciona novas noções acerca do problema da participação e da predicação. Contudo, será proposto, também, que a definição de participação que se apresenta no *Sofista* possa ser compreendida como uma definição já anunciada em vários momentos anteriores: seja ou bem para declarar a possibilidade de uma nova conceituação da participação (*Parmênides* 129a-e), ou bem, apresentando relações que requerem um novo sentido de participação para serem fundamentadas, de modo a apresentar vestígios do sentido da participação apresentado no *Sofista* (*Fédon* 102d-104b; *República* 476a). Se aceitas, estas propostas de leitura evidenciam que a participação no *Sofista* não aparece para substituir, integralmente, a participação que se apresentou antes desta obra. Por outro lado, a participação no *Sofista* serviria para adicionar novos elementos à participação com a finalidade de completar o arcabouço de noções que possibilita compreender a predicação, fundamentando assim a predicação em razão da participação. Portanto, será visto que não cabe compreender a participação de modo a tomar como verdadeira uma definição pontual de participação presente na obra de Platão (e.g.: *Fédon* 78d-79a, 100c-e; *República* 476a; *Parmênides* 129a-e, 130e-131c; *Sofista* 253d-e, 255b-e) e tomar os outros momentos como inválidos e inúteis

para a compreensão do tema. Aquilo que se sustenta como válido para a compreensão das Formas e da participação, na sequência da argumentação do projeto de investigação Filosófica presente nos diálogos, se adiciona à compreensão do tema e não substituiu, necessariamente, definições de participação que são anteriormente apresentadas. Assim, para compreender a participação, cabe reconhecer uma integração dos pontos que se sustentam nas muitas noções de participação, de modo que, mesmo que o *Sofista* apresente uma resolução ao problema, não é possível compreender a participação somente com a leitura do *Sofista*. Também não é possível compreendê-la apenas lendo o *Fédon*, ou apenas lendo o *Parmênides*. Tampouco, não é possível compreender a participação unicamente com a leitura da *República*. Do mesmo modo, não é possível a conclusão de um silogismo sem todas as premissas. Assim, os diálogos serão analisados minuciosamente, como momentos de reflexão racional, lógica e consistente.

Para esta análise minuciosa cabe atentar para a leitura secundária de alguns tradicionais comentadores acerca de Platão de maneira a enriquecer a discussão e o processo interpretativo dos diálogos. Entretanto, alguns irão se destacar pela sua grandiosa utilidade durante toda a pesquisa que será apresentada: no *Fédon* utilizar-se-á como base o texto *Observações sobre “o igual” e “os iguais”*: *Fédon 72e-77a*⁶, como também as observações de Fine⁷; atentaremos para a *República* inspirados em investigações de Ferrari⁸ e Nehamas⁹; no *Parmênides* serão examinados os estudos de Cornford¹⁰, sobretudo para a análise dos argumentos de Zenão (127a-e), como também a obra de Scolnicov¹¹ que sintetiza todos os maiores estudos acerca do *Parmênides*; por fim, mas não menos importante, é necessário destacar a presença e influencia de uma determinada obra de C. Kahn para a presente pesquisa: *Plato and the post-socratic dialogue*¹² que servirá para compreender toda a ontologia, participação e predicação em Platão, sobretudo no *Parmênides* e no *Sofista*.

A partir do estímulo do rigoroso estudo oferecido pelos pesquisadores acima citados, a presente pesquisa leva em consideração a necessidade de atentar para os termos em grego para que seja possível alcançar uma interpretação substancial dos diálogos. Assim, todas as referências aos diálogos de Platão serão sempre de uma companhia dual: o texto traduzido e, seguidamente, a passagem em grego. O trabalho será apresentado deste modo para que seja possível se dedicar ao

6 FINE, Gail. *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. New York: Oxford University Press, 2003.

7 Santos, J. Trindade (2016). *Observações sobre “o igual” e “os iguais”*: *Fédon 72e-77a*. *Archai*, n.o 17, may-aug., p. 119-135.

8 FERRARI, Franco. Conhecimento Filosófico e opinião política no livro V da República de Platão. Em: ARAÚJO, Carolina (org). *Verdade e Espetáculo: Platão e a questão do ser*. Rio de Janeiro, 7letras, 2014.

9 NEHAMAS, Alexander. Participation and Predication in Plato's Later Thought. Em: *The Review Of Methaphysics*. Vol. 36, no 2 (Dez. 1982). pp343-347.

10 CORNFORD, F.M., *Plato and the Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides* translated with an introduction and a running commentary. London: Routledge & Kegan Paul, 1939.

11 SCOLNICOV, Samuel. *Plato's Parmenides*. Translated with Introduction and commentary. Berkley, Los Angeles, London: University of Calofornia Press, 2003.

12 KAHN, C., *Plato and The post-socratic dialogue: the return of Phylosophy of Nature, etc*. New York: Cambridge University Press, 2013.

cortejo do texto original observando os problemas que o texto em grego pode trazer ou solucionar, observando pontualmente importantes termos e destacando outros ainda mais importantes (μετέχω, μεταλαμβάνω, χωρίς), os quais o hábil pesquisador se deu à atividade de observar todas as ocorrências nos diálogos pesquisados, claramente com a ajuda de Brandwood¹³, mesmo que não seja necessário apresentar nesta pesquisa todas as ocorrências dos termos. Ainda com o devido respeito à pesquisa em Platão, traduzir-se-á todas os comentários realizados por autores contemporâneos, de modo que se alguma passagem de língua estrangeira, que não o grego de Platão, for apresentada traduzida neste emprego, então, deve-se pressupor, salvo quando explicitado que não é o caso, que é uma tradução nossa. Quando for o caso, esta será também acompanhada do seu original.

De posse desse método a pesquisa tentará apresentar que a participação em Platão pode ser lida, através de uma série de argumentos, como: uma relação mediada por uma ou mais Formas generalíssimas – Gêneros Supremos – entre uma Forma e um participante – participante o qual pode ser uma Forma, um ente sensível ou, talvez, uma ação – na qual a Forma é capaz de conferir um predicado ao participante de dois modos diferentes: a partir da própria natureza do participante (*per se*), ou considerando uma natureza diferente da do participante (*per aliud*).

Entretanto, para que esta definição de participação seja clara é necessário estar de posse da leitura e compreensão dos diálogos de Platão: *Fédon*, *República*, *Parmênides* e *Sofista*.

Portanto, cabe passar ao estudo.

1 - AS PRIMEIRAS APARIÇÕES DAS FORMAS

1.1 – PRIMEIRAS MENÇÕES

Não é de se negar a importância das Formas no *Fédon* de Platão.

Para entender tal importância é necessário fazer perguntas iniciais que permeiam toda a especulação: o que são as Formas? Em quais relações elas se apresentam? Que papel a Forma desempenha na realidade para ter importância na ontologia?

Onde as Formas aparecem? É necessário, ao menos, examinar tais perguntas para que seja possível discursar acerca das mesmas.

As Formas aparecem em quase todo o diálogo, mesmo que sempre como uma alavanca para prova de outras teses, como a reminiscência ou a imortalidade da alma. Entretanto, não é claro de que maneira as Formas aparecem e como elas se constituem no *Fédon*. A primeira aparição, possível, das Formas, é em 65d¹⁴.

Atenta-se:

E não é nesse estado que a alma do filósofo despreza o corpo e dele foge, trabalhando por concentrar-se em si própria?

Evidentemente.

E com relação ao seguinte, Símiás: afirmaremos ou não que o justo em si mesmo seja alguma coisa?

Afirmaremos, sem dúvida, por Zeus.

E também o belo em si e o bem?

Também.

E algum dia já percebestes com os olhos qualquer deles?

Nunca, respondeu.

Ou por intermédio de outro sentido corpóreo? Refiro-me a tudo: grandeza, saúde, força e o mais que for, numa palavra: à essência de tudo o que existe, conforme a natureza de cada coisa. É por intermédio do corpo que percebemos o que neles há de verdadeiro, ou tudo se passará da seguinte maneira: quem de nós ficar em melhores condições de pensar em si mesmo o mais exatamente possível o que se propõe a examinar, não é esse que estará mais perto do conhecimento de cada coisa? Ou não?

Perfeitamente

οὐκοῦν καὶ ἐνταῦθα ἢ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ' αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ' αὐτὴν γίγνεσθαι;

φαίνεται.

14 Cf. ROSS, 1996. Cap III.

τί δὲ δὴ τὰ τοιάδε, ὦ Σιμμία; φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν;

φαμέν μέντοι νῆ Δία.

καὶ αὖ καλὸν γέ τι καὶ ἀγαθόν;

πῶς δ' οὐ;

ἤδη οὖν πρότερό τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες;

οὐδαμῶς, ἦ δ' ὅς.

ἀλλ' ἄλλη τινὶ αἰσθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐφήψω 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: ὅς ἂν μάλιστα ἡμῶν καὶ ἀκριβέστατα παρασκευάσῃται αὐτὸ ἕκαστον διανοηθῆναι περὶ οὗ σκοπεῖ, οὗτος ἂν ἐγγύτατα ἴοι τοῦ γινῶναι ἕκαστον;) (PLATÃO, *Fédon*. 65c-e).

Em linhas gerais, Sócrates está a apresentar razões pelas quais o filósofo não deve temer a morte. Não esquecendo do conteúdo narrativo e dramático, é fato que no *Fédon* Sócrates está a conversar com seus amigos em seus últimos momentos de vida, e, como um bom filósofo, não deve temer a morte. A morte, segundo se conjectura a partir de 65c, é uma separação da alma em relação ao corpo. Uma vez separada, a alma poderá ter maior contato com entidades em si, por exemplo, a justiça em si (τὸ δίκαιον αὐτὸ) citada por Sócrates em sua fala.

É claríssimo que pode haver outras muitas interpretações acerca da contenda que surge no *Fédon* sobre a morte, mas fica aceita a tese de que a morte é uma separação da alma em relação ao corpo (63b-64c). É certo que as teses acerca da alma no *Fédon* são pontos de possíveis controvérsias e debates. Todavia, não é interesse do presente trabalho atender para os problemas acerca da morte ou da imortalidade da alma no *Fédon*, ainda menos apresentar qualquer tese ou posição acerca do tema. Há aqui apenas uma importância a ser ressaltada: Sócrates, ao apresentar discursos sobre a morte e a alma, recorre a um certo grupo de entidades. Entidades as quais são em si.

Sócrates pergunta a Símiias se existe a justiça em si (τὸ δίκαιον αὐτὸ), e este responde afirmativamente, além de concordar que existe também o Bem e o Belo (65c).

Desde já surge uma capital pergunta, que no momento não pode ser respondida, mas deve ser lembrada: o que quer dizer *em si*? Esta pergunta se desdobra em outra: o que é uma entidade *em si*?

Entretanto, mais se diz acerca destas entidades. Símiias nunca foi capaz de ter acesso à estas entidades através da senso-percepção (αἴσθησις). Assim sendo, não é através do corpo

(σῶμα), ou dos sentidos, que se tem acesso as estas entidades que são em si, mas é através do pensamento.

De posse destas informações não é sábio deixar de se perguntar: qual o sentido desta passagem?

A façanha realizada por Sócrates é tal que, já instalada a senso-percepção no argumento, se apresenta certa estrutura, ou entidade, à qual não temos acesso a partir da senso-percepção. Esta entidade a qual não se tem acesso direto pela senso-percepção, mas é concebida através do pensamento, é uma entidade em si. Ao estabelecer esta distinção Sócrates, possivelmente, estabelece a distinção de dois tipos de conteúdo: um que se refere ao pensamento e outro conteúdo que se refere à senso-percepção¹⁵. E disso se diz que o conteúdo que se refere ao pensamento é em si (66c-d).

Apesar da indicação de dois tipos de conteúdo cognitivo – um captado pelas senso-percepções, outro concebido pelo pensamento – Sócrates ainda não apresentou, claramente, as Formas. Quando muito, se o fez, suscitou sua existência para dar conta do debate o qual travava. Ainda assim, as Formas se tornam mais presentes no decorrer do diálogo de maneira que tomam um lugar de cada vez maior importância para a argumentação de Sócrates. Ainda assim, poder-se-ia ler a presença das Formas em 74b. Tem-se:

E onde fomos buscar esse conhecimento? Não foi aquilo a que nos referimos há pouco, à vista de um pau ou de uma pedra e de outras coisas iguais, que nos surgiu a ideia de igualdade, que difere delas? Ou não te parece diferir? Considera também o seguinte: por vezes, a mesma pedra ou o mesmo lenho, sem se modificarem, não se te afiguram como iguais, ora desiguais?

Sem dúvida.

E então? O igual já te apresentou alguma vez como desigual, e a igualdade como desigualdade?

Nunca, Sócrates.

πόθεν λαβόντες αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην; ἄρ' οὐκ ἐξ ὧν νυνδὴ ἐλέγομεν, ἢ ξύλα ἢ λίθους ἢ ἄλλα ἅττα 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 ταῦτ' ὄντα τῶ μὲν ἴσα φαίνεται, τῶ δ' οὐ;

πάνυ μὲν οὖν.

τί δέ; αὐτὰ τὰ ἴσα ἔστιν ὅτε ἄνισά σοι ἐφάνη, ἢ ἡ ἰσότης ἀνισότης;

οὐδέποτέ γε, ὦ Σώκρατες.

(PLATÃO, *Fédon*. 74b-c).

15 A captação de conteúdos, sejam eles quais forem, pela senso-percepção, é mais clara a partir de 75a, por exemplo.

Na fala socrática os termos usados para dizer, na tradução utilizada de Carlos Alberto Nunes, “ideia de igualdade” é ἰδόντες ἴσα. O termo ἴσα não oferece dificuldades, à primeira vista – a sua forma em singular é τό ἴσον: o igual –, e talvez possa ser traduzido, sem aparentes danos ao sentido grego do termo, por “igual” (Esta é a opção tomada por Carlos Alberto Nunes; entretanto, pensamos ser ainda mais coerente traduzir ἰδόντες ἴσα por “os iguais vistos”, uma vez que não faz sentido traduzir por “ideia de igualdade”).

Sem dúvidas, se fala em algum sentido de igualdade. Mas, de qual sentido se fala?

Certamente não se fala de iguais que antes foram ditos – como paus e pedras – que mesmo sem mudança ora aparecem (φαίνεται) como iguais, e ora como desiguais. Ora aparecem como iguais (ἴσα), ora não. Certamente, o igual do qual se fala é outro (ἕτερον) que não este.

Então, que tipo de igual é esse, a ideia de igual (ἰδόντες ἴσα)?

A pergunta socrática, em seguida é: τί δέ; αὐτὰ τὰ ἴσα ἔστιν ὅτε ἄνισά σοι ἐφάνη, ἢ ἡ ἰσότης ἀνισότης;¹⁶ Ter-se-ia claro o sentido da questão caso αὐτὰ τὰ ἴσα estivesse grafado no singular (74b). Colocando dificuldades ao intérprete, tanto em 74b, quanto em 74c, o que se tem é o termo ἴσα, e não ἴσος, deixando claro que são plurais que lá estão. Claro, este é um problema controverso, e alguns pesquisadores divergem sobre a questão: certos acreditam que a passagem faz referência aos visíveis como é o caso de GALLOP 1983 (apud SANTOS, 2016) e TRINDADE (2016); contra estes há, por exemplo, DALE 1987, que pensa que são inteligíveis que lá se apresentam. Este trabalho, apenas entre o intervalo de 72a-77e, concorda com o primeiro grupo: lá não estão inteligíveis como tópico de debate.

Então, o que o texto diz? Que existem várias Ideias ou Formas de Igualdade?

Far-se-á uma pequena digressão, para 73c-d, para lidar com este problema.

E não poderemos declarar-nos também de acordo a respeito de mais outro ponto: que o conhecimento alcançado em certas condições tem o nome de reminiscência? Refiro-me ao seguinte: quando alguém vê ou ouve alguma coisa, ou a percebe de outra maneira, e não apenas adquire conhecimento dessas coisas como lhe ocorre a ideia de outra que não é objeto do mesmo conhecimento, porém de outro, que não teremos o direito de dizer que essa pessoa se recordou do que lhe veio ao pensamento?

ἄρ' οὖν καὶ τόδε ὁμολογοῦμεν, ὅταν ἐπιστήμη παραγίγνηται τρόπῳ τοιούτῳ, ἀνάμνησιν εἶναι; λέγω δὲ τίνα τρόπον; τόνδε. ἐάν τις τι ἕτερον ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας ἢ τίνα ἄλλην αἰσθησιν λαβὼν μὴ μόνον ἐκεῖνο γνῶ, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐννοήσῃ οὐ μὴ ἢ αὐτὴ ἐπιστήμη ἀλλ' ἄλλη, ἄρα οὐχὶ τοῦτο δικαίως λέγομεν ὅτι ἀνεμνήσθη, οὐ τὴν ἐννοίαν ἔλαβεν;

16 PLATÃO, *Fédon*. 74c.

(PLATÃO, *Fédon*. 73c-d).

A passagem 73c-d é emblemática para uma grande tese acerca da Filosofia de Platão: a reminiscência. A reminiscência em Platão é tema para grande debate, porém, este debate acerca da reminiscência não cabe de modo pormenorizado para tal pesquisa.

Contudo, em síntese, a reminiscência ocorre quando alguém ou vê (ἰδὼν), ou ouve (ἀκούσας), ou capta por algum outro sentido (αἴσθησιν), e concebe outra coisa (ἕτερον ἐννοήσῃ) que não àquilo que foi antes captado. Este não apenas conheceu, ou percebeu (γνώ), só àquilo que se percebe, mas também tem saber (ἐπιστήμη) daquilo outro que concebeu que não pela senso-percepção. A partir disto é de se concordar que “A reminiscência ocorre quando alguém, que ‘conhece algo’ captado pelos sentidos, concebe no pensamento uma outra coisa, cujo saber não é o mesmo (73c -d)” (SANTOS, 2016. p. 121).

A questão, então, se dá nos seguintes termos: o que é captado pelo sentido e o que é concebido pelo pensamento? Para responder esta pergunta é possível propor uma

[...] análise [que] encara a reminiscência por uma perspectiva ontoepistemológica. A diferença dos saberes não tem de decorrer da remissão para duas entidades ontologicamente contrapostas – uma sensível, outra inteligível –, podendo resultar de dois atos cognitivos tão intimamente relacionados que podem ser encarados como um único ora captado a partir das senso-percepções, ora “concebido” no pensamento (SANTOS, J. Trindade (2016). Observações sobre “o igual” e “os iguais”: *Fédon* 72e -77a. *Archai* n.º 17, may -aug., p130).

É clara a razão pela qual, textualmente, é possível sustentar que a passagem não fala de duas entidades contrapostas: uma sensível outra inteligível. De um lado temos as coisas que aparecem iguais (ἴσα φαίνεται) (74b) e de outro, os iguais vistos (ἰδόντες ἴσα) (74b). Tem-se plurais, não duas partes singulares contrapostas. Ao encarar o “igual” e “os iguais” como conteúdos cognitivos Trindade Santos diz que justifica “esta alegação pelo fato de não encarar “os iguais” como um “dato sensível”, mas como um “conteúdo” cognitivo (e não um “objeto”: Fine 1999, p. 217 -225) captado ‘a partir dos sentidos’ (SANTOS, 2016. p127)”.

Se até então não encontramos as Formas no *Fédon*, como parecem encontrar tradicionais comentadores¹⁷, onde as Formas aparecem?

Esta interpretação só pode ser aceita se se admitir que o que é percebido não são ‘predicados’ ou “conceitos empíricos” – por exemplo, de ‘igual’ –, formados a partir da observação de paus e pedras (Scott, 1999, p. 114), nuns casos julgados iguais, noutros desiguais, mas “os próprios iguais” percebidos (74b). Contra Scott, defendendo que, no *Fédon*, os ‘predicados’ só aparecerão adiante, associados à ‘participação’ e

17 Cf. ROSS, 1996. Cap III.

inseridos num contexto predicativo: (SANTOS, J. Trindade (2016). Observações sobre “o igual” e “os iguais”: Fédon 72e -77a. *Archai* n.º 17, may -aug., p133).

Por ora, é necessário deixar em suspenso o debate acerca de 76a-77e, questionando se lá se apresentam sensíveis ou, concordando com Trindade Santos ao pensar que as Formas, certamente, aparecem em algum momento em contexto predicativo associado à participação.

Pergunta-se: (a) o que é um contexto predicativo? (b) Em qual momento do diálogo surgem as relações que se dão na participação? Admite-se, aqui, que a predicação é precisamente atribuir um predicado a um sujeito através da cópula “é”¹⁸.

Neste ponto do debate, entretanto, Platão parece mudar o assunto da investigação. Se antes (76a-77e) é possível pensar que estávamos a investigar os visíveis enquanto conteúdo cognitivo dado associado à senso-percepção, agora, outro tipo de objeto argumentativo se instaura. O assunto do debate, ao que parece, se voltará para dois tipos de objetos existentes contrapostos. E, nas próximas passagens, algumas perguntas devem ser realizadas: sobre o que Platão começará a falar? Que tipos de entidades estão presentes no argumento? Há alguma contraposição entre elas? Atentaremos ao problema:

Aquela ideia ou essência a que em nossas perguntas e respostas atribuímos a verdadeira existência conserva-se sempre a mesma e de igual modo, ou ora é de uma forma, ora de outra? O igual em si, o belo em si, todas as coisas em si mesmas, o ser, admitem qualquer alteração? Ou cada uma dessas realidades, uniformes e existentes por si mesmas, não se comportará sempre da mesma forma, sem jamais admitir de nenhum jeito a menor alteração?

Forçosamente, Sócrates, falou Cebes, sempre permanecerá a mesma e do mesmo jeito.

E com relação à multiplicidade das coisas belas: homens, cavalos, vestes e tudo o mais da mesma natureza, que ou são iguais ou belas e recebem a própria designação daquelas realidades: conservam-se sempre idênticas ou, diferentemente das essências, não são jamais idênticas, nem com relação às outras nem, por assim dizer, consigo mesmas?

Isso, justamente, Sócrates, é o que se observa, respondeu Cebes; nunca se conservam as mesmas.

E não é certo também que todas essas coisas se podem ver e tocar ou perceber por intermédio de qualquer outro sentido, ao passo que as essências, que se conservam sempre iguais a si mesmas, só podem ser apreendidas pelo raciocínio, por serem todas elas invisíveis e estarem fora do alcance da visão?

O que dizes, observou, é a pura verdade.

Achas, então, perguntou, que podemos admitir duas espécies de coisas: umas visíveis e outras invisíveis?

18 Cf. SANTOS, J. T. (2013). For a non -predicative Reading of esti in Parmenides, the Sophists and Plato. *Méthexis* 26, 39 -50.

Podemos, respondeu.

Sendo que as invisíveis são sempre idênticas a si mesmas, e as visíveis, o contrário disso?

Admitamos também esse ponto, respondeu.

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 ἔστιν, τὸ ὄν, μὴ 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;

ὡσαύτως, ἔφη, ἀνάγκη, ὁ Κέβης, κατὰ ταῦτα ἔχειν, ὦ Σώκρατες.

τί δὲ τῶν πολλῶν καλῶν, οἷον ἀνθρώπων ἢ ἵππων ἢ ἱματίων ἢ ἄλλων ὄντινωνοῦν τοιούτων, ἢ ἴσων ἢ καλῶν ἢ πάντων τῶν ἐκείνοις ὁμωνύμων; ἄρα κατὰ ταῦτα ἔχει, ἢ πᾶν τοῦναντίον ἐκείνοις οὔτε αὐτὰ αὐτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταῦτα;

οὕτως αὔ, ἔφη ὁ Κέβης, ταῦτα: οὐδέποτε ὡσαύτως ἔχει. 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 αἰδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὄρατά;

παντάπασιν, ἔφη, ἀληθῆ λέγεις.

θῶμεν οὖν βούλει, ἔφη, δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὄρατόν, τὸ δὲ αἰδέε;

θῶμεν, ἔφη.

καὶ τὸ μὲν αἰδέε αἰεὶ κατὰ ταῦτα ἔχον, τὸ δὲ ὄρατόν μηδέποτε κατὰ ταῦτα;

καὶ τοῦτο, ἔφη, θῶμεν.

(PLATÃO, *Fédon*. 78d-79a).

O início da presente passagem apresenta uma essência, algo que é, uma οὐσία que se conserva. Esta οὐσία é de garantida existência e seguramente é. Sendo, se conserva, não muda. Em seguida são apresentadas outras coisas: o igual, o belo e o ser (αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, τὸ ὄν), estas coisas, e cada coisa que é em si (αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν), não mudam (μεταβολὴν) ou se alteram (ἀλλοίωσιν).

É importante atentar ao número (singular ou plural) com que os termos se grafam no texto grego. Se antes (72e-77a) os termos apareciam no plural – no caso, não é viável, de antemão, apresentar o Igual como uma estrutura ontológica abstrata colateral aos entes sensíveis, uma vez que se grafa “os iguais (αὐτὰ τὰ ἴσα) concordando com TRINDADE (2016) e GALLOP (1983) ” –, agora os termos surgem no singular. Ou seja, já agora se diz O

Igual em si (αὐτὸ τὸ ἴσον), O Belo em si (αὐτὸ τὸ καλόν) e “Cada Coisa” que é em si (αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν). E sobre o que é em si, se diz que não muda.

Para que não reste dúvidas de que a passagem possa ser lida a partir da perspectiva de que se falam de entidades, deve-se perceber que é repetitiva e reforçada a presença de artigos no singular: τὸ; ὁ. E também é manifesta a presença no artigo para demarcar a entidade que, de maneira suprema, é: O Ser (τὸ ὄν). Estas entidades em si, se distinguem da multiplicidade de outras entidades¹⁹ visíveis, uma vez que as entidades visíveis são muitas (ou múltiplas) e mutáveis, já as em si se conservam e não mudam. Uma vez que entidades em si se conservam, é concebível que sejam *unas*. E sobre entidades paralelas a estas, se diz: as mutáveis – coisas belas, homens, cavalos, vestes e tudo mais – recebem designação (ὁμωνύμων) das anteriores realidades em si.

É interessante atentar para quais tipos de entidades são usadas como exemplos de entidades em si e por si. São elas, no *Fédon* (78d), o Igual em si (αὐτὸ τὸ ἴσον), o Belo em si (αὐτὸ τὸ καλόν), o Ser (τὸ ὄν) e tudo mais que é da mesma natureza em si (αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν).

Por estas razões e aparições dos temos em grego, mesmo que sejam levadas em consideração teses que defendam que não há, em passagens anteriores no *Fédon* (e.g. 65d, 72a-77e) a presença de Formas²⁰, não é plausível pensar que a partir de 78d as Formas não estejam presentes no *Fédon*. E nesta presença as Formas aparecem denominando (ὁμωνύμων) entes mutáveis e visíveis, esta relação que possibilita a denominação é chamada de participação (ver: *Parm.* 130e-131a).

Conclui-se, então, que mesmo que se negue a presença de Formas em passagens anteriores à 78d do *Fédon* uma vez que Platão está a tratar de outro assunto, a saber: conteúdos psíquicos captados pelo pensamento, percebe-se que a partir de 78d já há uma indicativa de Platão para a existência de Formas e suas relações com outros tipos de seres. Então, se a pergunta que permeia este estudo é acerca da existência, constituição e relação das Formas, é mais que legítimo que se tome como ponto de partida o passo 78d do *Fédon* para o

19 Ou da multiplicidade de outras entidades. Entendemos que as entidades em si podem se distinguir dos entes visíveis uma vez que há apenas um Belo, mas há muitos entes belos, cavalos e homens. Entende-se também que a distinção pode ser realizada uma vez que o que é em si não é predicável, e por isto não é múltiplo em predicados. Diferentemente, os visíveis são múltiplos em predicados. Ressalta-se, entretanto, a importância de, nesta passagem, atentar para a importância de o termo πολλῶν poder se referir à multiplicidade de predicados que pode possuir um ente, uma vez que a passagem trata do problema da denominação, ou predicação, de entes. Para a discussão do termo πολύς na predicação dos entes (τὰ ὄντᾶ) ver o ponto 2.2 deste mesmo trabalho.
20 Cf. SANTOS, J. Trindade (2016). Observações sobre “o igual” e “os iguais”: Fédon 72e -77a. Archai n.º 17, may -aug., pp 119-135.

estudo. Assim, ver-se-á como o *Fédon* (78d-79a; 100a-e;101a-106e) apresenta a constituição das Formas e suas relações.

É claro que a negação da presença de Formas antes de 78d não instaura a exclusão do debate acerca das Formas no pensamento platônico: as Formas podem ser encontradas em outros momentos. O que é possível assumir aqui é que o assunto em debate sofre alguma transição, passando do debate acerca de conteúdos psíquicos ligados à cognição humana para o debate acerca de entidades que não são captadas pelas senso-percepções. De tal maneira, o assunto transita de conteúdos psíquicos para “coisas que existem”. O que será, portanto, investigado a seguir é precisamente o ponto no qual se expressa a primeira concepção de Forma no *Fédon*, uma vez que Platão já se deteve sobre acerca de conteúdos captados pelo pensamento.

1.2 – CARACTERÍSTICAS GERAIS DAS FORMAS E DAS DIFERENÇAS EM RELAÇÃO AOS ENTES SENSÍVEIS

Foram percebidas, anteriormente, as razões que legitimam o estudo do *Fédon* tendo em vista a presença das Formas e suas relações. Nesta perspectiva é apresentada a possibilidade de pensar a relação do ente mutável com a Forma, e nesta relação o ente pode receber determinadas qualidades da Forma, sendo assim denominado a partir da Forma. Esta relação de participação, como visto, pode ser pensada como uma relação que possibilita a predicação.

Entretanto, algumas perguntas persistem: em que difere as Formas dos entes sensíveis? O que significa dizer que as Formas são em si?

Para responder a estas questões, deve-se reiterar a passagem:

Aquela ideia ou essência a que em nossas perguntas e respostas atribuímos a verdadeira existência conserva-se sempre a mesma e de igual modo, ou ora é de uma forma, ora de outra? O igual em si, o belo em si, todas as coisas em si mesmas, o ser, admitem qualquer alteração? Ou cada uma dessas realidades, uniformes e existentes por si mesmas, não se comportará sempre da mesma forma, sem jamais admitir de nenhum jeito a menor alteração?

Forçosamente, Sócrates, falou Cebes, sempre permanecerá a mesma e do mesmo jeito.

E com relação à multiplicidade das coisas belas: homens, cavalos, vestes e tudo o mais da mesma natureza, que ou são iguais ou belas e recebem a própria designação daquelas realidades: conservam-se sempre idênticas ou, diferentemente das essências, não são jamais idênticas, nem com relação às outras nem, por assim dizer, consigo mesmas?

Isso, justamente, Sócrates, é o que se observa, respondeu Cebes; nunca se conservam as mesmas.

E não é certo também que todas essas coisas se podem ver e tocar ou perceber por intermédio de qualquer outro sentido, ao passo que as essências, que se conservam sempre iguais a si mesmas, só podem ser apreendidas pelo raciocínio, por serem todas elas invisíveis e estarem fora do alcance da visão?

O que dizes, observou, é a pura verdade.

Achas, então, perguntou, que podemos admitir duas espécies de coisas: umas visíveis e outras invisíveis?

Podemos, respondeu.

Sendo que as invisíveis são sempre idênticas a si mesmas, e as visíveis, o contrário disso?

Admitamos também esse ponto, respondeu.

αὐτὴ ἢ οὐσία ἢς 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 ἔστιν, 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;

ὡσαύτως, ἔφη, ἀνάγκη, ὁ Κέβης, κατὰ ταῦτα ἔχειν, ὃ Σώκρατες.

τί δὲ τῶν πολλῶν καλῶν, οἷον ἀνθρώπων ἢ ἵππων ἢ ἱματίων ἢ ἄλλων ὠντινωοῦν τοιούτων, ἢ ἴσων ἢ καλῶν ἢ πάντων τῶν ἐκείνοις ὁμωνύμων; ἄρα κατὰ ταῦτα ἔχει, ἢ πᾶν τοῦναντίον ἐκείνοις οὔτε αὐτὰ αὐτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταῦτα;

οὕτως αὖ, ἔφη ὁ Κέβης, ταῦτα: οὐδέποτε ὡσαύτως ἔχει. οὐκοῦν τούτων μὲν κἂν ἄψαιο κἂν ἴδοις κἂν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἰσθοιο, τῶν δὲ κατὰ ταῦτα ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτῳ ποτ' ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ, ἀλλ' ἔστιν αἰδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὁρατά;

παντάπασιν, ἔφη, ἀληθῆ λέγεις.

θῶμεν οὖν βούλει, ἔφη, δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατὸν, τὸ δὲ αἰδές;

θῶμεν, ἔφη.

καὶ τὸ μὲν αἰδὲς αἰεὶ κατὰ ταῦτα ἔχον, τὸ δὲ ὁρατὸν μηδέποτε κατὰ ταῦτα;

καὶ τοῦτο, ἔφη, θῶμεν.

(PLATÃO, *Fédon*. 78d-79a).

A supracitada passagem apresenta também, sem grande preocupação com a prova ou fundamentação, várias características das Formas e dos entes sensíveis. Pode-se, então, perceber, um elenco de peculiaridades acerca destes dois tipos de entidades.

As primeiras afirmações que se tem acerca das Formas são que elas se conservam sempre as mesmas, não admitindo qualquer alteração (μεταβολή). As Formas são *umas*, em si e por si (μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό), e não tomam para si qualquer alteração (ἀλλοίωσιν ἐνδέχεται). Por outro lado, o tipo de entidade que se diz sensível jamais se conserva idêntica, nem consigo mesmo nem em relação a qualquer outra coisa, ou seja: as coisas muitas (ou múltiplas) (τῶν πολλῶν) não se conservam nem idênticas a si mesmas nem as outras coisas pois estão em constante mudança.

Ainda mais se diz acerca dos dois tipos de entidades. Das que são muitas (ou múltiplas) (τῶν πολλῶν) se diz que são senso-perceptíveis (αἰσθήσεσιν), ou seja: podem ser vistas, tocadas, cheiradas, sentidas pelo tato ou ouvidas. E esta passagem assinala uma relação que há entre os seres muitos, que são mutáveis, e a senso-percepção. Em contrapartida, a senso-percepção não pode captar aquilo que é imutável, se conserva sempre igual e é em si. Em razão disso, se diz que estas entidades imutáveis são invisíveis (αἰδέες). É necessário, logicamente, pensar que também são inaudíveis, intocáveis ou intangíveis, inodoras, impalatáveis. Porém, apenas para uma caracterização geral, se diz que são invisíveis (αἰδέ), e

em contrapartida, se diz que são visíveis (ἴδοις) as muitas coisas que não se conservam idênticas.

Poderia, no entanto, existir algum outro tipo de ente mutável que não fosse captado pela visão. O som das águas que caem em cachoeira, o sabor de um bom vinho, o toque da brisa que passa leve sobre os cabelos, o cheiro das flores no campo de primavera, bactérias invisíveis ao olho nu que fermentam o lúpulo para fabricação de uma cerveja *ale*. Se pudéssemos considerar que estes itens são entes muitos que não se conservam idênticos, então, temos também que considerar que não são visíveis. Ainda assim, mesmo que não visíveis, estes podem ser captados por outros sentidos. Entretanto, os entes que se conservam e são em si, invisíveis que são, não podem ser captados por nenhuma capacidade senso-perceptiva, mas apenas pelo raciocínio (διανοίας) (79a). Por esta razão entende-se que a divisão de entes visíveis e invisíveis é útil para sinalizar entidades que se relacionam com as senso-percepções e as que não se relacionam.

Visto isso, pergunta-se: qual o sentido de tantas afirmações? Qual o movimento realizado pelo texto platônico? Para quais conclusões e problemas o texto aponta?

O manejo da sobredita passagem aponta para uma série de atributos contrapostos e distribuídos separadamente a dois tipos de entidades, a saber: àquelas que se conservam, que são unas e em si; àquelas que não se conservam e são muitas (ou múltiplas). Assim, tem-se a contraposição: as que são unas (μονοειδές) e as que são múltiplas (ou muitas) (τῶν πολλῶν); as que não admitem alteração para si (ἀλλοίωσιν ἐνδέχεται) e as que admitem alteração (μεταβολή); as que não são captadas pelas senso-percepções (αἴσθησις) mas sim pelo pensamento (διανοία) e as que são captadas pelas senso-percepções. Sobre o primeiro par é possível afirmar que é em si (αὐτὸ καθ' αὐτό).

Por analogia, é possível dizer que os entes mutáveis não são em si, uma vez que as Formas, apresentadas contrapostas a estes, são em si?

O que significa dizer que algo é em si e por si?

O que parece, à primeira vista, é que o texto separa (PLATÃO. *Fédon*. 78d-79a) dois tipos de entidades diferentes: as Formas e os entes. Esta separação parece, de início, se dar em razão da contraposição das entidades, que estão assim contrapostas a partir de suas propriedades. Ou seja: o que se apresenta são entidades de ordem diferentes, que se organizam em diferentes disposições. De um lado há o Belo, o Bem e o Igual, e estes dizem respeito a um arranjo tal de estruturas imutáveis, em si e unas e invisíveis. Separadas da imutabilidade, por serem mutáveis, e separadas da unidade, por serem múltiplas (ou muitas),

separadas da invisibilidade por serem visíveis – e que provavelmente não são em si – existem outras coisas, a saber: as coisas belas, boas e iguais.

Pergunta-se: as coisas belas, boas e iguais estão separadas do Belo, do Bem e do Igual?

O que significa separação?

As respostas a estas perguntas são disputadas. Alguns acreditam que dizer que a forma de F é separada quer dizer apenas que é diferente de qualquer um ou todos os particulares sensíveis F; outros acreditam que é dizer que pode existir independentemente de qualquer particular dado F sensível; ainda outros acreditam que é dizer que pode existir independentemente de todas os elementos sensíveis F – a forma de F pode existir independentemente sem que particulares sensíveis o façam. Outros explicam a separação espacialmente; a forma de F é separada dos F particulares sensíveis apenas no caso de ela existir em um lugar diferente deles (ou em nenhum lugar). [...] Entre aqueles que acreditam que Platão separa as formas, as suas razões variam. Alguns argumentam que o motivo da separação está no fluxo de sensíveis; outros apontam para os alegados factos que as formas são paradigmas, ou são não-espacial e/ou não-temporal; outros ainda argumentam que a doutrina da anamnese de Platão implica separação (FINE, Gail. *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. New York: Oxford University Press, 2003. Pp252-254. TRADUÇÃO NOSSA)²¹.

É extensa a lista de dificuldades e posições que são apresentadas por Gail Fine acerca da separação que pode haver entre Formas e entes visíveis. E a simples conjectura desta separação põe questões: a Forma está separada dos entes? Ou a Forma está presente nos entes? O que é separação?

Para responder tais perguntas listar-se-á possíveis posturas acerca do problema, apresentados por Gail Fine²².

- i) Dizer que as Formas são separadas dos visíveis é dizer que estas são diferentes dos visíveis.
- ii) Afirmar a separação é afirmar que as Formas têm Independência Existencial (IE – *independent existence*), ou seja, existem independentemente dos sensíveis.

²¹ Answers to these questions are disputed. Some believe that to say that the form of F is separate is to say only that it is different from any or all F sensible particulars; others believe it is to say that it can exist independently of any given F sensible particular; yet others believe it is to say that it can exist independently of all F sensible particulars—the form of F can exist whether or not any F sensible particulars ever do. Others explicate separation spatially; the form of F is separate from F sensible particulars just in case it exists in a different place from them (or in no place). Still others explicate separation in terms of a thesis about definability; forms are not definable in sensible terms alone. [...] Among those who believe Plato separates forms, accounts of his reasons vary. Some argue that he grounds separation on the flux of sensibles; others point to the alleged facts that forms are paradigms, or are non-spatial and/or nontemporal; yet others argue that Plato's doctrine of Anamnesis entails separation.

²² Outras posturas são apresentadas, mas não são úteis a este trabalho. As que aqui são úteis serão recapituladas e problematizadas posteriormente ao se trabalhar as aporias da participação. Cf. FINE, Gail. *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. New York: Oxford University Press, 2003. Pp252-254.

- a. Ou mesmo que nenhum sensível exista, as Formas podem existir.
- iii) Pensa-se que a separação é dada espacialmente, ou seja: a Forma está em outro lugar que não no ente, mesmo que em lugar algum.
 - a. Em síntese, esta posição parece não dizer muito, pois, estar em outro lugar que não no ente, ou mesmo em lugar algum, é o mesmo que dizer: a Forma não está no ente.

Se pensarmos que o *Fédon* é útil para pensar as Formas – e não parece plausível de antemão negar que é – e pensarmos que 78d-79a, por apresentar contrapostas características à contrapostas entidades, Formas e entes sensíveis, então, é possível pensar que esta passagem é um emblema para anunciação das Formas. E é possível aceitar este emblema mesmo que este possa ser questionado e problematizado, seja por nós, ou pelo próprio Platão.

Ao aceitar o emblema disposto em 78d-79a aceita-se também as características dadas às Formas e as diferentes – e opostas – características dadas aos entes sensíveis. Se as Formas possuem características diferentes dos entes visíveis, então: as Formas são diferentes dos entes sensíveis. Logo: o primeiro ponto (i) se legitima.

Entretanto, os pontos ii e iii são mais difíceis.

(ii) É claro que é possível pensar que as Formas existem com independência dos entes sensíveis uma vez que são estas que conferem predicados aos entes sensíveis. Entretanto, não é claro que conferir predicados é o mesmo que conferir existência. É verdadeiramente necessário que tudo que é predicável existe (o que não é, até então, não pode ser dito ou pensado), mas não é necessário afirmar que possuir beleza a partir da Beleza em si é o mesmo que existir (“X é Y” não é o mesmo que “X existe”). De fato, não se segue que ser belo é o mesmo que ser existente.

É possível entender existência como predicado? Se existência fosse, pelo que vimos, predicado dos entes que existem, deveria haver alguma forma de Ser na qual os entes, participando dela, tornassem-se existentes²³. Entretanto, ainda não há motivos para pensar existência como predicado²⁴, uma vez que ‘a existe²⁵’ pode não ser lida como uma sentença predicativa²⁶.

23 Cf. PLATÃO, *Sofista*. 246a-253e.

24 Cf. KAHN, Charles. *Essays on being*. New York: Oxford University Press, 2009.

25 A expressão “a existe” poderia ser defendida como uma sentença predicativa, caso, algum filósofo defendesse que “a existe” é uma enunciação resumida, uma figura de linguagem, que pressupõe a sentença predicativa “a é existente”, assim sendo ter-se-ia um sujeito, o verbo ser em sentido predicativo e o predicado “existente”.

26 Cf. J. T. Santos (2013), *For a non-predicative Reading of esti in Parmenides, the Sophists and Plato, Méthexis XXVI*, 39-50.

Acerca dos pontos dois e três (ii e iii) é interessante pensar sob qual perspectiva a separação está sendo encarada no *Fédon*. Lê-se:

Assim, a doutrina da anamnese claramente implica a existência separada de ideias, não tão imperfeitamente incorporado em coisas sensíveis, mas como existente para além em sua pureza. É nesta passagem do *Fédon* (76d) que Platão exprime primeiro uma crença clara na existência separada das Ideias; e que vai, naturalmente, com seu início de adotar a linguagem da semelhança, embora ele mativesse a linguagem da participação, para expressar a relação das coisas sensíveis às Idéias. (ROSS, David. *Plato's theory of ideas*. New York: Oxford University Press, 1966. p25. TRADUÇÃO NOSSA).

A separação (χωρισμός) das Formas é explicitamente efetuada no *Fédon*. Se me permite expressar dogmaticamente uma opinião sobre uma questão muito disputada, eu diria que em nenhum diálogo precedente existe uma única expressão que definitivamente implica que o caráter comum (εἶδος) existe para além das muitas coisas que possuem ele. Mas no *Fédon* esta doutrina é habilmente conduzida até por uma série de etapas. Ela está implicada pela crença na *anamnese*. Isso é mostrado para envolver a existência separada de uma alma consciente e sábia, além do corpo e seus sentidos, antes do nascimento, uma conclusão que todas as partes da discussão tomam como demonstrado satisfatoriamente, desde que existam as formas. Se uma alma desencarnada pode saber toda a realidade e verdade, os objetos de seu conhecimento devem existir para além de coisas sensíveis, tal conhecimento não pode vir a ele através dos sentidos em tudo. Assim a *Anamnese*, a existência separada da alma antes do nascimento, e a separação das Formas de coisas sensíveis, todos se firmam ou caem juntos. Toda a primeira parte do *Fédon* é projetada para levar o leitor a esta conclusão. (CONFORD. 1939. pp74-75. TRADUÇÃO NOSSA).

Parece, assim, vigorosa a análise de que a separação no *Fédon* platônico se dá em uma abordagem do problema da alma e do conhecimento. A tese da *anamnese* apresenta que a alma, uma vez separada do corpo, pode conhecer as Formas em si. Então, por similitude, se a alma está separada do corpo, então as Formas podem estar separada dos sensíveis²⁷.

Pensa-se, no entanto, que há algum momento no qual a alma está no corpo. E por isso, vive. Se é plausível pensar que a alma se separa do corpo – e por isso tem existência independente do corpo, e também está em outro lugar que não no corpo (mesmo que em lugar algum) – é possível também pensar que, como a alma em determinado momento está no corpo, que a Forma em algum momento poderia estar no ente. Assim, é legítimo perguntar: se a alma pode estar no corpo, a Forma poderia estar no ente? Ou seja: poderia a Forma não estar separada, mas unida ao ente?

Entretanto, ressalta-se, não pode haver neste trabalho um espaço para uma análise profunda sobre as questões da alma no *Fédon*, isto constituiria outro labor de igual tamanho e

²⁷ Este argumento parece bastante plausível. Entretanto, por se tratar, primordialmente, de um problema epistemológico (embora com consequências ontológicas), pois o problema da *anamnese* é uma solução para a questão de como é possível o conhecimento humano, não analisaremos aqui de maneira profunda. O problema da separação será analisado primordialmente sob perspectiva ontológica nas aporias da participação presentes no *Parmênides* de Platão.

densidade. Assim sendo, resta a pergunta que atenta apenas para a relação entre Formas e entes: a Forma está separada ou presente nos entes?

A pergunta persiste. Não há ainda elementos para responder de maneira definitiva se a Forma é separada ou não dos entes que dela participam. Dos pontos apresentados, apenas se mantém: (i) há uma diferença entre Formas e entes. É claro que esta diferença é, de alguma maneira, uma diferença de ordem ontológica, uma vez que a Forma é causa das denominações as quais portam os entes sensíveis. O que se diz dos entes, certamente não é o que se diz acerca das Formas, mas é o exato oposto: os primeiros são mutáveis, já as Formas imutáveis. E, além de tudo, a diferenciação entre Formas e entes é uma diferenciação cognitiva, epistêmica, uma vez que são acessadas por capacidades cognitivas diferentes: a primeira ordem de seres é acessada pela senso-percepção (αἴσθησις), a segunda ordem de seres é acessada pelo pensamento (διανοία). Na menos ratificada das teses, é possível pensar: talvez exista algum tipo de separação, mesmo que cognitiva.

É claro, esta separação cognitiva que há entre Formas e entes pode ser apenas uma separação com objetivo de elucidar didaticamente o problema da relação entre Formas e entes. E, de fato, Sócrates se vale desta alusão para apresentar ainda maiores dificuldades acerca do tema. Lê-se:

Pensei nessa possibilidade e receei ficar com a alma inteiramente cega, se fixasse os olhos nas coisas e procurasse alcançá-las por meio de algum dos sentidos. Pareceu-me aconselhável acolher-me ao pensamento, para nele contemplar a verdadeira natureza das coisas.

τοιούτων τι καὶ ἐγὼ διανοήθην, καὶ ἔδεισα μὴ παντάπασιν τὴν ψυχὴν τυφλωθεῖν βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὀμμασι καὶ ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἄπτεσθαι αὐτῶν. ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν

(PLATÃO, *Fédon*. 99e).

O medo de Sócrates aponta, novamente, para naturezas distintas que possuem as Formas e os entes sensíveis. Os sensíveis, por sua vez, são capturados por alguma senso-percepção, entretanto, as Formas existem e são captadas pelo pensamento. Esta passagem é útil uma vez que sinaliza o tipo de procedimento que o investigador das Formas deverá adotar para que a verdade não lhe escape²⁸. Este processo pelo qual o investigador das Formas deve atravessar é um processo intelectual. É este o processo que se apresenta aqui e é também o

28 Este tipo de procedimento é ainda mais ressaltado e observável em outras obras de Platão. Não são pouco valiosas, mas muito são, as passagens que apontam maneiras pelas quais a verdade não deixa de escapar àquele que procura e suas relações com a participação e a ontologia em geral. Cf. PLATÃO, *Parmênides*. 135d. Conferir também: PLATÃO, *Parmênides*. 137a em diante; PLATÃO, *Sofista*. 218d-221c.

processo pelo qual Sócrates apresenta as relações entre Formas e entes na continuidade do diálogo.

Lê-se:

O que me parece é que se existe algo belo além do belo em si, só poderá ser belo por participar desse belo em si. O mesmo afirmo de tudo o mais. Admites essa espécie de causa?

Admito, respondeu.

Então, já não compreendo, continuou, as outras causas, de pura erudição e nem consigo explicá-las. E se, para justificar a beleza de alguma coisa, alguém me falar da sua cor brilhante, ou da forma, ou do que quer que seja, deixo tudo o mais de lado, que só contribui para atrapalhar-me, e me atendo única e simplesmente, talvez mesmo com uma boa dose de ingenuidade, ao meu ponto de vista, a saber, que nada mais a deixa bela senão tão só a presença ou comunicação daquela beleza em si, qualquer que seja o meio ou caminho de lhe acrescentar. De tudo o mais não faço grande cabedal; o que digo é que é só pela beleza em si que as coisas belas são belas. Na minha opinião, essa é a maneira mais certa de responder, tanto a mim mesmo como aos outros. Firmando-me nessa posição, tenho certeza de não vir a cair e de que tanto eu como qualquer pessoa em idênticas circunstâncias poderá responder com segurança que é pela beleza que as coisas belas são belas.

σκόπει δὴ, ἔφη, τὰ ἐξῆς ἐκείνους ἐάν σοι συνδοκῆ ὥσπερ ἐμοί. φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἕν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. τῆ τοιαύδε αἰτία συγχωρεῖς;

συγχωρῶ, ἔφη.

οὐ τοίνυν, ἦ δ' ὅς, ἔτι μανθάνω οὐδὲ δύναμαι τὰς ἄλλας αἰτίας τὰς σοφὰς ταύτας γινώσκειν· ἀλλ' ἐάν τις μοι λέγῃ δι' ὅτι καλόν ἐστιν ὀτιοῦν, ἢ χρῶμα εὐανθὲς ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὀτιοῦν τῶν τοιούτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐγὼ, — ταράττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι — τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῶ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διυχνρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῶ καλῶ πάντα τὰ καλὰ γίνονται καλά. τοῦτο γὰρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέστατον εἶναι καὶ ἐμαυτῶ ἀποκρίνασθαι καὶ ἄλλῳ, καὶ τούτου ἐχόμενος ἠγοῦμαι οὐκ ἂν ποτε πεσεῖν, ἀλλ' ἀσφαλὲς εἶναι καὶ ἐμοὶ καὶ ὀτιοῦν ἄλλῳ ἀποκρίνασθαι ὅτι τῶ καλῶ τὰ καλὰ γίνονται καλά.

(PLATÃO, *Fédon*. 100c-e).

O que Sócrates afirma em síntese, é que há primeiramente um Belo em si, e se houver outro belo além deste belo em si – que é justamente a Forma de Belo – este outro belo só pode vir a ser belo a partir de um determinado tipo de relação com o Belo em si (presença do belo em si; comunidade; participação – παρουσία; κοινωνία; μετέχει).

Percebe-se que o ente não é belo por participar da beleza, mas se torna belo. O termo que se usa para referir a efetivação da participação no ente e o porte do predicado do ente em razão da participação na Forma é γίνονται e não εἶναι.

Assim, são as Formas que são causa (αἰτία) dos predicados que possuem (ἔχουσιν), uma vez que elas conferem os predicados aos participantes, e sendo as Formas causas de predicados deve-se negar que a beleza venha do brilho, do formato e quaisquer outras causas senso-perceptíveis. Assim deve ser com a justiça, igualdade, grandeza e todos os demais predicados advindos das Formas²⁹.

A supracitada passagem, possivelmente, é um emblema sobre como se dá a participação dos entes nas Formas.

E lá se tem presente o termo πλὴν. Termo o qual pode ser uma preposição que indica uma passagem para outro assunto, ou que algo é somente daquela maneira. E por isto se traduz, “só poderá ser belo por participar desse belo em si³⁰”.

O que isto quer dizer? Aquilo que flutua, flutua fora de onde flutua? Ou flutua naquilo que se flutua, dentro ou fazendo parte deste? O que flutua e sob o que flutua?

O que está posto no texto é que a totalidade das coisas belas participam de um outro belo, outro que supomos ser a Forma do Belo. A partir da relação entre ente belo e Forma do Belo, por analogia, é possível supor que a totalidade das coisas sensíveis participam das Formas.

E o que faz esta participação?

O fato é que por participar “que todas as coisas (πάντα) belas se tornam (γίγνεται) belas³¹”.

Diante destas afirmações Aristóteles poderia perguntar: “que vantagem trazem as Formas aos entes sensíveis [...]”³²? Até então o que se afirma (*Fédon* 100d-e) é que as coisas se tornam (γίγνεται) pela participação nas Formas. No entanto, Aristóteles discorda:

De fato, com relação a esses seres as Formas não são causa nem de movimento nem de qualquer mudança. Ademais, as Idéias não servem ao conhecimento das coisas sensíveis (de fato, não constituem a substância (οὐσία) das coisas sensíveis, caso contrário seriam imanentes a elas [ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν]), nem ao ser das coisas sensíveis, enquanto não são imanentes às coisas sensíveis que delas participam. Se fossem imanentes, poderia parecer que são causa das coisas sensíveis, assim como o branco é causa da brancura de um objeto quando se mistura com ele. (ARISTÓTELES, *Metafísica*. 991a)

É neste ponto de nossa argumentação que surge uma questão que deve ser analisada: a Forma, na medida em que há participação, está ou não no ente? Aristóteles afirmaria que a Forma, para que fosse possível tornar o ente o que ele é, seria ou existiria (ἦν)

29 Cf. PLATÃO. *Fédon*. 100e-101a.

30 Cf. PLATÃO. *Fédon*. 100c.

31 Se tornam, pois o termo usado é γίγνεται e não εἶναι. PLATÃO. *Fédon*. 100c.

32 ARISTÓTELES. *Metafísica*. 991a. Cf. 1079b.

no próprio ente. Caso contrário não seriam as Formas constituintes daquilo que é próprio do ente, a propriedade (οὐσία). Se as Formas fossem imanentes poderia parecer que são elas as causas das coisas que se dizem sobre os entes sensíveis. Por exemplo, como diz o próprio Aristóteles, o branco seria a causa da brancura de um objeto sensível. Entretanto, as Formas não são imanentes aos entes sensíveis. Não, ao menos, como Aristóteles parece destacar.

Na supracitada passagem da *Metafísica*, em 991a, Aristóteles parece expressar uma concepção a qual nós chamaremos de imanência. As Idéias de Platão, segundo Aristóteles, “não constituem a substância (οὐσία) das coisas sensíveis, caso contrário seriam imanentes a elas (ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν)³³.” Desde que a Forma referida por Aristóteles não exista no ente sensível, a Forma não é essência de ente. Concebida tal hipótese, se afirma dela que a Forma não está no ente como parte deste, uma vez que não existe neste.

Dessa maneira a concepção de imanência a qual será ponto de partida para a nossa análise será tal que: se a Forma existe nos entes sensíveis a Forma é parte dos entes. Por outro lado, se a Forma não é imanente, ou seja, não existe nos sensíveis a Forma não é parte dos entes. Por outro lado, a seguinte passagem parece trazer problemas à concepção de Aristóteles.

Podes me perguntar: que é que tendo entrado (ἐγγένηται) num corpo (σώματι) o faz quente (θερμὸν)? Não te darei aquela resposta certa, mas estúpida (ἀμαθῆ), que é o calor (θερμότης), mas responder-te-ei com uma mais hábil, dizendo que é o fogo (πῦρ). Perguntas, que é que tendo entrado (ἐγγένηται) num corpo deixa o corpo doente (νοσήσει)? Não direi que é a doença (νοσήσει), mas a febre (πυρετός). (PLATÃO, *Fédon*. 105b-c.)

Nesta passagem há uma dualidade entre o ente sensível, corpo e a (possível) Forma que dá uma característica ao corpo. De um lado o corpo, do outro o fogo ou a febre. Um ente e duas Formas. Entre estes parece haver um outro: a característica dada pelas Formas: o calor, ou a doença.

Vê-se bem que esta passagem é mostra clara, exemplificada, da presença das Formas no ente; no caso, do fogo ou da febre no corpo. É, portanto, uma passagem que descreve e instancia a imanência. E, neste instanciar surge algo: uma característica: o calor, ou a doença.

É altamente controverso e difícil defender que febre e fogo são Formas, mesmo no *Fédon*. Mas é bem possível que algumas relações ocorram tal qual a exemplificada estrutura. A estrutura é: (1) se um ente a se torna “T” é porque se torna ocupado pela presença da Forma Θ que o torna “T”. De maneira semelhante, a estrutura pode ser dita da seguinte maneira: (2)

33 IDEM, *ibidem*.

“x é, ou vem a ser, F, se é, ou vem a ser, ocupado por algo, G, que traz a forma de F³⁴. (Tradução Nossa)”

No entanto, qual a diferença entre as duas apresentações?

Ambas as apresentações mostram que o ente se torna distinto da Forma a qual dá atributo ao ente. Este algo que o ente se torna (belo, quente, doente, justo...) é chamado de caractere imanente (immanent character). A diferença entre elas é o posicionamento acerca do estatuto ontológico do caractere imanente. A primeira apresentação não se posiciona ou deixa claro o que este caractere imanente é, mas o segundo afirma: o caractere imanente é uma Forma. Ou seja, em 2, um ente vem a ser “F” quando ocupado por uma Forma “G” que dá a ele a Forma “F”.

Dentre as defesas de Caracteres Imanentes como Formas temos a tese de Fine que afirma que os Caracteres Imanentes são partes das Formas na medida em que estão nos entes. E há duas³⁵ razões centrais para acreditar que os Caracteres Imanentes não são Formas.

1) Platão escreve:

“Eu, por exemplo, havendo admitido e aceitado a pequenez, continuo a ser o que sou, pequeno; mas a grandeza em si não suportou ser grande e ao mesmo tempo pequena; e, da mesma forma, a nossa pequenez jamais deseja tornar-se ou ser (γίγνεσθαι οὐδὲ εἶναι) grande; aliás, nenhuma outra coisa deseja, enquanto existe, tornar-se ou ser (γίγνεσθαί τε καὶ εἶναι) o seu contrário, mas se retira ou se destrói quando isso acontece.” (PLATÃO, *Fédon*. 102e-103a).

Ao escrever tais palavras Platão nos mostra como caracteres imanentes podem perecer, se destruir, ou, na melhor das hipóteses, abandonar o ente. Mas se a Forma abandona o ente ou se destrói, ela não pode ser imanente. Formas, acredita-se, não podem perecer, pois são eternas. E também não poderiam se separar dos entes sob pena de não ser imanentes, mas transcendententes.

2) Existem, ou podem existir, muitos Caracteres Imanentes para uma única Forma. E.G: Para o Fogo, poderia existir o quente, o queimado, o morno, o fervente.

A tese de que há muitos Caracteres Imanentes parece ser fácil de propor. Os Caracteres Imanentes são partes das Formas, por isto é bem possível que existam vários Caracteres Imanentes, sendo divisões de apenas uma Forma. Contra (1), em síntese, temos que:

34 “x is, or comes to be, F, if it is, or comes to be, occupied by something, G, that brings on the form of F.” FINE, op. cit, p305.

35 Note que apresento duas razões, e não três, como apresenta Gail Fine. Cito apenas duas pois a terceira é uma versão aristotélica da questão da unidade e da multiplicidade apresentada no *Parmênides*. Esta problemática será vista a seguir. Cf. FINE, Gail. Immanence. IN: *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. New York: Oxford University Press, 2003.

“A melhor consideração, eu acho, é que as formas, então, seriam algo como gêneros não-materiais com diferentes pedaços (caracteres imanentes) em cada um dos seus possuidores. Cada pedaço (caráter imanente) é dependente de seu possuidor, e numericamente distinto de todos os outros pedaços. Mas ao contrário de gêneros materiais, nenhuma forma se esgota nesses pedaços. Em vez disso, cada um consiste em um montante não esgotável infinito de coisas imateriais.” (FINE, Gail. *Immanence*. IN: *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. New York: Oxford University Press, 2003. p306-307. (Tradução Nossa)³⁶)

É suficiente a resposta de Gail Fine para resolver o problema? Está o problema solucionado? Quais dificuldades apresentaria o próprio Platão para a separação ou presença das Formas nos entes?

A pergunta não é gratuita: ainda discutiremos Gail Fine e o problema da separação ou imanência em Platão.

36 The best account, I think, is that forms would then be something like nonmaterial stuffs with different bits (immanent characters) in each of its possessors. Each bit (immanent character) is dependent on its owner, and numerically distinct from every other bit. But unlike material stuffs, no form is exhausted by such bits. Rather, each consists in an infinite non depletable amount of nonmaterial stuff. FINE, Gail. *Immanence*. IN: *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. New York: Oxford University Press, 2003. p306-307.

1.3 – A APROXIMAÇÃO DAS FORMAS CONTRÁRIAS NA PARTICIPAÇÃO EM SENSIVEIS

É interessante observar como a participação é apresentada como a possibilidade de transformação dos entes. Se antes foi visto que a participação é a capacidade de tornar um ente visível portador de determinado predicado, e isto se diz usando o verbo γίγνομαι, essa concepção parece se reafirmar com a seguinte passagem:

E não protestarias em altas vozes que não sabes como uma coisa possa transformar-se noutra, a não ser pela participação na essência própria da natureza de que ela participa e que, no caso concreto da geração do dois, não saberás indicar noutra causa se não for a participação na dualidade? Dessa dualidade é que terá de participar o que tiver de ficar dois, como participará da unidade o que vir a ser um? Quanto às divisões e acrescentamentos e demais sutilezas do mesmo gênero, mandarás todas elas passear, deixando o cuidado da resposta a quem for mais sábio que tu.

καὶ μέγα ἂν βοῶνς ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὼν τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου οὗ ἂν μετάσχη, καὶ ἐν τούτοις οὐκ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ δύο γενέσθαι ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετάσχεσιν, καὶ δεῖν τούτου μετασχεῖν τὰ μέλλοντα δύο ἔσεσθαι, καὶ μονάδος ὃ ἂν μέλλῃ ἐν ἔσεσθαι, τὰς δὲ σχίσεις ταύτας καὶ προσθέσεις καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας κομψείας ἐφ' ἧς ἂν χαίρειν, παρῆς ἀποκρίνασθαι τοῖς σεαυτοῦ σοφωτέροις:

(PLATÃO, *Fédon*. 101c).

A passagem, aparentemente, nada traz de novo. Entretanto, reprise e concorda com o que antes foi dito: que um ente se torna portador de um predicado por participar da Forma da qual recebe predicado, denominação. Entretanto, a passagem usa alguns intrigantes objetos como exemplos para análise: números.

Números não parecem ser captados pelas senso-percepções, mas aparecem como predicados dos entes que das Formas participam. Um dos exemplos dados é que não é por outro motivo, se não a participação (μετάσχεσιν) na dualidade, que algo se torna dois (τοῦ δύο γενέσθαι ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετάσχεσιν). Da mesma maneira, aquilo que tiver de vir a ser um terá também que participar da Forma de Unidade.

O uso deste exemplo traz problemas para a interpretação da relação entre Formas e entes na medida em que Sócrates atribui, pouquíssimas páginas depois, propriedades aos números. Ele diz:

Seja como for, de tal modo é construída a natureza do três, do cinco e de toda uma metade de números, que apesar de cada um deles não ser a mesma coisa que o ímpar, sempre terá de ser ímpar. O mesmo passa com o dois, o quatro e toda a outra

metade dos números, que, sem serem o par, sempre terão de ser pares. Admita isso ou não?

ἀλλ' ὁμῶς οὕτως πέφυκε καὶ ἡ τριάς καὶ ἡ πεμπτάς καὶ ὁ ἡμισυς τοῦ ἀριθμοῦ ἅπας, ὥστε οὐκ ὦν ὅπερ τὸ περιττὸν ἀεὶ ἕκαστος αὐτῶν ἐστὶ περιττός· καὶ αὖ τὰ δύο καὶ τὰ τέτταρα καὶ ἅπας ὁ ἕτερος αὐτῶν στίχος τοῦ ἀριθμοῦ οὐκ ὦν ὅπερ τὸ ἄρτιον ὁμῶς ἕκαστος αὐτῶν ἄρτιός ἐστιν ἀεὶ· συγχωρεῖς ἢ οὐ;

(PLATÃO. *Fédon*.104a-b)

A passagem acima é de fácil entendimento. Existem certos números, como o três e o cinco, que, não sendo o mesmo que o ímpar, recebem o predicado de ser ímpar. A outra metade de números que não é ímpar, só pode ser par. Ainda assim, dois, quatro, seis, oito... não são o mesmo que o par.

É claro que um ente só poderá vir a ser dois se participar da dualidade. Perguntar-se: isto quer dizer que é possível predicar predicados? Ora, se em 101c o um ou o dois podem ser entendidos como predicados, e se em 104-a-b o um ou o dois e demais outros números recebem predicados, os predicados podem ser predicáveis? Existe outro tipo de participação que predique outro tipo de entidades que não os entes sensíveis?

Está estabelecido que um ente só pode vir a ser algo se participar da Forma que lhe confere predicado. Assim, é necessário dizer que só é possível que um ente seja *um* caso participe da Forma Unidade. Quando se pensa, no entanto, acerca do Ímpar e do par, parece, não é possível pensar que um ente sensível que é *um* seja par. Não é par e não pode ser par não porque reter o predicado de unidade impossibilita a dualidade, mas porque a própria Unidade não pode ser par. Explica-se:

Ora, algum ente (x) é *um*, logo é este ímpar. Entretanto, o que garante que *algum ente qualquer que é um* (x) não é par? A resposta pode estar no próprio texto platônico.

O que me parece é que tanto a grandeza em si mesma não deseja ser grande e pequena ao mesmo tempo, como a própria grandeza em nós jamais aceita a pequenez nem consente em ser ultrapassada. De duas uma terá de ser: ou ela foge e sai do caminho, quando dela se aproxima seu contrário, a pequenez, ou, com sua chegada, deixa de existir. O que de nenhum modo deseja, havendo admitido e recebido a pequenez, é vir a ser o que não é. Eu, por exemplo, recebendo e admitindo a pequenez, sem deixar de ser o que era, continuo sendo pequeno, ao passo que a grandeza, como ser grande, jamais consente em ser pequena. O mesmo vale para a pequenez em nós, que nunca se decide a tornar-se grande ou a ser isso mesmo, o que também se dá com todos os contrários, enquanto cada um é o que é recusam-se a tornar-se e ser ao mesmo tempo o seu contrário, retirando-se ou desaparecendo quando essa conjuntura se apresenta.

ἐμοὶ γὰρ φαίνεται οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτε ἑθέλειν ἅμα μέγα καὶ μικρὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος οὐδέποτε προσδέχεται τὸ μικρὸν οὐδ' ἑθέλειν ὑπερέχεται, ἀλλὰ δύοιν τὸ ἕτερον, ἢ φεύγειν καὶ ὑπεκχωρεῖν ὅταν αὐτῷ προσίη τὸ

ἐναντίον, τὸ μικρόν, ἢ προσελθόντος ἐκείνου ἀπολωλέναι: ὑπομένον δὲ καὶ δεξιόμενον τὴν μικρότητα οὐκ ἐθέλειν εἶναι ἕτερον ἢ ὅπερ ἦν. ὡςπερ ἐγὼ δεξιόμενος καὶ ὑπομείνας τὴν μικρότητα, καὶ ἔτι ὦν ὅσπερ εἰμί, οὗτος ὁ αὐτὸς μικρὸς εἰμι: ἐκεῖνο δὲ οὐ τετόλμηκεν μέγα ὄν μικρὸν εἶναι: ὡς δ' αὐτως καὶ τὸ μικρὸν τὸ ἐν ἡμῖν οὐκ ἐθέλει ποτὲ μέγα γίνεσθαι οὐδὲ εἶναι, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν τῶν ἐναντίων, ἔτι ὄν ὅπερ ἦν, ἅμα τὸναντίον γίνεσθαι τε καὶ εἶναι, ἀλλ' ἦτοι ἀπέργεται ἢ ἀπόλλυται ἐν τούτῳ τῷ παθήματι.

(PLATÃO, *Fédon*. 102d-103a).

A passagem mostra, claramente, que certas coisas não admitem seu contrário. Isto parece não ser problema, uma vez que é exemplificado que a grandeza em si (αὐτὸ τὸ μέγεθος) não pode ser pequena (σικρὸν εἶναι), pois é seu contrário, oposto (ἐναντίος). Ou seja, em síntese, uma sentença do tipo “a Grandeza é pequena” é impossível, falsa, contraditória. E é de tal modo porque o predicado “pequena” se opõe à Grandeza. O que há de novo, entretanto, é a possibilidade de pensar – de relacionar ou negar – predicados às Formas que são em si e por si. Até então, toda predicação, denominação, só se dá na medida em que há participação e um ente sensível se torna retentor de um predicado. Mas, aqui, em 102d-103a, é pensada a possibilidade de relação entre uma Forma e um predicado: “Grandeza” e “pequena”. E esta relação se dá não através do termo γίγνομαι, mas através de εἶναι. É certo, contudo, que a relação é tomada como impossível, uma vez que a “Grandeza” se opõe àquilo que é “pequeno” – e aquilo que é pequeno só pode ser pequeno por participar da Forma da Pequenez. Assim, a sentença que se tem é “A Grandeza não é pequena”. Entretanto, poder-se-ia afirmar que a Grandeza é grande? É possível relacionar formas que não são opostas e formar sentenças do tipo “O Cinco é ímpar”? Por que se usa εἶναι para relacionar uma Forma com alguma outra coisa e não se usa γίγνομαι? As Formas são predicáveis? As Formas participam?³⁷

Entretanto, se afirma que quando há uma Forma que é oposta à outra, e um ente sensível participa de uma das Formas, a predicação desta Forma afasta e nega, na predicação, a predicação no ente da Forma oposta. O exemplo dado é que a grandeza em nós não poderá vir a ser pequena, tal qual a grandeza não é pequenez. Este passo, contudo, não quer dizer que um ente não possa ser grande, uma vez que participa da Grandeza, e pequeno, ao mesmo tempo que participa da Pequenez³⁸. O que se diz, apenas, é que a grandeza que é predicado do ente grande que participa da Grandeza não é pequenez.

Lê-se mais:

³⁷ Estas questões, todas difíceis, serão exploradas no decorrer de nosso trabalho. Ver secção 2.4 e 2.5.

³⁸ Este problema trará muitíssimas dificuldades no *Parmênides*, uma vez que Zenão expõe que este tipo de predicação de contrários é impossível e Sócrates usará as Formas para defender a multiplicidade predicativa dos entes. Cf. PLATÃO, *Parmênides*. 127a-19e.

O que então dissemos é que a coisa contrária nasce da que lhe é contrária, mas agora que o contrário jamais admite ser o seu próprio contrário, nem em nós nem na natureza. Naquela ocasião, meu caro, falávamos de coisas que têm contrários e que nós designávamos pelos nomes desses contrários; agora, porém, tratamos dos próprios contrários inerentes às coisas, cuja presença empresta a todas a respectiva designação. Ora, o que afirmamos é que esses contrários, justamente, não admitem transição de um para o outro.

τότε μὲν γὰρ ἐλέγετο ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πράγμα γίγνεσθαι, νῦν δέ, ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἂν ποτε γένοιτο, οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει. τότε μὲν γάρ, ὦ φίλε, περὶ τῶν ἐχόντων τὰ ἐναντία ἐλέγομεν, ἐπονομάζοντες αὐτὰ τῇ ἐκείνων ἐπωνυμίᾳ, νῦν δὲ περὶ ἐκείνων αὐτῶν ὧν ἐνότων ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν τὰ ὀνομαζόμενα: αὐτὰ δ' ἐκεῖνα οὐκ ἂν ποτέ φαμεν ἐθελῆσαι γένεσιν ἀλλήλων δέξασθαι

(PLATÃO, *Fédon*. 103b-c).

Vê-se que uma coisa não pode ser ou vir a ser o seu contrário, e isto não quer dizer que um ente que é portador de um determinado predicado (e.g. grandeza) não pode deixar de ser retentor deste predicado e tornar-se retentor de seu contrário (e.g. pequenez). Isto apenas quer dizer que a Grandeza não é Pequenez e que a grandeza como predicado não pode se tornar o predicado pequenez.

Entretanto, o que isto adiciona à discussão?

Pois era isso, precisamente, que eu queria determinar: as coisas que, sem serem contrárias entre si, não admitem seu contrário. Será o caso do três que, sem ser o contrário do par, de forma alguma o aceita, pois ele lhe opõe sempre o seu contrário, como faz o dois com o ímpar, o fogo com o frio e um infinito de mais exemplos. Dize-me agora se não concluirias que não é apenas o contrário que não recebe o seu contrário, porém tudo o que leva a ideia do contrário da coisa que o recebe, não admite nesta o contrário daquilo que leva.

ὁ τοίνυν ἔλεγον ὀρίσασθαι, ποῖα οὐκ ἐναντία τινὶ ὄντα ὁμῶς οὐ δέχεται αὐτό, τὸ ἐναντίον—οἷον νῦν ἡ τριάς τῷ ἀρτίῳ οὐκ οὔσα ἐναντία οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὸ δέχεται, τὸ γὰρ ἐναντίον ἀεὶ αὐτῷ ἐπιφέρει, καὶ ἡ δυὰς τῷ περιττῷ καὶ τὸ πῦρ τῷ ψυχρῷ καὶ ἄλλα πάμπολλα—ἀλλ' ὄρα δὴ εἰ οὕτως ὀρίζη, μὴ μόνον τὸ ἐναντίον τὸ ἐναντίον μὴ δέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνο, ὃ ἂν ἐπιφέρει τὴν ἐναντίον ἐκείνῳ, ἐφ' ὅτι ἂν αὐτὸ ἴη, αὐτὸ τὸ ἐπιφέρον τὴν τοῦ ἐπιφερομένου ἐναντιότητα μηδέποτε δέξασθαι.

(PLATÃO, *Fédon*. 104e-105a).

Viu-se antes, em 101c, que algo só pode ser dois por participar da Dualidade. Por analogia, é necessário afirmar que todo ente que tem um predicado de numeral (um, dois, três, quatro, etc...) só pode receber este predicado por participar da sua respectiva Forma (um, Unidade; dois, Dualidade; três, Tríade, etc...). Assim sendo, um número ímpar qualquer (e.g.: um). nunca poderá se tornar par, uma vez que deverá ser sempre ímpar pois o 'três enquanto predicado' nunca poderá vir a ser par.

Mas, por que?

No caso de anterior análise, a Grandeza não é pequena ou Pequenez. Esta predicação se afasta, é impossível, uma vez que a Grandeza necessariamente exclui a o pequeno (a pequenez). De tal modo, por analogia, o ente que é um nunca poderá vir a ser par, pois, deverá haver anteriormente uma relação entre Formas que habilite a comunhão ou afastamento, exclusão, da Unidade com o “ímpar enquanto predicado” ou “par enquanto predicado”; tal qual ocorre a relação de negação que há entre a Grandeza e o pequeno. Ocorre, portanto, que há uma relação de exclusão entre a Unidade e o “par enquanto predicado”, pois, mesmo não sendo o Par o oposto da Unidade, a Unidade e a “unidade enquanto predicado” dos entes que são um, nunca se associam ao Par e nunca são ou se tornam par. Assim, por necessidade, deve haver uma comunhão entre a Unidade e o “ímpar enquanto predicado”, uma vez que todos os entes que são “um” são também “ímpar” e, assim, a “unidade nos entes” exclui o par e recebe ímpar.

Isto se dá, uma vez que todos os entes que são um são um por participarem da Unidade, e por ser um são ímpar: portanto, a participação na Unidade implica necessariamente a participação no Ímpar. Mas, se são ímpar por ser um, e só são um por participarem da unidade, necessariamente só são ímpar por participar da Unidade. Assim, o ímpar nos sensíveis se dá porque a Unidade tem alguma comunhão com o ímpar.

É problema, no entanto, que ímpar é predicado. E parece não ser plausível negar isto, uma vez que se determinado ente é um, é, também, ímpar. E, tanto um quanto ímpar são predicados dos entes. E, se todos os entes só possuem predicados por participar das Formas, e ímpar é um predicado, então há a Forma que dá aos entes o predicado de ímpar, então. Há a Forma Ímpar.

É claro que não é possível que o “um enquanto predicado” de um ente sensível (x) particular seja suficiente para determinar que este mesmo ente seja ímpar – se assim fosse, poderia haver outro ente sensível (y) que seja um e seja par uma vez que o “um enquanto predicado” do primeiro ente sensível (x) em nada determina o ímpar do segundo ente sensível (y). Assim sendo, só resta admitir que é a Forma de Unidade, que ao ter comunidade com o Ímpar, que determina universalmente que tudo que é “um” é “um”, e, forçosamente, deverá ser ímpar.

Determinou-se, assim, que a Forma de Unidade tem alguma comunhão com o “ímpar enquanto predicado”, e o “ímpar enquanto predicado” só é predicado porque há a Forma Ímpar. Então, parece necessário dizer que a Unidade comunga com o predicado ímpar por se relacionar de alguma maneira com a Forma Ímpar.

Isto é totalmente novo na presente pesquisa, e levanta várias perguntas. São elas: é possível alguma relação entre Formas? Formas podem ter predicados? Formas participam umas das outras? Formas podem participar de si? O que participa nas Formas?

1.4 A PARTICIPAÇÃO NA “REPÚBLICA”.

O que participa?

Para responder à pergunta é útil e inadiável a leitura de uma importantíssima passagem para o problema das Formas presente na *República* de Platão. Nesta primeira análise da *República* explanaremos uma leitura inspirada na concepção de F. Ferrari (2014) sobre a passagem, o que não quer dizer que esta concepção não possa ser debatida e colocada em exame posteriormente. Lê-se:

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

– Como não?

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

– Também.

– E dir-se-á o mesmo do justo e do injusto, do bom e do mau e de todas as ideias: 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 de aparenta ser múltipla.

– Dizes bem.

ἐπειδὴ ἐστὶν ἐναντίον καλὸν αἰσχροῦ, δύο αὐτῶ εἶναι.

πῶς δ' οὐ;

οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἐν ἑκάτερον;

καὶ τοῦτο.

καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὃ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἑκάστον.

(PLATÃO, *República*. 475e-476a).

Nota-se que a passagem supra citada apresenta um tema anteriormente tratado no *Fédon*, a relação entre Formas contrárias. Sem dificuldades, contrários são apresentados: belo e o feio, justo e injusto, bom e mau.

Se diz, também, que se são contrários, são dois. E, sendo dois, cada um deles é um.

Estas afirmações não oferecem problemas.

O problema se dá ao afirmar que “acerca do justo e do injusto e do bom e mau e todas as ideias (καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν),

cada qual, é uma (αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστων εἶναι), mas por aparecerem em todo lugar combinadas, associadas, partilhadas, com ações, corpos e umas com as outras, aparentam ser múltiplas/muitas (τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἑκάστων)”.³⁹

É intrigante como, na *República*, diálogo tido como uma busca pela Justiça, Platão apresenta Formas associadas não a virtudes – como de costume exemplos de participação no Belo, no Bem, na Justiça –, mas a vícios, Feio, Injusto e Mau.

Engana-se.

Os primeiros que são contrários (ἐστὶν ἐναντίον) que são apresentados da supracitada passagem são belo e feio (καλὸν αἰσχρῶ). Seguidamente são apresentados δικαίου, ἀδίκου, ἀγαθοῦ, κακοῦ, ou seja: justo, injusto, bom e mau. Todos estes termos que parecem fazer referência a Formas estão, então, grafados de maneira adjetival. A primeira noção que, acertadamente, apresenta Formas é τῶν εἰδῶν, nominativo plural, e claramente se faz entender por Formas, marcando assim no argumento a presença de muitas Formas.

Por princípios anteriormente apresentados³⁹ levar-se-á em consideração que os termos καλὸν, αἰσχρῶ, δικαίου, ἀδίκου, ἀγαθοῦ e κακοῦ são predicativos, uma vez que são adjetivos. Apenas tomaremos como constatada presença de Formas τῶν εἰδῶν, uma vez que é εἶδος no nominativo plural.

Assim, o que se tem, então, é um número de exemplos de predicados – καλὸν, αἰσχρὸν, δικαίου, ἀδίκου, ἀγαθοῦ e κακοῦ – e Formas que aparecem combinados (κοινωνία) com ações (πράξεων), corpos (σωμάτων) e uns com os outros (ἀλλήλων). Mas o que isto quer dizer?

Em momentos anteriores este trabalho se perguntou: o que participa das Formas? Até então, se viu que participar é *vir a ser* retentor de um predicado em razão de uma relação com a Forma a qual confere o predicado àquele que participa. E, até então, se viu apenas que, acertadamente, entes mutáveis podem participar das Formas. Mas, apenas isto participa?

Na presente passagem da *República* o termo que é usado para apresentar uma relação com as Formas e predicados é κοινωνία, que é dativo singular feminino advindo de κοινωνία e pode ser entendido como “comunhão”, “associação” ou “parceria”⁴⁰.

Até então, nas presentes e analisadas passagens do *corpus platonium*, κοινωνία só se deu presente no passo 100d do *Fédon*. E este termo só se deu para assinalar uma relação entre a Beleza e o belo enquanto predicado. Esta relação é obscura para Sócrates no diálogo, e este afirma que acredita, mesmo que ingenuamente, que só pode ser pela presença ou comunhão

³⁹ Ver secção 1.1 e o problema da denominação.

⁴⁰ Cf. LIDDEL, H. G. SCOTT, R. 1996.

(κοινωνία) na Forma que algo pode ser belo. Exceto esta passagem, toda relação entre Formas e quaisquer coisas que delas participam, só se deu em termos de participação (μετέχειν – μεταλαμβάνειν). Entretanto, κοινωνία aparece muitas vezes na obra de Platão⁴¹, e isto abre espaço para pensar que tipo de comunhão o termo κοινωνία pode apresentar.

O termo κοινωνία, assim grafado, é muitas vezes dado na *República*, várias vezes para apresentar a comunidade do Guardião com a cidade e/ou a relação dos guardiões, produtores e filósofos⁴². Variações e declinações do termo – κοινωνίαν; κοινωνίας; κοινωνίαις –, ainda na *República*, aparecem em vários sentidos, importantes para o estudo da filosofia de Platão ou não, mas não aparecem relacionados ao problema das Formas e participação. O termo grafado κοινωνία em 476a é o único caso usado na *República* para discutir as Formas e a participação.

No *Fédon*, além de 100d, a única aparição de κοινωνία é em 65a e é usada para relacionar a alma e o corpo. Entretanto, as Formas ainda não tinham sido apresentadas (65d), trabalhadas, discutidas ou abordadas para que seja possível pensar acerca do termo na passagem acerca de uma perspectiva do problema da participação.

No *Parmênides*, entretanto, são duas importantes passagens nas quais se apresentam κοινωνία. A primeira, κοινωνία, em 152a é fala de Parmênides que está a conversar com o jovem Aristóteles. Na passagem, se afirma que “ser” não é outra coisa que não o participar (μέθεξις) na essência (οὐσία) no tempo presente; e “será” é comunhão (κοινωνία) com a essência no tempo futuro; e “foi” é comunhão (κοινωνία) com a essência no tempo passado. A segunda, também uma análise de Parmênides acerca das possibilidades de predicação de ser e não ser ao *um*, se dá em 166a e se grafa κοινωνίαν. A análise realizada é de que, se o *um* não é, não podem as múltiplas coisas ser *um*. E, não sendo *um* elas não podem aparecer (φαίνεται) nem como *umas* (ἕν) nem como muitas/múltiplas (πολλά), pois, àquilo que não é *um* (nenhum) tem comunhão (κοινωνίαν) com nenhuma das coisas.

No *Sofista* são dez as vezes que κοινωνία e suas declinações aparecem no diálogo. Este é um diálogo difícil, e a análise de κοινωνία neste diálogo trará elementos que não cabem ainda ser discutidos aqui. Entretanto, em linhas gerais, é possível admitir que há alguma comunidade (κοινωνία) entre certas Formas no *Sofista*, a saber: os sumo gêneros⁴³.

Não obstante, κοινωνία é usado antes do *Sofista*, no *Fédon* e *Parmênides*, para destacar uma relação de participação. E este parece ser o que acontece em 476a, quando as Formas e predicados aparecem em comunidade com os corpos, ações e entre si.

41 Cf. BRANDWOOD, L. A Word Index to Plato. Leeds, W. S. Maney, 1976. p.507.

42 Este é o caso em: 450c, 461e e 464a.

43 Cf. PLATÃO, *Sofista*. 253d-e.

O corpo não é outra coisa, se não, uma instância de ente mutável que pode ser captado pelas senso-percepções, ou seja, um ente visível, sensível. O corpo, portanto, pode participar das Formas. Parece ser este o caso assinalado em 476a quando se diz que predicados e Formas aparecem em comunidade (κοινωνία) com os corpos. A comunidade com corpos e Formas é justamente a participação que os corpos podem ter na quais recebem predicados. A comunidade dos corpos com os predicados se dá pela participação nas Formas. Conclui-se disso que corpos são predicáveis. E isto nada traria de novo se fossem apenas corpos que estivessem presentes no argumento.

Ou seja: Platão parece usar κοινωνία para indicar algum tipo de participação.

Além dos corpos, ações podem ter comunidade com as Formas e com predicados. Ações participam e têm predicados. Isto torna o problema ontológico muito mais complexo. Ora, se a participação, predicação, e as Formas são temas da ontologia, e as ações são âmbitos da ética, e as ações participam das Formas e possuem predicados. Nisto, a *República* pode ser lida como uma busca pela Justiça que fundamente relações entre ações humanas e o predicado justo. Nisto, uma teoria da participação além de fundamentar predicados aos entes visíveis, é também aquilo que possibilita legitimar a predicação da Justiça às ações. Assim, além de ser possível dizer, verdadeiramente, sentenças como: o céu é azul; três é ímpar; é possível afirmar com verdade sentenças como: lutar pela educação das pessoas é bom, pensar no amado é belo, acolher alguém que precisa é justo.

Entretanto, diferentemente do *Parmênides* em 166a, há a comunhão entre corpos, ações, Formas e predicados. Não tão só, é dito em 476a, que o justo e o injusto, o bom e o mau, e todas as Formas aparecem em comunidade uns com os outros (ἀλλήλων). Ou seja: predicados e Formas são comungáveis, combináveis.

Através destes novos sentidos de participação, é possível associar: (a) predicados às Formas, de maneira que um predicado possa participar e receber predicados e (b) associar Formas às Formas, de maneira que as Formas possam participar umas das outras e receber predicados entre si. Sendo assim, novas sentenças podem ser especuláveis a partir da participação: (a') sentenças do tipo que expressam predicados a predicados e (b') sentenças do tipo que expressam predicados às Formas. Com este novo sentido de participação é possível expressar e homologar raciocínios do tipo: (a) Tu és sábio. A tua sabedoria é boa; e (b) a Justiça é bela.

Feito isso, é possível elencar todas as coisas que podem participar das Formas e receber predicados. (i) entes sensíveis; (ii) ações; (iii) predicados e (iv) Formas. Este elenco,

entretanto, traz problemas que parecem expressar algum tipo de contradição no pensamento de Platão. São estes:

- A. Se o 102d-103a, do *Fédon*, tornou claro que um predicado em um ente jamais pode vir a ser seu contrário – e.g. a grandeza em um ente jamais virá a se tornar pequenez – o que garante que um predicado não possa vir a participar do seu contrário?
- B. Se receber um predicado, como foi antes visto em passagens do *Fédon* como em 78d-79a e 100c-e, é tornar-se algo por participar em uma Forma, e em 78d-79a foi visto que a Forma se conserva sempre a mesma sem admitir qualquer mudança, como poderia uma Forma receber predicado por participar de outra Forma e tornar-se possuidora de um predicado, se uma Forma não admite quaisquer mudanças? Aceitaria a Forma a mutabilidade e tornar-se-ia retentora de algum predicado em razão da participação ou conservaria ela sempre a mesma sem quaisquer mudanças e não participaria?

Estes são problemas, até então, insolúveis.

Ainda mais surgem.

É dito na supracitada passagem, 476a, que as Formas são *unas*. Entretanto, pela comunhão (κοινωνία) que têm com os corpos, ações e outras Formas (e predicados), cada uma parece (φαίνεσθαι) muitas/múltiplas (πολλὰ).

Πολλὰ é um complexo termo que pode ser traduzido e entendido como “muitos” ou “múltiplos”, e este último, num contexto predicativo, pode ser visto como a anunciação da presença de muitos predicados a algo⁴⁴. Assim sendo, são duas as possíveis interpretações que se dão: (i) que o texto fala da multiplicidade predicativa daquilo que é *um*; (ii) que o texto fala da multiplicidade existencial, ou seja, que parece haver muitas Formas.

Caso (i) o texto apresente que as Formas aparecem múltiplas por haver combinação dos corpos, ações e outras Formas (e predicados) – ou seja, porque corpos, ações, outras Formas e predicados participam nelas – que isto quer dizer?

São ainda dois caminhos que seguem.

(i') Uma Forma (X) é, certamente, uma. Entretanto, existem vários itens que podem participar da Forma (X): um corpo (x'), uma ação (x''), um predicado (y') ou outra Forma (Y). Assim, ter-se-ia que estes itens receberiam denominações a partir da Forma (X) e

⁴⁴ As razões pelas quais se entende a dualidade demarcada pelo termo πολλὰ serão apresentadas na primeira parte do seguinte capítulo, juntamente com a análise do argumento de Zenão no *Parmênides* de Platão.

assim teriam um predicado escrito de maneira adjetival. Entretanto, todos estes itens são múltiplos, uma vez que recebem muitos predicados. Assim, quando um item (x) é denominado a partir da Forma (X) parece a Forma (X) ser múltipla por conferir um dentre os tantos predicados que porta o item (x), ou seja: a Forma parece ser múltipla uma vez que confere justamente àquilo que dá multiplicidade ao ente, que é a presença de predicados⁴⁵.

(ii') É possível, também pensar que a Forma *uma*, também tem comunhão (κοινωνία) com outras Formas. Assim, uma Forma (X) ao participar da Forma (Y) receberia dela um predicado (y), e, tão logo, pareceria múltipla, uma vez que pode portar predicados. Assim, o texto afirmaria apenas sentenças tautológicas: as Formas são *unas*, mas comungam com outras Formas. Comungar com outras Formas é participar e receber predicados, logo: As Formas participam e recebem predicados de outras Formas. Entretanto, receber predicados é parecer múltiplo. Assim, as Formas parecem múltiplas.

Caso (ii) o texto apresente que as Formas aparecem muitas por haver combinação dos corpos, ações e outras Formas (e predicados) – ou seja, porque corpos, ações, outras Formas e predicados participam nelas – que isto quer dizer?

Certamente a Forma é *uma*, mas muitos itens dela podem participar, e certamente muitos os fazem. De tal maneira uma Forma *uma* conferirá vários predicados a corpos, ações, predicados e mesmo outras Formas. De tal maneira, a Justiça conferindo o predicado de “justo” a vários entes e itens, pareceria que são várias as justiças que existem. E parece haver, em algum sentido, que há presença das Formas nos entes muitos que delas participam para que possa se pensar que as Formas sejam muitas por serem muitos os participantes.

Atentando na exposição realizada por Sócrates, é possível extrair alguma concepção acerca da participação? Atenta-se à exposição de Ferrari:

Um exame analítico das afirmações de Sócrates permite isolar os elementos teóricos mais importantes da concepção por ele pressuposta. Em primeiro lugar, é reconvocada a oposição entre a unidade da ideia (αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστων) e a pluralidade das suas instâncias, as quais se referem às ações, aos corpos e às outras ideias (476a5-8). Se a unidade da ideia pertence à esfera do ser (εἶναι), a multiplicidade das instâncias se refere ao âmbito da aparência (φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι). Deste modo, Sócrates distingue, de um lado, o justo em si, a ideia de justiça (que é e é *una*) e, de outra, as ações, os comportamentos e, eventualmente, as outras ideias nas quais a ideia de justo se instancia (que naturalmente aparecem como múltiplos). Deste modo, vem implicitamente reconhecida a existência de ações, comportamentos, instituições, normas e, por fim, de ideias justas, os quais participam da justiça em si, sem, no entanto, identificarem-se com ela. (FERRARI 2014, p18.)

45 Poderia, entretanto, alguém argumentar que não é por possuir predicados que um item se torna múltiplo, mas por participar do Múltiplo.

Não é de se discordar que há distinção entre Formas e itens de que delas participam. Há, de fato, a unidade da ideia e a pluralidade de suas manifestações. É claro, também, que tudo que da Forma participa – entes sensíveis, corpos, ações, predicados e Formas – não se identifica com a Forma da qual participa. Se concordarmos com Ferrari, ao assumir que os itens que participam da Forma não se identificam com a Forma, isto quer dizer que não há uma identidade entre Forma e item quando ocorre a predicação: ou seja: dizer que Sócrates (x) é justo (y) não quer dizer que Sócrates é a Justiça (Y). De tal maneira (εἶναι ou melhor, γίγνομαι) não têm um sentido identitativo, mas predicativo. Porém, quando se afirma: “a unidade da ideia pertence à esfera do ser (εἶναι), a multiplicidade das instâncias se refere ao âmbito da aparência (φανταζόμενα πολλά φαίνεσθαι) (Ferrari 2014, p18)”; que isto quer dizer? Quer dizer que de alguma maneira a multiplicidade aparece, mas, não é? Quer dizer que só a Forma é e a multiplicidade, por estar em uma esfera distinta, é separada das Formas?

Sócrates fornece uma rápida apresentação dessa célebre concepção das ideias (475e9-476d6). Trata-se de uma exposição extremamente sucinta, por mais de um aspecto incompleta, mas que fornece as linhas gerais de uma concepção muito similar à que é apresentada de maneira mais difusa em diálogos como o *Fédon*, o *Simpósio* e a primeira parte do *Parmênides*, e que é habitualmente denominada *Two-Worlds Theory* (Teoria dos dois mundos) dos diálogos centrais. (FERRARI 2014, p17).

Este trabalho concorda com Ferrari quando se pensa que a apresentação das Formas nesta passagem da *República* é sucinta. É bem verdade que a passagem é importantíssima e valorosa, mas, a incompletude da abordagem realizada por Sócrates não deixa claro tudo o que é a participação e a relação com as Formas e quaisquer itens que com elas se relacionam. Mas, é bem verdade que a separação – a teoria de dois mundos distintos e separados nos quais há, de um lado, entes múltiplos e, de outro, separadamente, as Formas – se segue por necessidade da apresentação de Sócrates?

Acontece que a participação é usada, novamente, como um argumento de transição para a demonstração de outra tese. Se no *Fédon* o objetivo da apresentação das Formas e da participação era a fundamentação da imortalidade da alma, nesta passagem da *República* a intenção do argumento é distinguir os Filósofos dos “amantes de espetáculos”. E para esta distinção a conversa se dá:

— É nesse ponto que eu estabeleço a distinção: para um lado os que ainda agora referiste – amadores de espetáculos, amigos das artes e homens de acção – e para outro aqueles de quem estamos a tratar, os únicos que com razão podem chamar-se filósofos.

— Que queres dizer?

— Os amadores de audições e de espetáculos encantam-se com as belas vozes, cores e formas de todas a obras feitas com tais elementos, embora o seu espírito seja incapaz de discernir e de amar a natureza do belo em si.

— É assim, realmente.

— Mas aqueles que são capazes de subir até ao belo em si e de ou contemplar na sua essência, acaso não serão muito raros?

— Muito mesmo.

— Ora quem acreditar que há coisas belas, mas não acreditar que existe a beleza em si nem for capaz de seguir alguém que o conduzisse no caminho do seu conhecimento, parece-te que vive em sonho ou na realidade? Repara bem. Por ventura não é quando uma pessoa, quer durante o sono, quer desperta, julgar que um objecto semelhante a outro não é uma semelhança, mas o próprio objecto com que se parece?

— Eu, por mim, chamaria sem dúvida sonhar a uma dessas coisas.

— Ora pois! Aquele que, ao contrário deste, entende que existe o belo em si e é capaz de ou 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?

— Claro que na realidade.

ταύτη τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, διαιρῶ, χωρὶς μὲν οὐς νυνδὴ ἔλεγε φιλοθεάμονάς τε καὶ φιλοτέχνους καὶ πρακτικούς, καὶ χωρὶς αὐτοῦ περὶ ὧν ὁ λόγος, οὐς μόνους ἂν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους.

πῶς, ἔφη, λέγεις;

οἱ μὲν που, ἦν δ' ἐγώ, φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες τὰς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χροὰς καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἢ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπασσθαι.

ἔχει γὰρ οὖν δὴ, ἔφη, οὕτως.

οἱ δὲ δὴ ἐπ' αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὀρᾶν καθ' αὐτὸ ἄρα οὐ σπάνιοι ἂν εἶεν; καὶ μάλα.

ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μήτε νομίζων μήτε, ἂν τις ἠγῆται ἐπὶ τὴν γνώσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἔπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῆν; σκόπει δέ. τὸ ὄνειρώττειν ἄρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορῶς τὸ ὁμοίον τῷ μὴ ὁμοίον ἀλλ' αὐτὸ ἠγῆται εἶναι ὅ ἔοικεν;

ἐγὼ γοῦν ἂν, ἦ δ' ὅς, φαίην ὄνειρώττειν τὸν τοιοῦτον.

τί δέ; ὁ τάναντία τούτων ἠγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν καὶ δυνάμενος καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἠγούμενος, ὕπαρ ἢ ὄναρ αὐτὸ καὶ οὗτος δοκεῖ σοι ζῆν;

καὶ μάλα, ἔφη, ὕπαρ.

(PLATÃO, *República*. 476a-d).

A distinção não parece, em um momento inicial, trazer quaisquer problemas ao intérprete. Ademais, concorda-se com a posição de Trindade Santos quando se pensa as razões pelas quais os “amantes de espetáculos” são distintos dos Filósofos. A título de esclarecimento, lê-se:

Os “amadores de espetáculos” são contrapostos aos “verdadeiros filósofos” com a alegação de que, ao contrário daqueles, que se deixam prender por olhos e ouvidos, estes “amam contemplar a verdade” (475e5). Por exemplo, enquanto os outros amam as belas vozes, cores e figuras que ouvem e vêem, mas são incapazes de amar e acolher a natureza do belo (476b), os filósofos são “os raros” capazes de “chegar ao próprio belo e de o contemplar em si” (476b10-c1). (SANTOS, José Gabriel Trindade. Preâmbulo do argumento contra os "amadores de espetáculos": *República V 475e4-477a4*. Em: *Trilhas Filosóficas* –Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó-RN, ano VIII, n. 2, jul.-dez. 2015. ISSN 1984-5561.p.12-13).

A contraposição, portanto, é uma contraposição epistêmica. Em linhas gerais, o “amador de espetáculos” não acredita, haver um belo em si (αὐτὸ δὲ κάλλος), e se quer pode seguir o caminho para este conhecimento (γνώσιν) caso alguém o apresentasse. Já o filósofo reconhece o belo em si e nas coisas em que têm participação (μετέχοντα) e não identifica as coisas que participam da Forma com a própria Forma. O primeiro se diz que vive em sonho, e o segundo na realidade.

Entretanto, em que sentido esta distinção epistêmica pode ajudar a entender a ontologia? Seria este um problema ontoepistemológico? Que distinção é esta que se dá entre “amadores de espetáculos” e Filósofos? O que significa dizer que as coisas que das Formas participam não se identificam com elas?

Talvez “distinção” não seja o melhor termo para demarcar a diferença entre “amadores de espetáculos” e Filósofos. O termo usado, no diálogo, para demarcar esta diferença é χωρίς. O termo, dentre os vários sentidos, pode ser lido como: (1) separado, apartado; (2) de diferente natureza, espécie ou qualidade; (3) sem ajuda ou vontade de (4) separado de, apartado de; (5) independentemente de, sem cômputo; (6) de forma diferente de, outro que⁴⁶.

Viu-se, até então, que as Formas são diferentes dos itens de que delas participam: possuem características diferentes, e até mesmo contrárias⁴⁷. Entretanto, ainda não é claro que as Formas são separadas dos itens que delas participam, uma vez que não foi dito, ainda, que as Formas são separadas (χωρίς) dos itens que delas participam. Contudo, são diferentes.

Das vezes que χωρίς surgem na *República*, exceto em 476a, o tema do debate não é a participação e em nada ajuda a compreender se as Formas são separadas dos itens que delas

46 Cf. LIDDEL, H. G. SCOTT, R. 1996.

47 Cf. PLATÃO, *Fédon*. 78d-79a.

participam ou não. O mesmo acontece no *Fédon*, pois em 67a1, 67^a4,9 e 76c12 o termo surge para demarcar a separação da alma do corpo, e não das Formas e participantes. Outra vez o termo surge em 97a2, onde Sócrates afirma que não entende como uma unidade, separada de outra unidade, quando unida a outra unidade, formam dois. Apesar da problemática numérica e da possibilidade de um item tornar-se outro, nem Formas e nem participação são mencionadas na passagem.

Mesmo em 476a-b, na *República*, o termo $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$ aparece para assinalar a separação que há entre “amadores de espetáculo” e Filósofos, e não entre Formas e itens que delas participam. Sendo assim, são dois os motivos pelos quais é possível pensar que há, nesta passagem da *República*, a separação entre Formas e entes – e itens que delas participam: (a) uma analogia entre a separação de “amadores de espetáculos” e Filósofos; e (b) uma concepção sobre o significado de $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$ e a suposição de que ser diferente é o mesmo que ser separado.

A hipótese primeira (a) é que se os Filósofos são separados dos “amantes de espetáculos” porque um se relaciona contemplando apenas a multiplicidade e outro é capaz de elevar seu pensamento e contemplar as Formas em si e por si e nos entes múltiplos, então, a separação que há entre Filósofos e “amantes de espetáculos” deve também existir entre Forma e itens que dela participa. Claramente, esta tese é analógica que, por similitude, reconhece uma separação entre dois tipos de homens – “amantes de espetáculos” e Filósofos – por se relacionarem ou não com dois tipos de itens (Formas e multiplicidade), e se os elementos do primeiro grupo estão separados, os integrantes do segundo grupo (Formas e coisas múltiplas) devem também estar separados.

Outra tese que poderia ser usada para defender a presença da separação nesta passagem é (b) que um dos significados de $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$ é “de forma diferente de, outro que”. É claro que as Formas são diferentes dos itens que delas participam, ou seja: Formas são diferentes de ações, predicados, corpos e, claramente, Formas são diferentes entre si – caso contrário uma Forma seria o mesmo que outra Forma. É claro que as Formas são em si e por si – ou seja, tem existência independente dos seus participantes – e que são imutáveis, diferentemente de certos participantes: corpos e ações. Estes últimos jamais se conservam o mesmo e são como são – belos, bons, justos e etc. – por participar das Formas, e com isso se quer dizer aqui que não são em si e por si⁴⁸. Visto isso, identifica-se que $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$, tendo sentido de “de forma diferente de, outro que” e tendo o sentido de “separado de”, se as Formas são diferentes dos itens de que delas participam, então, são separadas. É claro, esta hipótese parte do suposto que ser

48 Cf. PLATÃO, *Fédon*. 78d-79a.

“diferente” é o mesmo que estar “separado de”, identificando um sentido de χωρίς com outro sentido.

Assim, cabe ao intérprete platônico aceitar ou recusar estes argumentos para decidir se, em 476a, as Formas são separadas ou não dos itens que delas participam.

Até então, conclui-se que as Formas são diferentes dos entes sensíveis⁴⁹. É possível pensar, também, que as Formas têm independência existencial (IE) dos entes de que delas participam, e é possível pensar isto por duas razões: (i) não é possível pensar que os entes que participam das Formas são a causa existencial das Formas, como por exemplo: não é possível pensar que uma obra de arte que é bela – ou a totalidade dos itens belos – sejam causa da existência da Forma da Beleza; (ii) entende-se que “A Forma existe” é uma supressão, ou perífrase, da sentença predicativa “A Forma é existente”, assim, em concordância com 476a, deverá haver uma Forma de Ser que conceda a existência enquanto predicado à Forma da sentença, assim, A Forma sujeito da sentença teria comunhão (κοινωνία) com outra Forma, o Ser⁵⁰. De tal modo, não seria possível pensar que a existência das Formas seria dependente dos sensíveis, uma vez que a causa da existência das Formas seria uma Forma de Ser.

Entretanto, apesar concluir-se que a Forma é diferente dos itens de que dela participa, e de ser possível pensar que a Forma tem independência existencial (IE) dos entes que dela participa, é possível não aceitar os argumentos apresentados que defendem que a Forma está em outro lugar – mesmo que em lugar nenhum – que não o lugar dos entes sensíveis, ou itens que dela participa. Isto, porque, em momento algum do *Fédon* ou na *República* é dito: “a Forma é separada (χωρίς) dos entes que dela participa”.

Seria satisfatória a leitura acima acerca da passagem da *República*, caso ela pudesse ser defensável. Em síntese, são dois os pontos que concluímos até aqui acerca dos pontos estudados: (i) que as Formas são capazes de predicar entes sensíveis, ações, Formas e predicados (ii) que nem todo sentido de separação cabe às Formas em relação aos entes sensíveis. Viu-se que é necessário assumir que ela é (a) diferente dos entes sensíveis, e que é (b) possível pensar que esta tem independência existencial dos itens que dela participa. Ambos sentidos de separação (a; b) podem ser defensáveis, entretanto, não há ainda evidência para que seja possível sustentar que (c) as Formas estão em algum lugar que não nos entes sensíveis.

Entretanto, Nehamas põe em cheque a análise realizada sob a luz da interpretação de Ferrari. Lê-se:

49 Conferir a secção 1.2 do presente capítulo.

50 Cf. PLATÃO, *Sofista* 250a-260a.

Para o desenvolvimento do pensamento de Platão o fato que Formas são capazes de participar uma das outras é um novo recurso que distingue seu ponto de vista posterior da metafísica do Fédon ou da República. É, naturalmente, verdade que na República (476a6-7) Platão menciona a "combinação mútua" das Formas, que são pelo menos ecos verbais em expressões semelhantes ao Sofista. Mas todos os ecos verbais são estes: na República, esta combinação refere-se ao fato de os pares opostos de formas (por exemplo, a Beleza e o feio, o justo e o injusto) são manifestados pelo mesmo sensível e não pode ser facilmente visto pelo que elas realmente são, no Sofista, no entanto, as Formas combinam em diferentes sentidos em que alguns deles são caracterizados pelas características constituídas por outros. (NEHAMAS, 1982. p1. TRADUÇÃO NOSSA)⁵¹.

Assim sendo, se muito bem aceita a tese de Nehamas, a famosa passagem da *República* não apresenta combinação alguma entre entes sensíveis, ações, Formas (e, predicados). Infelizmente, para os apreciadores da tese que se dá à luz de Ferrari, o primeiro ponto (i) que afirma que é estabelecer um discurso sobre entes, ações, Formas e predicados cai por terra sob a visão de Nehamas. Perde-se o ganho do escopo da participação que poderia discursar, predicar, toda a realidade, ou quase toda ela, uma vez que não é possível apenas falar de entes visíveis, mas também de ações, Formas e predicados.

Dois tópicos, no entanto, se fazem claros. O primeiro deles é acerca do pressuposto, que pode muito bem ser aceito, de que há Formas para vícios (injustiça, feio) e que há contrários para as Formas. Aceitando, como afirma Nehamas, que a Justiça e a Injustiça se dão no mesmo ente e é difícil distinguir cada Forma, deverá haver Forma para tudo que se diz, mesmo que se predique vícios e defeitos a um ente, haverá Forma para estes vícios e defeitos, e haverá Forma para tudo o mais, em pares contrários.

O segundo ponto, no entanto, é que a concepção de Nehamas em nada interfere no que foi aferido acerca da separação ou presença das Formas no ente, assim, o segundo ponto (ii) anteriormente visto ainda se sustenta. Ressalta-se este ponto, pois, mesmo que haja contenda, o segundo ponto (ii) não é possível contestar.

51 For it is a development in Plato's thought that the Forms are capable of participating in one another, a new feature which distinguishes his later views from the metaphysics of the *Phaedo* or the *Republic*. It is, of course, true that in the *Republic* (476a6-7) Plato mentions the "mutual combination" of Forms, of which there are at least verbal echoes in similar expressions in the *Sophist*. But verbal echoes are all these are: in the *Republic*, this combination refers to the fact that pairs of opposite Forms (e.g., the beautiful and the ugly, the just and the unjust) are manifested by the same sensibles and cannot be easily seen for what they really are; in the *Sophist*, however, the Forms combine in the different sense that some of them are characterized by the very features constituted by others.

CAPÍTULO 2 – PREDICAÇÃO E PARTICIPAÇÃO NO “PARMÊNIDES”

2.1 – O ARGUMENTO DE ZENÃO

O início do diálogo Parmênides nos apresenta – em um prelúdio dramático – a viagem feita por Céfalo à Atenas, desde Clazômenas. Lá houve o encontro com Glauco e Adimanto, no qual foi requisitada a presença de Antifonte, irmão de Platão por parte de Mãe. A importância da presença de Antifonte, e razão pela qual foram ao seu encontro, era pelo mesmo ter ouvido muitas conversas de Pitodoro. Pitodoro, por sua vez, foi companheiro de Zenão, o qual acreditavam conhecer as histórias de Zenão. Queriam Céfalo, Adimanto e Glauco escutar uma história específica, que através de Pitodoro Antifonte poderia contar: a história do encontro de Zenão, Parmênides e Sócrates.

Neste encontro, Zenão estava a ler seus escritos. E...

Então, tendo Sócrates ouvido <a leitura>, pediu que fosse lida novamente a primeira hipótese do argumento e, tendo sido lida, disse: que queres dizer com isso Zenão? Que, se os seres (ὄντα) são múltiplos, então é preciso que eles sejam tanto semelhantes (ὅμοιά) quanto dessemelhantes (ἀνόμοια), mas que isso é impossível, pois nem as coisas dessemelhantes podem ser semelhantes nem as semelhantes, dessemelhantes? não é isso que dizes? (PLATÃO, Parmênides. 127d-e).

O que diz o texto?

A sentença diz que, se os seres são muitos (εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα), são semelhantes e dessemelhantes (ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια). Por ora, é importante atentar apenas a isto: qual a relação entre seres que são muitos e a semelhança e dessemelhança? Não resta dúvidas que a sentença diz que, se os seres são muitos, é preciso, necessário, forçoso (δεῖ) que sejam semelhantes e dessemelhantes. A dúvida reside em entender a necessidade desta relação: como a partir do fato de que os seres são muitos se segue que estes também são semelhantes e dessemelhantes? Como surgem estes predicados – semelhantes e dessemelhantes – a partir da própria noção de seres que são muitos?

Para dar conta das possibilidades de entender a sentença de Zenão, explicar-se-á duas possibilidades. Primeiramente a possibilidade de entender a sentença de Zenão a partir de (I) uma noção adverbial do termo πολλά; seguidamente, será apresentada uma (II) uma noção adjetival do mesmo termo. Então, será analisado o termo ἀδύνατον, a partir das anteriores noções de πολλά: adverbial e adjetival. Feito isso, tratar-se-á, ainda nas anteriores noções citadas, da conclusão de Zenão atentando para o verbo Ser.

(I) Zenão fala sobre o que é (τό ὄν) (ou que são (τὰ ὄντα). Enquanto os seres são, são estes semelhantes entre si; pois comungam, têm comunidade, em algo que é comum a todos os seres: o fato de serem. Todavia, a semelhança não é total igualdade e identidade pura. Toda semelhança, pressupõe, em si, diferença. E entre os seres há diferença, dessemelhança. Se os seres, enquanto são, são semelhantes, enquanto muitos, são dessemelhantes.

Enquanto determinado ser é, sendo muitos os seres, outro ser não pode ser o mesmo ser. Explica-se: um ente (X), enquanto é, deve diferir de qualquer outro ente (Y) de alguma maneira. Se tudo que puder ser dito sobre um ente (X) puder ser dito sobre outro ente (Y), ou seja, se eles forem iguais na totalidade de predicados, propriedades, em οὐσία, eles não podem ser diferenciados. De tal modo não há dessemelhança, assim sendo o primeiro ente (X) é o mesmo que o segundo ente (Y).

Entretanto, dessemelhança não significa total diferença. Enquanto os entes são dessemelhantes – e são dessemelhantes, como já visto, porque são muitos – são, também, semelhantes. Por mais que inúmeros predicados e propriedades pertencentes a um ser não estejam em outro ser há algo que pode se dizer de todos os entes: que são.

O que lá está para dizer seres é ὄντα, que é particípio presente plural do verbo εἶμί. E o particípio é “ a forma adjetival do verbo⁵²”. Em português, para tornar mais claro, ao verbo é adicionado um sufixo que o torna um adjetivo, e.g.: quem dança, é dançante; aqueles que pensam, pensantes; os que são (εἶμί), entes. Todavia, ὄντα não aparece só, se assim fosse poder-se-ia entender que ὄντα serve de adjetivo para algum outro sujeito tomando uma forma adjetival. Mas lá está τὰ ὄντα, com artigo, apresentando um neutro plural. Lá está: os seres enquanto – no presente – são. Em português há um equivalente: entes. Lá está: se são muitos os entes (εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα).

Visto isso, é possível perceber que a sentença que diz que “se os seres (ὄντα) são múltiplos, então é preciso que eles sejam tanto semelhantes (ὁμοιά) quanto dessemelhantes (ἀνόμοια) (PLATÃO, Parmênides. 127d-e) ” afirma que os entes são semelhantes enquanto entes (ὄντα), e dessemelhantes enquanto muitos (πολλά).

Em síntese, a tese de Zenão afirmaria que enquanto ὄντα os entes são semelhantes, mas enquanto πολλά, são dessemelhantes.

Aqui, no entanto, faz-se necessária uma pequena digressão para analisar os sentidos que os termos em grego podem trazer. O neutro plural representa a ideia de coletivo,

e este parece ser o caso de πολλά⁵³. Porém, o Liddel Scott⁵⁴ nos mostra que além da forma adverbial de πολλά – muitos –, πολλά pode ser entendido como adjetivo oriundo de πολύς. E, talvez, por esta razão o tradutor opte por traduzir εἰ πολλά ἔστι τὰ ὄντα por “se os seres são múltiplos” e não por “se são muitos os entes”.

O que está em jogo aqui – e este jogo se identifica ao optar por traduzir πολλά por “múltiplos” ou “muitos” – é sobre o que Zenão está falando. Ou bem ele argumenta contra uma pluralidade numérica de entes, ou contra uma pluralidade de características de um ente. O importante é:

Não é necessário assumir que Zenão está argumentando contra a pluralidade numérica do que existe. Ele poderia também estar a argumentar contra pluralidade predicacional, isto é, contra o pressuposto de que uma única coisa que tem mais do que uma característica. (SCOLNICOV, Samuel. *Plato's Parmenides*. Translated with Introduction and commentary. Berkley, Los Angeles, London: University of Calofornia Press, 2003. p. 46.) (TRADUÇÃO NOSSA)⁵⁵.

(II) Se admitirmos que πολλά não é um advérbio (muitos) mas um adjetivo (múltiplos)⁵⁶, em que isto difere no argumento? A sentença então diz que se os seres são múltiplos, são dessemelhantes e dessemelhantes. Em que são semelhantes, e por que? Em que são dessemelhantes e por que?

A estrutura anterior se repete, de maneira semelhante.

Entender πολλά de uma maneira adjetival é entender que um ente tem em si mesmo multiplicidade. Quando um ente tem multiplicidade em si mesmo é porque este ente tem partes. Assim sendo, enquanto são seres, a unidade deste ser é. E esta unidade, enquanto é, é uma e semelhante em relação a si mesma. Porém, enquanto múltipla, é dessemelhante de si mesma e possui partes que, enquanto uma parte é ela mesma, não é a outra parte, e não é a outra parte porque não é igual a ela, pois uma vez que fosse seria a mesma parte. Diferente, é outra.

Em síntese o argumento de Zenão estaria a expressar que os entes, tendo em si mesmos multiplicidade teriam partes e estas seriam diferentes umas das outras. Seriam assim os entes dessemelhantes em si mesmos, uma vez que parte de si diverge de outra. Mas, enquanto são,

53 Cf. BRANDÃO, Jacyntho L. et al. *Hellenika – Introdução ao grego antigo*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2009. p 95.

54 Cf. LIDDEL, H. G. SCOTT, R. 1996.

55 It is not necessary to assume that Zeno is arguing against the numerical plurality of what exists. He could as well be arguing against predicational plurality—that is, against the assumption that a single thing has more than one characteristic.

56 Para os usos adjetivais e adverbiais de πολλά, cf: LIDDEL, H. G. SCOTT, R. 1996.

são semelhantes a si mesmos, uma vez que enquanto são, são unos e todas as suas partes possuem um mesmo predicado: são.

E o que se diz disso? Que é impossível (ἀδύνατον)?

Mas o que é impossível?

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. (PLATÃO, *Parmênides*. 127e.)

O impossível (ἀδύνατον) se liga diretamente a εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια (PLATÃO, *Parmênides*. 127e.). Porém, vimos anteriormente a possibilidade de entender πολλά como de duas maneiras: ou bem como (I) muitos, ou bem como (II) múltiplos.

O que é impossível se são muitos os seres (I)?

Se os entes são muitos reside aí uma possível contradição. Ter-se-á que afirmar que são semelhantes, enquanto são, e dessemelhantes enquanto muitos, como visto anteriormente. Se assim são os entes, têm eles predicados contrários: semelhança e dessemelhança. A (possível) contradição aí reside: semelhança e dessemelhança são predicados contraditórios e não podem pertencer ao mesmo ente, sob o mesmo aspecto, ao mesmo tempo.

Não é incomum que este argumento expresso no *Parmênides* seja atacado, afirmando estarmos nós diante de uma falácia. Para esclarecer este assunto é frutífero observar as palavras de Reginald Allen:

Em uma estrutura lógica este paradoxo é válido; a forma é *modus tollens*. O sentido, entretanto, é pouquíssimo claro. Não é explicado porque a pluralidade deve implicar que as mesmas coisas devem ser semelhantes e dessemelhantes; nem é explicado porque, assegurado que isso é verdade, que tal qualificação deve ser considerada como absurdo. O argumento é elíptico e parece ser um mero sofisma. (ALLEN, R.E., translation and with commentary. Plato's "Parmenides." In the Dialogues of Plato, vol. 4, New haven: Yale University Press, 1997. p76⁵⁷.)

Por que estamos diante de um *modus tollens*? Simples resposta.

No *modus tollens* a negação do conseqüente mostra a negação da causa. Ou seja: se P implica Q, e Q é falso, logo P é falso. Assim, P e Q podem ser trocados pelas sentenças

57 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.

expressas nos diálogos. Ter-se-á: Se são muitos os seres, então os seres são semelhantes e dessemelhantes. Não sendo os seres semelhantes e dessemelhantes, logo: não são⁵⁸ muitos os seres.

Onde está, no entanto, a falácia?

A falácia aqui presente é do gênero *dicto secundum quid ad dictum simpliciter*, ou seja, a passagem *da asserção qualificada para a não-qualificada*. A passagem qualificada é: enquanto seres, os seres são semelhantes, enquanto muitos, são dessemelhantes. A passagem não qualificada é: são semelhantes e dessemelhantes (ὁμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια).

E por que a segunda asserção não é qualificada?

O que Zenão faz é tomar que os seres são semelhantes e dessemelhantes sob o mesmo sentido e aspecto. Seria, de fato uma contradição (pois é impossível a dessemelhança e semelhança no mesmo ser), se fossem semelhantes e dessemelhantes os entes sob o mesmo aspecto ao mesmo tempo. Todavia, a semelhança se dá enquanto seres (ὄντα), e a dessemelhança enquanto muitos (πολλά). Da mesma maneira que Edvard Munch pode dar à pintura no quadro Grito, enquanto céu, cor alaranjada, e enquanto mar, cor não-alaranjada, os entes podem ser, enquanto ὄντα, semelhantes e enquanto πολλά, dessemelhantes. Isto ocorre porque os entes podem, logicamente, receber predicados contraditórios se não forem predicados sob o mesmo aspecto ao mesmo tempo.

(II) Por outro lado, reitero, é possível entender que πολλά não tenha um sentido adverbial. Assim, há quem não afirme que πολλά traz o sentido de muitos seres que são. A outra possibilidade é entender πολλά como adjetivo, entendendo que a sentença (εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα) fala de seres que são múltiplos.

Quais consequências temos ao pensar o sentido adjetival do termo se unido à impossibilidade mencionada por Zenão?

Quando se entende πολλά como múltiplos pensa-se na possibilidade de que o argumento não diz somente respeito a uma pluralidade de seres, mas fala também acerca de qualquer ente, ou seja, o argumento diz respeito à pluralidade de partes de um mesmo ente. Assim, se levarmos em consideração Scolnicov⁵⁹ e a opção do tradutor da edição brasileira⁶⁰, e assim, considerarmos pensar πολλά como “múltiplos”, uma pergunta surge: por que é impossível que o ente múltiplo seja semelhante e dessemelhante?

O argumento se repete em uma estrutura semelhante à anterior.

58 Em breve será tratado acerca do sentido deste verbo.

59 Cf. SCOLNICOV, Samuel. *Plato's Parmenides*. Translated with Introduction and commentary. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 2003. p. 46.)

60 PLATÃO. *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2003.

Um ser que é múltiplo, entende-se, é também uno mas tem muitas partes. Todavia, enquanto ser, são *unos*. São, assim, semelhantes todas as partes, em razão da unidade: todas as partes são partes de um todo, de uma unidade. São semelhantes pois comungam todas o fato de serem, e são *unos*. Todas as partes dos seres, enquanto seres (ὄντα), são. Todavia, não é pura igualdade que se apresenta nos entes. Se assim fossem, em nada seriam diferentes, seriam unos e homogêneos, os seres no entanto têm partes distintas e são contraditórios de si mesmos, segundo Zenão. Enquanto são múltiplos (πολλά) são, assim, diferentes em partes. Assim, uma parte é dessemelhante (ἀνόμοια) da outra, uma vez que não é idêntica à primeira. Se em tudo fosse idêntica a primeira seria ela, e não outra. Por que, então, são duas e não uma? Ora, pois, se são semelhantes, não são, totalmente idênticas, na diferença se põe a multiplicidade: assim, o problema da multiplicidade põe em questão o problema da unidade.

De tal maneira um ente, enquanto é, é semelhante a si mesmo, pois todas as suas partes são. Enquanto é múltiplo, é dessemelhante de si mesmo, pois as partes diferem entre si.

O que foi dito até aqui sobre a sentença de Zenão leva a perceber a estrutura do seguinte argumento: os seres enquanto seres são semelhantes e enquanto muitos (ou múltiplos) são dessemelhantes, e isto é impossível. Esta impossibilidade se dá mediante a uma concepção, que é a concepção de Zenão, de que a semelhança e a dessemelhança se dizem sobre a natureza do ente. Poder-se-ia defender que o argumento de Zenão é falacioso, uma vez que confunde os sentidos nos quais a semelhança e a dessemelhança são predicados ao ente. Todavia, uma pergunta deve ser feita: se há realmente uma estrutura falaciosa no argumento apresentado, por que Platão insistiria em escrever no diálogo uma falácia? Essa falácia serviria para expor e iniciar o debate.

Não é plausível colocar como tópico para debate a possibilidade de Platão não ter se dado conta da falácia argumentativa. É claro que que ele utiliza em sua obra uma série de recursos – digressões, introdução de novos termos, inserção de mitos, defesas de teses absurdas – para introduzir questões e ilustrar concepções. O caminho tomado é o seguinte: se há uma falácia no argumento Zenão, esta é um recurso usado por Platão para introduzir uma questão para debate. Esta questão é: como é possível denominar (ἐπωνύμιος) diferentes predicados a um mesmo ente?

Resta, antes de tentar esclarecer a questão anterior, perceber o que Zenão afirma ao fim do argumento utilizando o termo εἶναι.

Independentemente da noção que é seguida acerca do termo πολλά, o que se diz da sentença é o mesmo: é impossível (ἀδύνατον). Reitera-se, aqui, o se afirma acerca da sentença:

Então, se é impossível as coisas dessemelhantes serem semelhantes e as semelhantes, dessemelhantes, (ἀδύνατον τὰ τε ἀνόμοια ὅμοια εἶναι καὶ τὰ ὅμοια ἀνόμοια) é também impossível haver múltiplas coisas, não é (ἀδύνατον δὴ καὶ πολλὰ εἶναι)? Pois se houvesse múltiplas coisas, seriam afetadas pelo que é impossível. (PLATÃO, *Parmênides*. 127e.)

Para entender o que se diz por último no argumento é importante e necessário atentar para o termo εἶναι, sem o qual não é possível dar conta de pensar as maneiras pelas quais o texto pode ser abordado. Não obstante, é útil apresentar outra possibilidade de tradução. Observa-se a tradução feita por Scolnicov, a fim de entender o que Platão nos mostra no texto grego:

E assim, se for impossível, tanto que as coisas dessemelhantes sejam semelhantes e coisas semelhantes sejam dessemelhantes, também é impossível que eles sejam muitos (πολλὰ εἶναι)? Porque se fossem muitos elas seriam afetadas por impossíveis. (PLATÃO, *Parmênides*. 127e.)⁶¹

O argumento final defende que é impossível que as coisas dessemelhantes sejam semelhantes, e também é impossível o inverso. Esta defesa é apresentada uma vez que não é possível que um ente seja em sua natureza contraditório, e é contraditório que um mesmo ente seja semelhante e não seja semelhante, mas dessemelhante, sob o mesmo aspecto ao mesmo tempo. Contudo, a concepção apresentada por Zenão é de que a multiplicidade dos seres (entendendo πολλά como adjetival) – ou os muitos seres (entendendo πολλά como adverbial) – traria à própria natureza do ente a predicação de dois predicados contraditórios. Como a natureza de um ente não pode ser contraditória, não é possível aceitar que os entes sejam múltiplos (ou muitos). Logo: só existe unidade.

Esta conclusão é argumento apagógico (*reductio ad absurdum*). Se para Zenão é claro que da multiplicidade (ou dos muitos seres) deriva necessariamente que sobre os entes há uma predicação contraditória, resta apenas concluir que a suposição original de que os seres são múltiplos (ou muitos) é falsa. Assim, é impossível que sejam muitos os seres (ou múltiplos). Tão logo só há unidade: e aqui jaz a redução ao absurdo, pois se antes o argumento era *modus tollens* porque negava-se a causa através da negação do conseqüente, ou seja, negava-se que havia muitos seres porque estes não eram predicáveis, agora afirma-se a unidade uma vez que é impossível afirmar o múltiplo. Se fossem múltiplos (ou muitos) os seres eles seriam afetados

61 And thus, if it is impossible both that things unlike be like and that things like be unlike, it is also impossible that they be many? For if they were many, they would be affected by impossibles. SCOLNICOV, Samuel. 2005. p46.

pelo impossível: a predicação contraditória. Todavia, não sendo muitos os seres (ou múltiplos), não é possível “atribuir” a eles quaisquer atributos, são impredicáveis.

É importante atentar para o fato dramático-literário de que todo o argumento de Zenão não é apresentado por Zenão, textualmente, na obra. A síntese do argumento é feita pelo jovem Sócrates que está em busca de assimilar seu argumento. E nesta busca por assimilação Sócrates pergunta:

Será que é isso que queres dizer teus argumentos: não outra coisa senão sustentar decididamente, contra tudo o que se afirma, que não há múltiplas coisas (ὥς οὐ πολλά ἐστι)? (PLATÃO, *Parmênides*. 127e.)

A partir da supracitada passagem duas questões surgem. A primeira delas é: por que o argumento conclui que não há múltiplas coisas? A resposta se torna simples, uma vez já estabelecida a análise anteriormente apresentada. O argumento de redução ao absurdo apresenta que não é possível a predicação dos entes. Se estes fossem predicáveis, teriam de receber predicados contraditórios. A hipótese predicação, originada da multiplicidade, é inconsumável, inexequível, logo: não é possível haver multiplicidade de predicados (ou de entes). No entanto, a fala de Sócrates, juntamente com a posterior afirmativa de Zenão, deixa claro que o argumento de Zenão pretende contender outras afirmações. Uma afirmação, todavia, é sempre feito por alguém ou por algumas pessoas. Pergunta-se: quem afirma o lado oposto à contenda de Zenão?

É claro que quando Platão, no diálogo, escreve...

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. (PLATÃO, *Parmênides*. 129a).

... o que ele pretende apresentar é um duelo entre gigantes filosóficos que expressaram grandes teses. Platão não declara nominalmente todos os lados da batalha. Ele deixa claro apenas o lado eleáta da contenda, composto por Parmênides e Zenão. Nesta contenda o lado eleata pode ser sintetizado com as seguintes teses convergentes: “Então, o fato de um afirmar <ser> um e o outro negar <ser> múltiplas coisas... (PLATÃO, *Parmênides*. 128b.)”

As anteriores passagens são todas problemáticas, uma vez que apresentam repetidas vezes termos importantes para a compreensão, em especial *πολλά* e *εἶναι*. Por vezes o tradutor

é forçado expor alguns sentidos em português que talvez não estejam no texto grego. Isto torna importante a observação de outra tradução a fim de trazer maior contato com o texto grego. Observa-se, assim, os seguintes passos:

— O que queres dizer é isto, Zenão? Se as coisas que são (τὰ ὄντα) são múltiplas, elas devem ser ambos semelhante e dessemelhantes; mas isto é impossível, pois nem o dessemelhante pode ser semelhante, nem o semelhante dessemelhante? Não é isto que dizes, então?

— É isso que digo, disse Zenão.

— E Assim, se é impossível, tanto que as coisas dessemelhantes sejam semelhantes e que coisas semelhantes sejam dessemelhantes, também é impossível que elas sejam muitas? Para que fossem muitas, elas seriam afetadas por impossíveis. Não é este o que seus argumentos visam, nada mais do que (οὐκ ἄλλο τι ἦ) para manter, apesar de tudo o que é dito, que os muitos não são? E você não toma cada um desses argumentos como prova disto mesmo, então você considera no entanto muitos argumentos que você escreveu como tantas provas invocadas para a dedução que os muitos não são? Então você diz isso, ou eu que não o segui corretamente?

— Não, Disse Zenão, você tem entendido bem o objetivo do livro como um todo.

— Eu vejo, Parmênides, disse Sócrates, que Zeno aqui quer desfrutar de um relacionamento com você não só no amor, mas também em seu livro. De uma certa maneira, ele escreveu o mesmo que você fez, mas com algumas alterações, tentando nos enganar em pensar que ele está dizendo alguma coisa diferente. Pois em seu poema que você diz que tudo é um, e você apresenta provas agradáveis e apropriados disso. E ele, por sua vez, diz que a muitos não (οὐ πολλά ... εἶναι) são, e ele também aduz muitas grandes provas. Então, um diz que é um; o outro, que não é muitas.⁶² (PLATÃO, *Parmênides*. 127e-128b).

O termo εἶναι surge nove vezes entre 127e e 128b. Já πολλά surge três vezes, mas não torna a interpretação do texto mais fácil por aparecer em número menor de vezes. O problema ao lidar com os já mencionados termos é a vasta possibilidade de interpretação sobre os mesmos. Extrair um entendimento do termo πολλά no texto já é tarefa difícil, porém, o termo

62 — How do you mean this, Zeno? If the things that are (τὰ ὄντα) are many, they must therefore be both like and unlike; but this is impossible, for neither can the unlike be like, nor the like unlike? Don't you say so? —I do, said Zeno. —And thus, if it is impossible both that things unlike be like and that things like be unlike, it is also impossible that they be many? For if they were many, they would be affected by impossibles. Is not this what your arguments aim at, nothing else than (οὐκ ἄλλο τι ἦ) to maintain, despite all that is said, that the many are not? And don't you take each of these arguments as proof of this very thing, so that you consider however many arguments you have written as so many proofs adduced to the effect that the many are not? So do you say, or do I not follow you correctly? —No, said Zeno, you have grasped well the aim of the book as a whole. —I see, Parmenides, said Socrates, that Zeno here wants to enjoy a relationship with you not only in love but also in his book. For in a certain way he wrote the same as you did, but with some change, trying to deceive us into thinking that he is saying some thing different. For in your poem you say that all is one, and you adduce nice and proper proofs of it. And he, in turn, says that the many are not (οὐ πολλά ... εἶναι), and he too adduces very many great proofs. So, the one says it is one; the other, that it is not many; Translated by Samuel Scolnicov in: SCOLNICOV, Samuel. *Plato's Parmenides*. Translated with Introduction and commentary. Berkley, Los Angeles, London: University of Calofornia Press, 2003. p46.

aparece juntamente com o verbo “ser”. A pergunta que surge é: o que significa “ser” (εἶναι) no pensamento antigo?

Εἶναι, verbo no presente do infinitivo da voz ativa, é um verbo ambíguo. O verbo “ser” é usado para predicar, para afirmar a existência ou estado. De maneira que o mesmo verbo é usado para formular sentenças do tipo “a é b” ou para criar orações do tipo “a existe”. Atenta-se:

“Platão não tem um uso técnico do verbo "ser". Este [uso] já foi sugerido em 1952 por Étienne Gilson e tem sido cada vez mais aceito por estudiosos entre Gregory Vlastos, John Malcolm, Michael Frede, G.E.L. Owen, e Mohan Matthen, para citar alguns. Charles Kahn deu uma boa demonstração desta posição geral:

‘... se com uma palavra para existência esta uma significa simplesmente uma expressão geral que fariamos normalmente prestar no inglês por "existe [there is]", então, é claro que o verbo grego *esti* muitas vezes tem este sentido. Mas se entendermos a sentença "existe [there is]" como representando um conceito unívoco de existência para um sujeito de predicação, e como distinto, do conteúdo da própria predicação mesma - como distinto da 'essência' do assunto ou do tipo de coisa que é (como costumamos fazer, por exemplo, quando nós lemos o quantificador existencial "($\exists x$)" como "há algo de que o seguinte é verdadeiro") - se esta postulação generalizada de um assunto como 'real' é o que queremos dizer com a existência, em seguida, eu estaria inclinado a negar que tal noção não pode ser tomada como base para compreensão do nosso significado grego do verbo (KAHN, 1978. apud. SCOLNICOV, Samuel. 2003.⁶³” (SCOLNICOV, Samuel. *Plato's Parmenides*. Translated with Introduction and commentary. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press, 2003. P16).

Dentre os variados usos do verbo “ser”, destacar-se-á aqui apenas dois para a presente análise: (a) existencial, capaz de gerar orações do tipo “a existe”; (b) predicativo, capaz de gerar sentenças do tipo “a é b”, na qual algo que não é o sujeito se une ao sujeito, denominando-o. Após a predicação, o que não é o sujeito, agora é sujeito, ou do sujeito⁶⁴. Esta distinção leva à uma pergunta indispensável para o entendimento da obra: o verbo “ser” pode ser lido nas supracitadas passagens como um termo de âmbito existencial ou de função predicativa?

63 Plato does not have a technical existential use of the verb ‘be’. This was suggested already in 1952 by Étienne Gilson and has been increasingly accepted by scholars—among them Gregory Vlastos, John Malcolm, Michael Frede, G. E. L. Owen, and Mohan Matthen,⁷¹ to cite only a few. Charles Kahn gave a good statement of the general position:

. . . if by a word for existence one means simply an expression which we would normally render into English by ‘there is’, then it is clear that the Greek verb *esti* often has this sense. But if we understand the phrase ‘there is’ as representing a univocal concept of existence for a subject of predication, as distinct from the content of the predication itself—as distinct from the ‘essence’ of the subject or the kind of thing it is (as we often do, for example, when we read the existential quantifier ‘(Ex)’ as ‘there is something of which the following is true’)—if this generalized positing of a subject as ‘real’ is what we mean by existence, then I would be inclined to deny that such a notion can be taken for granted as a basis for understanding the meaning of the Greek verb.

64 Cf. PLATÃO, *Fédon*. 100c.

O problema do sentido de εἶναι é uma dificuldade incomensurável para todo àquele que tenta dar conta de uma tradução do *Parmênides*, sobretudo em 128a-b. Todavia, mesmo diante da dificuldade de traduzir 128a-b, há uma certa tendência, entre os mais ilustres pesquisadores e tradutores, mesmo que não tenham se dado conta ou colocado o problema em questão, em traduzir a passagem 128a-b como predicativa. Estes não utilizam equivalentes na língua inglesa para existir, que claramente traria a concepção existencial para a interpretação do passo. Cornford traduz a passagem por “Zeno, for his part, asserts that is not a plurality (Zeno, por sua parte, afirma não é uma pluralidade (PLATO, Parmenides. 128a-b. In CORNFORD, 1939. p66. TRADUÇÃO PARA O PORTUGUÊS NOSSA) ”. Cornford poderia optar por traduzir por “Zenão, por sua parte, afirma que não existe pluralidade (Zeno, for his part, assert that there are not a plurality), mas não o faz. Isso não é se não uma evidência de uma escolha de interpretação da passagem através de um âmbito predicativo, e não existencial. O mesmo parece ocorrer em Scolnicov, mesmo que de maneira menos clara, uma vez que não usa a expressão *there is*: “And he, in turn, says that the many are not (PLATO, Parmenides. 128-a-b in SCOLNICOV, 2003. p46); Mesmo Allen, ao oferecer uma tradução que parece não se comprometer com o problema (pois não usa *is/are* ou *there is/there are*) não toma partido de uma tradução existencial do passo 128a-b. Vê-se: “So you say one, he says not many not (PLATO, Parmenides. 128-a-b in ALLEN, 1992. p5)

Esta opção, todavia, não se sustenta quando o termo εἶναι surge em outras passagens, ou em diferentes conjugações. Há divergências de pesquisadores sobre o sentido de εἶναι em 127e. Assim, oscilam entre os sentidos existencial e predicativo. Em inglês, um equivalente ao sentido existencial poderia ser dado utilizando a expressão *there be*, ou, obviamente, *exist*. Assim acontece em Allen, que traduz 127e por:

“Then if it is impossible for unlike things to be like and like things unlike, it is surely also impossible for there to be many things; for if there were many, they would undergo impossible qualifications. (Então, é impossível para as coisas dessemelhantes serem semelhantes, e as coisas semelhantes, dessemelhantes, é certamente também impossível existir muitas coisas? Por isso se fossem muitas, elas sofreriam qualificações impossíveis)... (PLATO, *Parmênides*.127e. in ALLEN, 1992. p5).

Em grego a passagem é:

“οὐκοῦν εἰ ἀδύνατον τά τε ἀνόμοια ὅμοια εἶναι (verbo εἶμι no presente do infinitivo da voz ativa) καὶ τὰ ὅμοια ἀνόμοια, ἀδύνατον δὴ καὶ πολλὰ εἶναι (novamente o verbo ser, εἶμι, no presente do infinitivo da voz ativa); εἰ γὰρ πολλὰ εἶη (aqui o

verbo ser, εἰμί, aparece na terceira pessoa do presente na voz ativa), πάσχοι ἂν τὰ ἀδύνατα. (PLATÃO, Parmênides. 127e.)”

A primeira vez que surge o verbo ser na passagem (εἶναι) ele traduz optando por um sentido predicativo (é impossível para as coisas dessemelhantes **serem** semelhantes...). Porém, quando o termo surge pela segunda vez, antecedido de πολλά (πολλά εἶναι;), ele opta pelo âmbito existencial (é certamente também impossível **existir** muitas coisas?). Ainda, pela terceira vez que surge o verbo ser, ele traduz preservando a existência ao usar a expressão *there were many* para πολλά εἶη.

Cornford, por outro lado, traduz:

E então, se coisas dessemelhantes não podem ser semelhantes ou coisas semelhantes dessemelhantes, é também impossível que coisas devam ser plurais? Se existissem muitas coisas, elas teriam atributos impossíveis. (PLATO, *Parmenides*. In CORNFORD, 1939. p5. TRADUÇÃO PARA O PORTUGUÊS NOSSA)⁶⁵

Cornford por sua vez, opta pelas primeiras duas aparições do verbo ser (εἶναι) como predicativas. Entretanto, na última vez que o termo surge (εἶη) ele opta pelo sentido existencial.

Samuel Scolnicov, todavia, traduz, como já visto, 127e da seguinte maneira:

E assim, se for impossível, tanto que as coisas dessemelhantes sejam e semelhantes e coisas semelhantes, dessemelhantes, também é impossível que eles sejam muitos (πολλά εἶναι)? Porque se fossem muitos eles seriam afetados por impossíveis. (PLATO, *Parmenides*. 127e. In: SCOLNICOV, 2003. p46. TRADUÇÃO PARA O PORTUGUÊS NOSSA)⁶⁶

Scolnicov é o único dentre os relevantes pesquisadores citados que entende que todas as aparições do verbo ser em 127e e 128a-b são de cunho predicativo. Esta posição é de que o que se pergunta no texto platônico é: os entes são múltiplos? Por outro lado, se esta for a pergunta de Platão no texto ele não está a perguntar: existe multiplicidade?

A pergunta continua e ela é: o que pergunta Platão?

Anteriormente foi perguntado (127e) contra quem se dirige o argumento eleata. O argumento é de difícil explicação e sua análise nos leva à ambiguidade e à obscuridade dos termos πολλά e εἶναι. Juntamente com o que os ensinamentos de Platão⁶⁷ analisar-se-á a outra

65 And so, if unlike things cannot be like or like things unlike, it is also impossible that things should be a plurality; if many things did exist, they would have impossible attributes.

66 — And thus, if it is impossible both that things unlike be (εἶναι) like and that things like be unlike, it is also impossible that they be (εἶναι) many? For if they were many (εἶη), they would be affected by impossibles.

67 Cf. PLATÃO, Parmênides. 137a em diante. Conferir também: PLATÃO, *Sofista*. 218b em diante.

possibilidade para tentar definir o que diz Zenão. Como tentativa de esclarecer o que se põe através dos termos $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ e $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ vale tentar responder outra questão: contra quem o argumento de Zenão se dirige?

Reitera-se a passagem:

Será que é isso que queres dizer teus argumentos: não outra coisa senão sustentar decididamente, contra tudo o que se afirma, que não há múltiplas coisas ($\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\omicron}\upsilon\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$)? (PLATÃO, *Parmênides*. 127e.)

Novamente o verbo ser aparece. Mesmo com as possibilidades de entender o termo sob a predicatividade ou a existência algo é claro: Zenão está contra a possibilidade de $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$.

Pensam alguns pesquisadores que os argumentos de Zenão, nas supracitadas passagens, são argumentos contra os pitagóricos. E sobre isto tem-se escrito:

Para alguns comentadores como Paul Tannery e Maurice Caveing, citados por Luc Brisson (*Platon, Parménides*, traduction inédite, introduction et notes, Paris, Flammarion, 1994. p. 22 ss.), Zenão teria dirigido seus argumentos especificamente contra os pitagóricos, para quem o número não era concebido como um inteligível, e para quem a unidade matemática seria o constituinte das coisas sensíveis. Os paradoxos de Zenão, tanto aqueles sobre a multiplicidade, quanto aqueles sobre o movimento, revelariam assim a inconsistência da concepção pitagórica, mostrando a impossibilidade de serem as coisas sensíveis, bem como o próprio espaço e o próprio tempo, constituídas de uma multiplicidade de unidades. Para esse tipo de interpretação, os $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ desta passagem do Parmênides devem ser entendidos como entidades ontológicas, os últimos constituintes das coisas sensíveis.

Essa interpretação, porém, não é aceita pela maioria dos intérpretes. De fato, os argumentos de Zenão podem perfeitamente ser compreendidos como dirigidos à concepção intuitiva do homem comum, que distingue no mundo uma pluralidade de coisas. Neste caso, $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ nesta passagem significa simplesmente as coisas sensíveis. Tal é a leitura de Brisson (*op. cit.*), que toma os $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ como sujeito de $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ também nas frases abaixo (128b) onde se estabelece o paralelismo entre as teses de Zenão e Parmênides. (Maura Iglésias & Fernando Rodrigues. IN: PLATÃO, *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola & PUC-RIO, 2013.)

Sobre a afirmação acima é preciso esclarecer dois pontos: (I) em que sentido as afirmações de Zenão são contra os Pitagóricos? (II) Qual o valor ontológico de $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ nas passagens?

(I). Enquanto a passagem acima insiste em trazer ao debate os paradoxos e as palavras escritas pelo próprio Zenão, Cornford destaca a importância e a fraqueza da Filosofia de Parmênides. Ele expõe, ainda assim, que coube aos sucessores de Parmenides expor as fraquezas de seu mestre. Esperar-se-ia que Zenão assim o fizesse. Não foi, afirma Cornford,

Zenão que realizou tal tarefa, mas sim Platão. Platão no *Parmênides* foi responsável por expor as fraquezas da teoria de Parmênides, e assim fez em seu personagem, Zenão⁶⁸. De tal modo não é necessário inserir o Zenão factual na discussão, o(s) diálogo(s) de Platão é (são) por si só autossuficiente(s) para trabalhar com os problemas por ele(s) exposto(s).

A fraqueza citada por Cornford é a seguinte:

Se o mundo sensível era para ser entendido como mera ilusão, era necessário acima de tudo justificar a crença universal dos mortais que a pluralidade e a mudança são fatos que não podem ser argumentados como existentes. Parmênides parece provar que o múltiplo e a mudança do mundo não podem ser derivados de uma única homogênea substância. Seus sucessores claramente não viram as ambiguidades escondidas nos termos "unidade" e "ser"; mas eles viram que não há nada de irracional na suposição de uma pluralidade de entes reais (πολλὰ ὄντα), seja limitada ou ilimitada em número, desde que esses seres reais fossem tomados como últimos. (CORNFORD. 1939. p 53.) (TRADUÇÃO NOSSA)⁶⁹

Por conseguinte, se não há nada de irracional em uma multiplicidade de seres, mas por outro lado não é possível que da unidade surja a multiplicidade, resta entender que: “tem sido demonstrado que os argumentos de Zenão se tornam inteligíveis, quando eles são tomados como dirigidos contra uma pluralidade de unidades recorrentes tendo sobre a combinação de propriedades (CORNFORD, 1939 p58.)⁷⁰”.

Visto isso, não seria errôneo afirmar que os argumentos de Zenão no *Parmênides* – e não dos paradoxos do Zenão histórico, pois este não é útil aqui – são contra à concepção cosmológica dos pitagóricos. Essa afirmação, todavia, é incompleta e pouco clara: os argumentos de Zenão se dão contra todo aquele que afirma que de uma unidade se dá o múltiplo. Se assim fosse, ter-se-ia que atribuir contraditoriamente uma combinação de propriedades a um ente – a isto chamamos predicação, denominação, ἐπωνυμία⁷¹. Os argumentos de Zenão, portanto, não são só contra a concepção pitagórica de que da unidade, do um, se geram os outros números. Os argumentos de Zenão são também contra Empédocles, Axágoras, Anaximandro e a todo que pensa uma multiplicidade unida à unidade da qual derivada⁷².

68 Cf. CORNFORD, 1939. p53.

69 If the sense world was to be rehabilitated as no mere illusion, it was necessary above all to justify the universal belief of mortals that plurality and change are facts which cannot be argued out of existence. Parmenides appeared to have proved that a manifold and changing world cannot be derived from a single homogeneous substance. His successors did not clearly see the ambiguities lurking in the terms 'unity' and 'being'; but they saw that there was nothing irrational in the supposition of a plurality of real beings (πολλὰ ὄντα), whether limited or illimitable in number, provided that these real beings were taken as ultimate.

70 TRADUÇÃO NOSSA. No original: It has been shown that Zeno's arguments become intelligible, when they are taken as directed against a plurality of units having the above combination of properties.

71 Cf. PLATÃO, *Parmênides*. 130e.

72 Cf. CORNFORD, 1939. p 58.

(II). É claro que quando se entende que a concepção de Zenão é uma crítica àquele que homologa uma unidade capaz de derivar a multiplicidade é necessário afirmar que quando Zenão se refere τὰ ὄντα como πολλά, ele se refere aos entes que derivariam de uma unidade sendo estes múltiplos, múltiplos como uma multiplicidade de partes constituintes em cada ente. Assim, segue-se que τὰ ὄντα não diz respeito a unidades abstratas, mas sim aos muitos seres que derivam desta unidade.

Posto que Zenão no *Parmênides* se contrapõe à multiplicidade derivada da unidade e que esta concepção, como defende Zenão, faria necessário admitir denominações aos τὰ ὄντα, e que admitir denominações aos τὰ ὄντα seria contraditório, então, admite-se que: a) não é possível uma unidade que gera a multiplicidade; b) não é possível atribuir quaisquer propriedades a um ente.

Com a análise das anteriores passagens unida à observação dos termos gregos é possível estabelecer bons critérios para a leitura da problemática que se dá a partir da exposição de Zenão. O primeiro destes critérios é: I) mesmo que εἶναι possa ser lido de maneira existencial, também pode ser lido de maneira predicativa. Isto se justifica pela inserção de Zenão ao problema da denominação de atributos aos entes. Visto isso, aquele que quiser ler o *Parmênides* estará munido de autonomia para entender que a discussão a partir do argumento de Zenão é uma discussão de âmbito predicativo. Mesmo que possa ser defensável a existência, esta não exclui a predicatividade. II) mesmo que τὰ ὄντα, unido à πολλά, expresse a multiplicidade existencial de seres não é necessário que estes termos tenham apenas este sentido, podendo expressar a multiplicidade de predicados⁷³. Assim sendo, é justificável que qualquer interpretação do *Parmênides*, que tem seus argumentos impulsionados a partir do argumento de Zenão, tem legitimidade para analisar a existência e/ou a predicatividade. Como também é legítima uma análise que se pautar na multiplicidade de entes, como também na multiplicidade de predicados. Ainda assim, a análise aqui feita, que pensa acerca de todos os aspectos é mais profunda uma vez que lida com a totalidade da questão.

73 Isto se justifica textualmente a partir dos passos 129c-129e.

2.2 A APRESENTAÇÃO DE SÓCRATES ACERCA DAS FORMAS

Quais problemas são advindos da concepção de Zenão?

Pois bem, “tem sido demonstrado que os argumentos de Zenão se tornam inteligíveis, quando eles são tomados como dirigidos contra uma pluralidade de unidades recorrentes tendo sobre a combinação de propriedades (CORNFORD, 1939 p58)⁷⁴”. Mas, quais consequências isto nos traz?

Caso a posição de Zenão pudesse ser assumida, ter-se-ia como necessidade reconhecer dois impasses: (i) que não é possível discursar acerca de várias coisas, ou seja, não é possível discursar sobre a múltiplas partes do real, uma vez que não é possível pensar que os muitos são; e em outro sentido de πολλά, não é possível discursar entendendo que algo pode ter uma variedade de aspectos, muitas qualidades, ou seja: não é possível discursar que algo tenha múltiplos predicados. (ii) que também não é possível entender que a realidade possua partes muitas, e que quaisquer unidades do real possuam muitas propriedades, múltiplos predicados. Ou seja: não é possível pensar que há muitas partes no real, ou que a realidade assim seja; não é possível pensar que as partes do real tenham múltiplos predicados; não é possível pensar que o *Um* possua múltiplos predicados. Estes problemas são inexoráveis, e, sempre que se coloca o conceito expresso por πολλά, entendemos que o problema cabe tanto à multiplicidade de entes quanto à multiplicidade de predicados.

É claro, nem seria possível pensar, a partir de Zenão, que estes são problemas e que são inexoráveis, uma vez que não poderiam ser muitos como existentes nem múltiplos dotados de predicados. A dificuldade reside, no entanto, que até o presente momento de pesquisa, não há nenhuma outra explicação do real que seja satisfatória.

Ao aceitar a concepção apresentada (CORNFORD, 1939 p58) de que Zenão está contra a concepção pitagórica – mas a concepção pitagórica não é apenas pertencente a Pitágoras, mas a todo e qualquer que pense que há um ser que se dá como múltiplo seja em número de entes ou em predicados – deveremos também, levar em consideração, a concepção de Zenão. E devemos levar esta concepção como um sério problema para uma ontologia, ou seja: uma teoria que pretenda entender o Ser e a natureza do real. O problema aqui, portanto, é bastante semelhante ao *Sofista* 242c-246a, no qual é analisada a dificuldade decorrente das antigas doutrinas do Ser. Do mesmo modo que no passo supra referenciado do Sofista se pensa quais

74 TRADUÇÃO NOSSA. No original: It has been shown that Zeno's arguments become intelligible, when they are taken as directed against a plurality of units having the above combination of properties.

são os problemas de entender o Ser como muitos em existência ou múltiplos em predicados, Zenão também o faz.

O que poderia, então, resolver o problema de Zenão⁷⁵?

Eis que Sócrates começa a se pronunciar.

A continuidade do diálogo traz a exposição, até então pacífica, de uma nova proposta.

E assim Sócrates diz:

[...] não julgas haver uma certa forma 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?

οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος τι ὁμοιότητος, καὶ τῷ τοιοῦτῳ αὔτ' ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον· τούτοις δὲ δυοῖν ὄντων καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τᾶλλα 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 ὁμοιά τε καὶ ἀνόμοια αὐτὰ

(PLATÃO, *Parmênides*. 128e - 129a)

Em síntese, Sócrates apresenta Formas em si e por si (αὐτὰ καθ' αὐτὰ εἶδη). Os entes (τά ὄντα) se relacionam com as Formas e essa relação é denominada de participação. Nesta relação os entes (que são muitos: πολλά) recebem predicados e se tornam aquilo que tomam na participação: se participam da semelhança se tornam semelhantes, se na dessemelhança, dessemelhantes. Assim, os entes (τά ὄντα) se tornam múltiplos (πολλά) em predicados. A partir disto, é necessário ressaltar, que os itens que das Formas participam podem portar predicados contrários; e.g. semelhante e dessemelhante.

O que, isto, no entanto, traz de novo?

A hipótese acerca da existência de Formas fundamenta um determinado paradigma: o paradigma da predicação. E o que isto quer dizer?

Sob a hipótese das Formas é possível pensar acerca de uma pluralidade de itens – e não apenas a pura unidade – e que estes itens, de tal maneira, possuem muitas propriedades. As propriedades que possuem estes itens podem, até mesmo, ser opostas e contrárias, entretanto,

75 E, por que não, o problema dado no *Sofista* 242c-246a? Na continuidade da presente investigação veremos o apresentar das Formas. Não por acaso surgem os amigos das Formas no *Sofista*, a partir de 246^a.

homologar que certos itens possuem propriedades contrárias não é, logicamente, uma contradição.

Uma contradição, ressalta-se, é afirmar um *lógos* que confronta a si mesmo, e se destrói. Isto se faz afirmando que algo é e, ao mesmo tempo, sob o mesmo aspecto, não é. Ao estabelecer a participação, estabelece-se que o aspecto que faz um ente portar uma determinada propriedade (e.g.: semelhança) não é o mesmo aspecto que faz o ente ser portador da propriedade que é contrária (e.g.: dessemelhança). Mesmo, contudo, que seja possível dizer que um ente é semelhante e dessemelhante, este ente o é em aspectos diferentes: é semelhante enquanto participante da Semelhança, e, por outro aspecto distinto, é dessemelhante enquanto participante é da Dessemelhança.

Esta proposta – que afirma a existência de Formas e itens que delas participam – é, portanto, uma proposta que proclama, sob nova abordagem, concepções presentes no pitagorismo⁷⁶, concepções estas que vislumbram uma unidade da qual a multiplicidade poderá derivar. Esta multiplicidade, a qual Zenão tenta por abaixo, é tanto a multiplicidade existencial de entes presentes no escopo do real, quanto a multiplicidade de predicados, ou propriedades, dos itens do real. É esta multiplicidade que, sob um certo aspecto, está a ser restaurada na teoria da participação⁷⁷. É, no entanto, importante ressaltar que ainda não se discute, na hipótese das Formas e da participação, a *unidade* primeira da qual toda a realidade deriva, ou seja: não ainda está em questão um tipo de unidade que seja princípio de tudo. O que se investiga, até o momento, são as Formas, as quais “cada uma delas é uma; e os muitos ‘tomam parte’ (μεταλαμβάνειν) nelas⁷⁸”. Assim sendo, é reconhecível que o tema da asserção seja uma existência tal que seja *uma* e completa – em si – e dê sustento aos muitos predicados e entes.

As Formas, no entanto, precisam de algum tipo de sustento para a sua existência, ou para a posse de predicados?

Para que seja possível tratar deste assunto com satisfação faz-se necessário, novamente, a volta ao texto grego. Lê-se:

E, mesmo se 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?

76 Cf. CORNFORD, 1939. pp1-27.

77 Cf. IDEM, ibdem. pp 53-62.

78 “each of them is one; and the many ‘come to take part’ (μεταλαμβάνειν) in them”. SCOLNICOV (2003). p49. (476A) ver isso.

εἰ δὲ καὶ πάντα ἐναντίων ὄντων ἀμφοτέρων μεταλαμβάνει, καὶ ἔστι τῷ μετέχειν ἀμφοῖν ὁμοία τε καὶ ἀνόμοια αὐτὰ αὐτοῖς, τί θαυμαστόν;

(PLATÃO, *Parmênides*. 129a-b).

Até então, nada há de novo: apenas se pergunta, e se pergunta retoricamente, já sabendo que ter-se-ia nada como resposta, o que haveria de espantoso caso um ente tivesse predicados contrários por participar de Formas opostas? e.g.: Semelhança e Dessemelhança. Não é motivo de dúvida, uma vez instaurada a participação, que nada haveria de espantoso, maravilhoso, admirável (θαυμαστός) em afirmar que certos entes sensíveis possuem predicados, por vezes contrários, por participar de Formas. Isto não é, em nada maravilhoso e admirável – apesar de ser profundo e hercúleo trabalho filosófico – pois é ponto basilar sob o qual é possível dizer coisas acerca de coisas⁷⁹.

Entretanto seria maravilhoso, admirável, excelente, estranho⁸⁰, um caminho improvável (θαυμαστός)...

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 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.

εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὁμοία τις ἀπέφαιεν ἀνόμοια γιγνόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὁμοια, τέρας ἂν οἶμαι ἦν: εἰ δὲ τὰ τούτων μετέχοντα ἀμφοτέρων ἀμφοτέρα ἀποφαίνει πεπονθότα, οὐδὲν ἔμοιγε, ὦ Ζήνων, ἄτοπον δοκεῖ, οὐδέ γε εἰ ἐν ἅπαντα ἀποφαίνει τις τῷ μετέχειν τοῦ ἐνός καὶ ταῦτα ταῦτα πολλὰ τῷ πλήθους αὐτῷ μετέχειν.

(PLATÃO, *Parmênides*. 129b).

O que se apresenta, à primeira vista, é o reconhecimento da possibilidade de uma teoria – teoria a qual Sócrates ficaria maravilhado (θαυμαστός) caso apresentada – que admite que algo que é exclusivamente portador de um predicado poderia ser portador de seu predicado contrário. Que isto quer dizer, e quais são os pressupostos desta fala?

Para clarificar o discurso é necessário analisar seus elementos. Quais são estes? De que Sócrates está falando? Qual o assombro de Sócrates?

O primeiro item o qual Sócrates está a discorrer é chamado de αὐτὰ τὰ ὁμοία, ou seja, aquilo que é em si mesmo semelhante. Ou seja, esta propriedade – semelhança – é adjunta,

⁷⁹ Não é admirável para Sócrates. Entretanto, parece que o trabalho filosófico que apresente logicamente as causas ontológicas para a predicação dos entes mutáveis já é trabalho magnífico.

⁸⁰ Maravilhoso o fato de que será o Estrangeiro de Eleia que apresentará esta estranheza. Cf. PLATÃO, *Sofista*. 250a-254d.

coadunada, ao si; àquilo que é em si (αὐτὰ). Este em si semelhante (αὐτὰ τὰ ὅμοιά) observado por Sócrates aponta um pressuposto para o assombro (θαυμαστός): de que há algo que retém em si mesmo a propriedade, ou seja, que é, justamente e enquanto é àquilo que é, portador de um predicado, e.g.: semelhante⁸¹. O assombro, então, proferido por Sócrates, se dá quando o pressuposto para seu assombro – àquilo que é em si portador de um predicado – se torna portador de um predicado contrário ao que possui. Ficaria Sócrates assombrado caso alguém lhe apresentasse isto.

Isto, ainda mais, aponta outro pressuposto da discussão: que um ente que transita entre vários predicados ora é semelhante, ora é dessemelhante, ora belo, ora justo, e ora não é mais nenhuma destas coisas, este não é, em si αὐτὰ, nenhuma destas coisas. Se este ente fosse em si, alguma destas coisas, ao receber um predicado contrário ao que está em si, causaria um assombro àquele que pensa como Sócrates. Entretanto, nada há de assombroso “se 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 (PLATÃO. *Parmênides*. 129a-b)”.

Assim, não há problema algum se alguém apresentar que aquilo que participa do *um* (ἓν) pareça ser múltiplo/muitos por participar da multiplicidade (πλήθους), também, não haverá problemas se apresentar algo múltiplo que pareça (ἀποφαίνει) *um* que, além de participar da multiplicidade e por isto é múltiplo, participa da unidade.

Assim, se diz:

Mas se alguém demonstrar que eu sou *um* e múltiplas coisas, o que há nisso de espantoso? Quando quiser mostrar que sou múltiplas coisas, dirá que uma coisa é meu lado direito, outra, o esquerdo, e que uma coisa é a frente, outra, a parte de trás, e do mesmo modo com relação à parte inferior e posterior, pois participo, creio, da quantidade; e, por outro lado, quando <quiser mostrar> que sou *um*, dirá que, dos sete que aqui estão, eu sou um homem, participante que sou também do *um*. De sorte que mostra, com verdade, ambas as coisas. Se então alguém tentar mostrar que coisas desse tipo 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.

εἰ δ' ἐμὲ ἓν τις ἀποδείξει ὄντα καὶ πολλὰ, τί θαυμαστόν, λέγων, ὅταν μὲν βούληται πολλὰ ἀποφῆναι, ὡς ἕτερα μὲν τὰ ἐπὶ δεξιὰ μου ἐστίν, ἕτερα δὲ τὰ ἐπ' ἀριστερά, καὶ ἕτερα μὲν τὰ πρόσθεν, ἕτερα δὲ τὰ ὀπίσθεν, καὶ ἄνω καὶ κάτω ὡσαύτως — πλήθους γὰρ οἶμαι μετέχω — ὅταν δὲ ἓν, ἐρεῖ ὡς ἐπὶ τὰ ἡμῶν ὄντων εἷς ἐγὼ εἶμι ἄνθρωπος μετέχων καὶ τοῦ ἑνός: ὥστε ἀληθῆ ἀποφαίνει ἀμφοτέρω. ἐὰν οὖν τις τοιαῦτα ἐπιχειρῆ πολλὰ καὶ ἓν ταῦτόν ἀποφαίνειν, λίθους καὶ ξύλα καὶ τὰ τοιαῦτα, τὶ φήσομεν αὐτὸν πολλὰ καὶ ἓν ἀποδεικνύειν, οὐ τὸ ἓν πολλὰ οὐδὲ τὰ πολλὰ ἓν, οὐδέ τι θαυμαστόν λέγειν, ἀλλ' ἄπερ ἄν πάντες ὁμολογοῖμεν

(PLATÃO. *Parmênides*. 129c-d).

81 Ver o caso do fogo, da neve e do ímpar no *Fédon* 102b-104e. Este problema também será discutido na secção 2.5 do presente trabalho.

E nisto, novamente, não há problemas. Sócrates – que entende πολλά como indicativo da multiplicidade de predicados – nos reitera incessantemente da sua resposta a Zenão: não há problema em distribuir predicados, mesmo que contrários, entre os muitos entes pois aquilo que justifica a predicação não são os próprios entes, mas as Formas. E, como visto, seria assombroso se aquilo que antes foi atribuído pelas Formas como em si mesmo retentor de um predicado (e.g.: semelhança) pudesse vir a se tornar portador do predicado contrário àquele que retém em si (e.g.: dessemelhança).

O que mais poderia ser motivo de assombro?

Mas se aquilo que é realmente *um*, alguém demonstrar que isso mesmo é múltiplas coisas, e, 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 afetados por essas afecções contrárias, isso será digno de espanto.

ἀλλ' εἰ ὃ ἔστιν ἓν, αὐτὸ τοῦτο πολλά ἀποδείξει καὶ αὖ τὰ πολλά δὴ ἓν, τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι. καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὡσαύτως: εἰ μὲν αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη ἐν αὐτοῖς ἀποφαίνοι τάναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα, ἄξιον θαυμάζειν.

[...] 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 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.

ἐὰν δέ τις ὧν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἶδη, οἷον ὁμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλῆθος (129e) καὶ τὸ ἓν καὶ στάσις καὶ κίνησις καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνη, ἀγαίμην ἂν ἔγωγ', ἔφη, θαυμαστῶς, ὃ Ζήνων (PLATÃO, *Parménides*. 129b-e).

É intrigante o que se toma como espanto por Sócrates. É intrigante, pois, como veremos através da explicação da totalidade do espanto, aqui se apresenta um prefácio dos pontos que são compreendidos como as principais características do pensamento tardio de Platão⁸².

Antes se viu que o espanto socrático se dava em imaginar que entes que são em si portadores de um predicado pudessem se tornar retentores de um predicado oposto. Entretanto, novos elementos se unem ao espanto. O novo elemento é que também será espantoso se forem afetados (πάθη) por contrários os gêneros em si (αὐτὰ τὰ γένη) e as Formas (εἶδη). De tal maneira, se alguém apresentasse uma tese separando as Formas em si

82 Cf. Nehamas, 1982. p343.

(χωρὶς αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἶδη) e apresentando também que estas fossem hábeis a se misturar (συγκεράννυμι) e se separar de maneira a se distinguir umas das outras (διακρίνω), isto seria espantoso.

A surpresa que Sócrates poderia ter não é difícil de compreensão. O que é surpreendente para este trabalho é que Platão decida fazer da fala de Sócrates uma apresentação das Formas contra o argumento de Zenão, mas, fazendo isso, Platão faz com que Sócrates se demore em sua fala divagando sobre possíveis assombros quando poderia, em vez disto, estar a apresentar uma coerente relação entre Formas e itens que delas participam. Se Sócrates apresenta uma coerente relação entre Formas e itens que delas participam, ele não aprofunda a pesquisa sobre esta relação.

Não, Sócrates não faz isto.

Mas, Platão o faz?

O que Platão pretende com o discurso de Sócrates é, de antemão, apresentar alguns tópicos muitíssimo problemáticos e inevitáveis acerca das Formas e suas relações. Assim, “o que está descartado, então, de acordo com a exposição de Sócrates, não é só as Formas possuindo propriedades contrárias, mas também a divisão das Formas em partes e a combinação de várias Formas umas com as outras ⁸³”.

Assim sendo, concordando com Kahn, e especulando a possibilidade de uma adição, os pontos que Platão põe em problema através do espanto de Sócrates são:

- (a) A existência de entes que em si possuem uma propriedade, mas se tornam portadores de uma propriedade oposta àquela que possui em si.
- (b) As Formas possuindo propriedades contrárias.
- (c) A divisão das Formas.
- (d) A combinação de Formas umas com as outras.

E o que Platão faz com estes pontos, já que Sócrates apenas divaga acerca destes?

83 Nossa é a tradução acima. No original: What is ruled out, then, according to Socrates' exposition, is not only the Forms possessing contrary properties but also the division of a Form into parts and the combination of several Forms with one another. Kahn, 2013. p3.

“Como todos os leitores do sofista sabem, todas as três⁸⁴ destas restrições serão violados na versão posterior da teoria de Platão⁸⁵”. Esta violação apresenta um contexto crítico à teoria das Formas que reformula algumas concepções presentes em certos diálogos.

As críticas de Ryle e Owen à manutenção da TF nos diálogos críticos exploram as objecções de “Parmênides” à noção de “participação” e à hipótese das Formas, na primeira parte do *Parmênides*, reforçadas pelo carácter aporético das “hipóteses sobre o uno”, na segunda. Mas o seu argumento mais forte reside na alegação de que a ausência de Formas, no *Teeteto*, traduz o abandono da teoria por Platão.

Creemos que esta posição se equivoca. Contra ela, apontamos a persistência dos mesmos argumentos, inseridos em contextos muito diferentes: erísticos, em passos do *Eutidemo* [...] e do *Crátilo* [...]; no contexto construtivo do final da *República* V, precisamente em defesa da TF; e nos contextos aporéticos do *Teeteto* e do *Sofista* (237a ss.). (SANTOS, 2011. Introdução ao Sofista. p14).

Este trabalho concorda sem ressalvas com a posição de Trindade Santos acerca da proposta de Ryle⁸⁶. Assinalando a opção de Charles Kahn⁸⁷, pensa-se que o Sofista poderá oferecer os elementos necessários para a revisão da Teoria das Formas que Sócrates expõe. E sim, Sócrates, enquanto personagem de Platão, porque o próprio Platão não aparece enquanto personagem de sua obra defendendo a Teoria das Formas. Assim, este trabalho é forçado a entender que as reformulações da Teoria das Formas são uma revisão da concepção de Sócrates acerca da participação e, diante disso, não há elementos suficientes para concluir que Platão revisou a sua teoria, uma vez que é bem possível que Platão já tivesse consciência de toda a complexidade da Teoria das Formas tal qual ela se configura no *Sofista* mesmo enquanto se preparava para escrever diálogos que podem ser lidos anteriormente – e possivelmente escritos anteriormente; e.g.: *República* e *Fédon*.

Aquilo que todo leitor do *Sofista* sabe⁸⁸ é que esta reformação da posição de Sócrates se dá, no *Sofista*, entre os passos 250a-259e, e se dá através do estabelecimento de gêneros

84 Ou quarto, como é possível pensar a partir da secção 2.5 do presente trabalho. Nesta secção, veremos que não só Formas – se Formas puderem ser predicáveis – são capazes de portar em si um predicado, mas também alguns entes são capazes de possuir em si um predicado e passar a possuir o predicado contrário à este que possui. Um prefácio a este problema já foi apresentado no caso do fogo, da neve e do ímpar no *Fédon* 102b-104e. Assim, vemos que o primeiro ponto (a) por nós motrado como problema apresentado pelo espanto de Sócrates, não é, se não, apenas uma nuância extraída sobre o ponto (b). De tal maneira, acreditamos que esta seja apenas uma outra maneira de expor a concepção de Kahn, com alguns elementos advindos da presente pesquisa.

85 Nossa é a tradução acima. No original: As every reader of the Sophist knows, all three of these restrictions will be violated in Plato’s later version of the theory. Kahn, 2013. pp3-4.

86 Para a inserção nas teses de Ryle vale conferir alguns artigos presentes em uma coletânea primeiramente publicada em 1971 por Hutchinson. Ambos reimpressos da ‘Mind’, vol. XLVIII, 1939. Ver: RYLE, 2009. Vol1. Plato’s Parmênides, p1-46. Ver também: RYLE, 2009. Vol1. Review of F. M. Cornford: ‘Plato and Parmenides’, p47-56.

87 Kahn, 2013. pp3-4.

88 Cf. IDEM, *ibidem*.

supremos que são capazes de conectar Formas, ou ideias, entre si (253d-e). Isto pode ser visto pois

[...] o processo de legitimação da predicação, levado a cabo na dedução dos sumos géneros, segue um intrincado caminho. O primeiro passo é definir a diferença (“O Movimento não é o mesmo que o Mesmo”). O segundo é definir a identidade como “autopredicação” (“O Movimento é o Mesmo em relação a si próprio”).

Definidos estes, é possível estabelecer a participação como comunhão de duas identidades diferentes (“Movimento e Repouso participam de o Mesmo e o Outro”), sendo a predicação entendida a partir dela.

Consequentemente, é possível sustentar que a dedução dos sumos géneros fornece o paradigma pelo qual a predicação de sensível pode ser entendida a partir da sua participação nas Formas, superando os obstáculos postos pelo dualismo, apresentados no *Parmênides*. (SANTOS, 2011. Introdução ao Sofista p142.)

Está claro as concepções que norteiam a pesquisa.

Porém, não é útil deixar de se perguntar que tipo de dualismo é este, e se os pontos de violação da teoria socrática (ou de Sócrates enquanto personagem) da participação – que serão violados no *Sofista* – não estariam, de alguma maneira, presentes em diálogos anteriores.

A resposta é:

Agora não está claro que essas restrições sejam realmente implicadas no *Fédon* ou *República*. Mas certamente há passagens que se prestam para ser assim entendidas. Assim, a ênfase sobre as formas como uniformes (*Monoeidēs*) e indivisíveis (*asyntheton, adialyton*) no *Fédon* (78c7, D5, 80b2), ou em sendo um em vez de muitos, sugerem uma concepção de como formas são simples e não-compostas. E o contraste com elementos como "rolando" entre opostos parece implicar que as formas não têm atributos contrários (Rep. V, 479d). Quer ou não essas restrições são projetadas nas declarações anteriores da teoria, elas são claramente os princípios que Platão vai renunciar em seus diálogos posteriores. Podemos razoavelmente inferir que, se essas três restrições são tão explicitamente enfatizadas no *Parmênides* 129a-e, é porque este texto foi concebido para sinalizá-las para a rejeição.

[...] Assim, no *Fédon*, *χωρίς* é usado para a separação da alma do corpo (64c5, 67a1), mas não para a distinção entre Formas e participantes sensíveis. (KAHN, 2013. p4. TRADUÇÃO NOSSA)⁸⁹.

Tendo, então, tudo isto em mente, é possível passar à uma análise das aporias da participação, que são os meios pelos quais Platão crítica (ou põe personagens para apresentar

89 Now it is not clear that such restrictions are actually implied in thenPhaedo or Republic. But there are certainly passages that lend themselves to be so understood. Thus, the emphasis on the Forms as uniform (monoeidēs) and indivisible (asuntheton, adialuton) in the Phaedo (78c7,d5, 80b2), or on their being one rather than many, suggest a conception of Forms as simple and non-composite. And the contrast with particulars as “rolling about” between opposites may seem to imply that Forms do not have contrary attributes (Rep. V, 479d). Whether or not such restrictions are intended in the earlier statements of the theory, they are clearly principles that Plato will renounce in his later dialogues. We may reasonably infer that, if these three restrictions are so explicitly emphasized in Parmenides 129a–e, it is because this text has been designed to flag them for rejection. [...] Thus in the Phaedo, *χωρίς* is used for the separation of the soul from the body (64c5, 67a1) but not for the distinction between Forms and sensible participants.

críticas) a concepção socrática (ou de Sócrates enquanto personagem) de participação – concepção a qual foi colocada nas falas de Sócrates pelo próprio Platão.

2.3 QUAIS FORMAS EXISTEM?

O que ainda resta esclarecer acerca da exposição realizada por Sócrates é a noção de separação. Nas palavras de Charles Kahn, “não é claro se Sócrates quer dizer "separados umas das outras" ou "separadamente de seus participantes", mas Parmênides irá levá-lo no último sentido (KAHN, 2013. P4)⁹⁰”. A dificuldade de esclarecer o que significa a separação não é uma dificuldade presente apenas na dramaticidade do diálogo, mas é também um problema do intérprete de Platão, uma vez que “de fato, nunca o termo $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$ é usado por Platão, a respeito das Formas, fora do Parmênides (Scolnicov, 2003. p51)⁹¹”.

Para entender de que maneira Parmênides se insere no diálogo e qual a importância de suas questões no diálogo, é necessário ler:

Pitodoro então contou que, estando Sócrates a dizer essas coisas, ele próprio <,Pitodoro,> pensou que Parmênides e Zenão estariam irritando-se a cada palavra; eles, ao contrário, estavam prestando-lhe muita atenção, e, olhando frequentemente um para o outro, sorriam como que admirando Sócrates. E foi isso então que expressou Parmênides, quando ele <,Sócrates,> terminou: Sócrates, disse, quão digno és de ser admirado pelo ardor que tens pelos argumentos! Mas, diz-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.

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, nesta aporia: se é necessário, sobre elas, falar do mesmo modo como sobre aquelas, ou do 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 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.

É que ainda és jovem, Sócrates, disse Parmênides, e a filosofia ainda se apoderará, quando então nenhuma dessas coisas desprezarás. Por agora, ainda atentas para as opiniões dos homens, devido a tua idade.

90 TRADUÇÃO NOSSA. No original: It is not clear whether Socrates means “separately from one another” or “separately from their participants,” but Parmenides will take him in the latter sense..

91 TRADUÇÃO NOSSA. No original: In fact, never is the term $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$ used by Plato of the forms outside the Parmenides.

λέγοντος δὴ, ἔφη ὁ Πυθόδωρος, τοῦ Σωκράτους ταῦτα αὐτὸς μὲν ἂν οἶσθαι ἐφ' ἑκάστου ἄχθεσθαι τὸν τε Παρμενίδην καὶ τὸν Ζήνωνα, τοὺς δὲ πάνυ τε αὐτῶ προσέχειν τὸν νοῦν καὶ θαμὰ εἰς ἀλλήλους βλέποντας μειδιᾶν ὡς ἀγαμένους τὸν Σωκράτη. ὅπερ οὖν καὶ παυσαμένου αὐτοῦ εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην: ὦ Σώκρατες, φάναι, ὡς ἄξιός εἴ ἄγασθαι τῆς ὀρμῆς τῆς ἐπὶ τοὺς λόγους. καὶ μοι εἰπέ, αὐτὸς σὺ οὕτω διήρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ ἅττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὐ μετέχοντα; καὶ τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτῆ ὁμοιότης χωρὶς ἢς 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 ὥσπερ περὶ ἐκείνων ἢ ἄλλως.

ἦ καὶ περὶ τῶνδε, ὦ Σώκρατες, ἃ καὶ γελοῖα δόξειεν ἂν εἶναι, οἷον θριξὶ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος ἢ ἄλλο τι ἀτιμωτάτον τε καὶ φαυλότατον, ἀπορεῖς εἴτε χρὴ φάναι καὶ τούτων ἑκάστου εἶδος εἶναι χωρὶς, ὃν ἄλλο αὐ ἢ ὧν τι ἡμεῖς μεταχειριζόμεθα, εἴτε καὶ μή;

οὐδαμῶς, φάναι τὸν Σωκράτη, ἀλλὰ ταῦτα μὲν γε ἄπερ ὀρῶμεν, ταῦτα καὶ εἶναι: εἶδος δὲ τι αὐτῶν οἰηθῆναι εἶναι μὴ λίαν ἢ ἄτοπον. ἤδη μέντοι ποτέ με καὶ ἔθραξε μὴ τι ἢ περὶ πάντων ταυτῶν: ἔπειτα ὅταν ταύτη στῶ, φεύγων οἴχομαι, δείσας μὴ ποτε εἰς τινα βυθὸν φλυαρίας ἐμπροσθὸν διαφθαρῶ: ἐκέῖσε δ' οὖν ἀφικόμενος, εἰς ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν εἶδη ἔχειν, περὶ ἐκεῖνα πραγματευόμενος διατρίβω. νέος γὰρ εἶ ἐτι, φάναι τὸν Παρμενίδην, ὦ Σώκρατες, καὶ οὐπω σου ἀντείληπται φιλοσοφία ὡς ἔτι ἀντιλήπεται κατ' ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις: νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν.

(PLATÃO, *Parmênides*. 130a-e).

São duas as perguntas que são formalizadas por Parmênides, e dois são os sentidos delas. A primeira (i) a acerca da separação, a segunda (ii) é acerca de quais Formas existem. Entretanto, a nossa análise, se dará no sentido inverso: analisar-se-á a segunda especulação (ii) e, só então, a primeira (i).

Na questão (ii) apresentada por Parmênides subjaz uma determinada categorização sobre quais são os tipos de Formas possuem existência, e são quatro os tipos de Forma que ele estabelece⁹²: (i) Formas que apresentam noções geométricas ou matemáticas, como semelhança; (ii) Formas para conceitos abstratos, como justiça ou beleza; (iii) Formas para coisas naturais, como o Homem e (iv) Formas para coisas não-naturais, como partes de animais, como cabelo, e mistura de entes sensíveis, tal como: lama, que é a mistura de terra com água.

92 Cf. SCOLNICOV, 2003. p54-55.

Entretanto, acerca da existência destas Formas, Sócrates não é capaz de afirmar com segurança a existência do grupo pertencente à última explanação (iv). Sócrates afirma que, ao se encontrar com este tipo de questão, “saio fugindo, temendo um dia cair num abismo de palavreado vão e perder-me (130d).” Não por acaso, esta também será a opção que o diálogo tomará: não cair num abismo de palavreado sobre a questão. O que antes foi apresentado como participação, é a possibilidade de um ente reter um predicado, portanto, a questão se há Forma para coisas como cabelo e lama, não parece fazer sentido para o diálogo, uma vez que lama e cabelo não são predicados de nada. São predicáveis – e.g.: a lama é escura – mas não são de nada predicados.

A verdade, no entanto, é que Sócrates sequer tem elementos para aceitar a existência de itens do grupo que apresenta Formas para entes da natureza (iii), pois, o homem enquanto ente na natureza de nada é predicado, mas é sujeito de predicação. Até então, as únicas entidades que serão possíveis assumir como Formas são àquelas dos primeiros grupos (i e ii) que possibilitam predicados como “semelhante”, e “justo”. Acontece que o problema da origem dos entes materiais e naturais não pode ser solucionado de antemão através das Formas, uma vez que as Formas, até o Parmênides, solucionam apenas os problemas da predicação – e, talvez, do conhecimento, com a reminiscência, e a imortalidade da alma. Acontece que esta aporia – e a aporia do terceiro homem (132a,c-e)

“[...] nos introduz um fundamental problema à teoria das Formas ao mundo natural: devemos postular Formas para elementos, ou para tipos naturais como o Ser Humano? Mas nenhuma solução é aqui proposta e nem surgirá até o *Timeu*⁹³ (TRADUÇÃO NOSSA. KAHN, 2013. p4)⁹⁴.”

Se não há o que discutir acerca da existência de Formas para entes naturais, para que, então, a passagem aponta?

Planejadamente, a primeira pergunta de Parmênides é se Sócrates fez por si só a divisão ($\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$) que ele apresentou: de um lado as Formas, de outro as coisas que delas participam. De tal maneira ele pergunta com consentimento de Sócrates, se a Semelhança que há é diferente da semelhança que temos. Mas, que tipos de armadilhas poderiam guardar estas perguntas?

93 Vale a pena atentar a posição de Kahn, que apresenta que as Formas permeiam vários diálogos e, em um determinado nível da discussão, elas poderão ser objetos de investigação que de alguma maneira legitimam uma Filosofia da Natureza, em Platão. Em todo caso, isto não ocorrerá antes do *Timeu*, e por certo não é o momento da investigação no *Parmênides*. Cf. KAHN, 2013.

94 [...] introduces us to the fundamental problem of applying the theory of Forms to the natural world: should we posit Forms for the elements, or for natural kinds like Human Being? But no solution is proposed here, and none will be forthcoming before the *Timaeus*.

Se não há resposta para a pergunta sobre a existência das Formas, parece, o único ponto importante é a demarcação da separação proposta por Sócrates. Este demarcar, portanto, apontará para os problemas da participação que serão advindos desta concepção socrática. Assim sendo, esta passagem do *Parmênides* tem dois objetivos: a) afastar a discussão acerca de entidades abstratas e a sua relação com a existência de entes naturais; b) introduzir as críticas à participação mediante a concepção da separação.

2.4 – AS APORIAS DA PARTICIPAÇÃO.

Se a anterior passagem do *Parmênides* (130a-e) têm como objetivo a delimitação do tema para o debate, é logo na passagem seguinte que o tema será introduzido. E, com isto, Platão escreve:

Mas, dize-me o seguinte: parece-te, como dizes, haver certas formas, em tendo participação nas quais essas outras coisas aqui recebem 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>?

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, dissesses ser ela, inteira, *uma* sobre múltiplos. Ou não é algo desse tipo que acreditas estar dizendo?

Talvez, disse ele.

τόδε δ' οὖν μοι εἰπέ. 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 δικάια τε καὶ καλὰ γίγνεσθαι;

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 ἐκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἐν ὄν, ἢ πῶς;

τί γὰρ κωλύει, φάναι τὸν Σωκράτη, ὃ Παρμενίδη, ἐν εἶναι; ἐν ἄρα ὄν καὶ ταῦτόν ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὐσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἴη.

οὐκ ἂν, εἶ γε, φάναι, οἷον εἰ ἡμέρα εἶη μία καὶ ἡ αὐτὴ οὐσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστὶ καὶ οὐδὲν τι μᾶλλον αὐτὴ αὐτῆς χωρὶς ἐστίν, εἰ οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἐν ἐν πᾶσιν ἅμα ταῦτόν εἶη.

ἠδέως γε, φάναι, ὃ Σώκρατες, ἐν ταῦτόν ἅμα πολλαχοῦ ποιεῖς, οἷον εἰ ἰστίῳ καταπετάσας πολλοὺς ἀνθρώπους φαίης ἐν ἐπὶ πολλοῖς εἶναι ὅλον: ἢ οὐ τὸ τοιοῦτον ἡγῆ λέγειν;

ἴσως, φάναι.

(PLATÃO, *Parmênides*. 130e-131c).

A introdução da questão é feita, novamente, com a pergunta sobre o que Sócrates entende por participação. As expressões καί μοι εἰπέ (130b) e μοι εἰπέ (130e) servem para a revisão da concepção de Sócrates a fim de colocá-las sob crítica.

Entretanto, as perguntas feitas por Parmênides nas duas passagens (130b e 130e) são uma e a mesma? Se não, quais são as diferenças? Se existem diferenças, qual é a importância destas?

Certamente não são a mesma questão, pois, em 130b Parmênides pergunta se Sócrates fez tal divisão (χωρίς) – de um lado as Formas, de outro as coisas que delas participam. Já em 130e a pergunta é se as coisas que participam das Formas são denominadas por elas, e, neste momento, não é mencionada a possibilidade de Separação. É possível perceber que a maneira pela qual os entes são denominados pelas Formas no *Parmênides* não é destoante daquela que foi antes apresentada no *Fédon*.

Se no *Fédon* 78e o termo que surge que se diz em português por “designação” é ὁμωνύμων, no *Parmênides* 130e o termo é ἐπωνυμίας, e é entendido por “receber denominação”, pela tradução de Carlos Alberto Nunes. Se ὁμωνύμων pode ser entendido por “ter o mesmo nome de”, por sua vez ἐπωνυμίας pode ser entendido por ser “chamado depois”, “ser derivado”, ou ter “significante nome ou título”⁹⁵. De tal modo, entretanto, os dois termos parecem ter a mesma estrutura, uma vez que ambos os termos falam acerca do conceito de ‘nome’. Esta estrutura parece ser advinda, razoavelmente, do termo ὄνομα. O termo ὄνομα, por conseguinte, apresenta o sentido de “nome”, “fama”, “frase, expressão”, “palavra” e, em um dos seus sentidos, pode ser usado como “nome como predicado, sendo uma opção ao termo “ῥῆμα”⁹⁶. O termo ῥῆμα, de tal modo, tem como seu principal sentido “aquilo que é dito ou falado (acerca de algo)”. O termo ῥῆμα aparece como opção a ὄνομα e apresenta a formação de predicados⁹⁷.

De tal modo, duas são as razões pelas quais se demonstra que é possível pensar além do sentido literal dos termos apresentados e optar pela tradução de “designar” ou “denominar” para entender o texto platônico. As razões são:

95 Cf. LIDDEL, H. G. SCOTT, R. 1996.

96 Cf. IBIDEM, *idem*.

97 Cf. IBIDEM, *idem*.

- i) Como já apresentado, os termos ὁμωνύμων (*Fédon* 78e) ou ἐπωνυμίας (*Parmênides* 130e) estão relacionados ao termo ὄνομα, que por sua vez é orção ao termo ῥῆμα, que tem sentido de dizer algo acerca de, formando predicados. Portanto, à primeira vista, dizer algo acerca de algo não é o mesmo que receber o mesmo nome de algo. Porém, apresentaremos que, pelo menos no texto platônico, receber o mesmo nome de algo é o mesmo que dizer algo de algo, ou seja: denominar, ou predicar.
- ii) A segunda razão, que será apresentada agora, é que o próprio Platão escreve que ter o mesmo nome de algo é receber esta característica de algo. Para verificar tal concepção, voltar-se-á aos passos 130e-131a do *Parmênides*.

A aceperção do diálogo (*Parmênides* 130e) é de que há Formas (εἶναι εἶδη) que têm participação (μεταλαμβάνοντα) nas outras coisas que recebem suas denominações (ἐπωνυμίας). O mesmo sentido pode ser encontrado no *Fédon* (100c), quando se afirma que a multiplicidade de coisas belas (πολλῶν καλῶν), homens, cavalos, vestes e tudo mais que houver de natureza sensível e mutável, recebe designação (ὁμωνύμων) de naturezas anteriormente mencionadas. Estas naturezas são em si e por si e imutáveis. As Formas, outrossim, são apresentadas em si e por si no *Parmênides*⁹⁸ e, como dito, denominam (ἐπωνυμίας (*Parm.* 130e), ou ὁμωνύμων (*Féd.* 38e) entes sensíveis e mutáveis.

É interessante atentar para quais tipos de entidades são usadas como exemplos de entidades em si e por si. São elas, no *Fédon* (100c), o Igual em si (αὐτὸ τὸ ἴσον), o Belo em si (αὐτὸ τὸ καλόν), o Ser (τὸ ὄν) e tudo mais que é da mesma natureza em si (αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν). Já no *Parmênides* (130e-131a) as Formas em si e por si (αὐτὰ καθ' αὐτὰ) apresentadas são a Semelhança (ὁμοιότης), Grandeza (μεγέθους), Beleza (κάλλους) e Justiça (δικαιοσύνης).

Se no *Fédon* (78d) Platão fala de uma determinada entidade que é o Belo em si (αὐτὸ τὸ καλόν) que denomina entes mutáveis, e em outro momento apresenta uma certa casta de entidades em si e por si (αὐτὸ καθ' αὐτὸ), casta a qual ele chama de Formas, que são capazes de denominar entes em uma relação de participação, e então apresenta uma estirpe desta casta, a Beleza (κάλλους) (*Parm.* 131a), que é em si e que denomina entes tal qual a anterior entidade apresentada no *Fédon* (78d); então se conclui que Platão no *Fédon* (78d) e no *Parmênides* (131a) fala da mesma entidade, O Belo em si (αὐτὸ τὸ καλόν), ou, a Beleza

98 Muitas são as passagens pelas quais se conclui, no *Parmênides*, que as Formas são em si e por si. Aqui se apresentam algumas delas: 129b, 129d, 130b, 131c, 133a, 133c, 134b.

(κάλλους), que é uma Forma. Se conclui que se apresenta a mesma entidade nas passagens supracitadas (78e; 131a) pois (i) são em si, (ii) denominam entes, (iii) ambas são a própria Beleza (κάλλους), ou o Belo em si (αὐτὸ τὸ καλόν).

Uma vez que se conclui, acerca da Beleza nas duas passagens (78e; 131a), que são a mesma entidade, não é difícil concluir que em ambas as passagens falam todas de entidades da mesma casta: o Igual em si (αὐτὸ τὸ ἴσον), o Belo em si (αὐτὸ τὸ καλόν), o Ser (τὸ ὄν), Semelhança (ὁμοιότης), Grandeza (μεγέθους), e Justiça (δικαιοσύνης) são da mesma sorte de entidades que são em si. E todas as entidades que são em si (αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν) são capazes de denominar (ἐπωνυμίας (*Parm.* 130e), ou ὁμωνύμων (*Féd.* 38e) entes (mutáveis, no *Fédon* 78e). E todas as entidades que são capazes de denominar entes são Formas (*Parm.* 130e-131a), logo, as entidades apresentadas no *Fédon* (78d-79a) são Formas, tal qual no *Parmênides*, e esta relação que é capaz de fazer com que as entidades em si (Formas) denominem os entes é chamada participação.

O que se mostra no *Parmênides* é que os entes recebem denominação (ἐπωνυμίας) das Formas através da participação; ora...

[...] se têm participação na semelhança (ὁμοιότης), as coisas se tornam semelhantes (ὅμοια), se na grandeza (μεγέθους), grandes (μεγάλα), se no belo e na justiça (κάλλους καὶ δικαιοσύνης), justas e belas (δίκαιά καὶ καλὰ)? (PLATÃO, *Parmênides*. 130e-131a).

É, assim, apresentando a denominação proposta por Sócrates que Parmênides irá resgatar toda a noção de participação, e, com sua próxima pergunta⁹⁹ Parmênides irá resgatar a concepção de Zenão e problematizar o possível ganho que as Formas e a participação teriam sobre a tese da impossibilidade da multiplicidade de Zenão.

Mas, como Parmênides faz isto?

Certamente, Parmênides o faz ao perguntar se a Forma, sendo uma e inteira, estaria em vários participantes ao mesmo tempo. E Sócrates não vê problemas nesta concepção, mas, o que não se discute é: por que a Forma tem que ser entendida como *uma*? Qual a necessidade da unidade da Forma?

Entende-se, aqui, que a unidade da Forma se contrapõe ao sentido de πολλά presente na concepção de Zenão (127a-e). A Forma, na argumentação, tem o objetivo de assegurar que múltiplos entes possam receber predicados, mesmo predicados contrários.

99 “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? (131a).”

Assim, reitera-se, a Forma não poderia, uma que é, ser entendida como, sendo apenas uma Forma, sendo várias Formas existentes.

Explica-se.

São duas as maneiras pelas quais πολλά pode ser entendido, como se viu: (a) quanto à multiplicidade existencial de entes, e (b) como a multiplicidade de predicados portados por um ente. Assim, a unidade da Forma, se contrapõe a πολλά, uma vez que a Forma assegura a contrariedade – existencial e predicativa (b é a) – dos sensíveis porque, nela mesma não há contradição. De que maneira, no entanto, a unidade da Forma se contrapõe à πολλά?

Diz Parmênides que se a Forma for *uma*, e estiver em várias coisas ao mesmo tempo, estaria separada de si mesmo e não seria mais *uma*, mas muitas (131b), e, neste sentido, o problema seria encarar a Forma como πολλά, no primeiro sentido (a) como a multiplicidade existencial de tal entidade: ou seja, não é possível pensar que a Forma de Justiça, sendo uma, é, também, várias justiças. Entretanto, se a Forma Justiça estivesse presente em todos os entes justos, completa e inteiramente (ὅλον), ao mesmo tempo, estaria separada de si – e não inteira (ὅλον) – mas múltipla (πολλά). E, sobre isto, é importante atentar que em momento algum Parmênides nega que é impossível que as Formas sejam múltiplas (πολλά) em predicados, uma vez que ele nem toca no assunto.

O problema, portanto, em outros termos, se dá, pois, se existem vários participantes (e.g.: vários entes justos), e a Forma está inteira em cada participante, logo, há várias destas Formas (e.g.: várias justiças)¹⁰⁰.

Isto, no entanto, seria uma perfeita contradição. E, nisto, reside a primeira aporia da participação.

Tão logo a aporia surge, tão logo ela é reconhecida por Sócrates e tão logo se apresenta uma analogia¹⁰¹ que pretende evitar a complicação. Esta analogia se dá ao comparar a participação e a unidade da Forma com o dia. O dia, tal qual Sócrates apresenta, estaria em vários lugares a um só tempo, e, nem por isto, deixaria de ser um e o mesmo tempo. Parmênides, maravilhado, pergunta se o “um sobre muitos” apresentado por Sócrates é semelhante a uma vela de navio, que poderia cobrir vários homens ao mesmo tempo. Sócrates, com resguardo, responde: talvez.

Mas para quais problemas estas alegorias apontam?

100 Se pudéssemos falar em termos de *caracteres imanes*, diríamos que o problema surge, pois, se há vários caracteres imanes nos participantes (e.g.: várias justiças nos entes), então, a Justiça deveria ser muitas, ao mesmo tempo que a Justiça só pode ser uma.

101 Esta analogia também aparece, de maneira semelhante, na *República*. 507a-b.

Acontece que Sócrates não chega a aceitar a alegoria de Parmênides, pois, de fato existe “uma diferença importante entre o dia e a vela, ou seja, que a vela é do mesmo tipo ontológico que os homens por ela abrangidos, enquanto que o dia não é do mesmo tipo que os lugares nos que estão "em" (SCOLNICOV, 2003. p58)¹⁰²”. Ou seja, a analogia de Sócrates apresenta uma noção abstrata para representar a participação e capacidade das Formas de ter extensão nos muitos entes, no entanto, a representação que Parmênides dá é a de um ente material, distinto ontologicamente do dia usado como representação por Sócrates.

É importante, também, entender que a expressão “um sobre muitos”, que é usada para caracterizar esta relação, se dá pelas palavras de Parmênides, não de Sócrates. E, sobre isto, Scolnicov escreve:

A frase "um sobre muitos" (ἐν ἐπὶ πολλοῖς ou κατὰ πολλῶν) é usada apenas por adversários de Sócrates, para descrever a suposta relação entre a forma e os sensíveis. Platão descreve de forma consistente a sua própria visão da relação entre as formas e as coisas sensíveis por διὰ ou o dativo causal. Por exemplo, compara a demanda de Sócrates no Mênon 72c7-8 para ἐν γέ τι εἶδος ... δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί ('uma certa forma... Pelo qual eles são virtudes'), com a resposta do Mênon em 73d1, εἴπερ ἐν γέ ζητεῖς κατὰ πάντων ('se você estiver procurando por uma coisa sobre tudo '); Note também Euthyphro 6d1, ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσῳ ἐστὶν ('pelo qual todas as coisas piedosas são piedosas '). No Parmênides também, ἐπὶ é reservado para tal apreensão enganosa. (Cf. 132a11, C3, C7, abaixo). Ver também em 132a7, abaixo. (SCOLNICOV, 2003. p58)¹⁰³¹⁰⁴.

Mas, o que isto quer dizer?

Isto quer dizer que Platão costuma ler a participação percebendo que as Formas se dão através dos entes, e não como uma unidade sobre a multiplicidade, ou seja: Platão não costuma ver as Formas separadas dos entes, mas, através (διὰ) deles, como causa deles. A alegoria de Parmênides, assim sendo, serve para desqualificar a alegoria de Sócrates e, pensando as Formas como se fossem entes materiais (como uma vela, na passagem),

102 TRADUÇÃO NOSSA. Original: is an important difference between the day and the sail—namely that the sail is of the same ontological type as the men covered by it, whereas the day is not of the same type as the places it is “in.”

103 De fato, Scolnicov pensa que a presença de termos como ταύτη e τοσοῦτον, em 129^a3-5, deixam implícito que a posição de Sócrates é tal que homologa que as Formas se dão através dos entes. Cf. SCOLNICOV, 2003. p58.

104 TRADUÇÃO NOSSA. Original: The phrase ‘one over many’ (ἐν ἐπὶ πολλοῖς or κατὰ πολλῶν) is used only by Socrates’ opponents, to describe the supposed relation between the form and the sensibles. Plato consistently describes his own view of the relation between forms and sensible things by διὰ or by the causal dative. For example, compare Socrates’ demand at Meno 72c7–8 for ἐν γέ τι εἶδος ... δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί (‘one certain form . . . by which they are virtues’) with Meno’s answer at 73d1, εἴπερ ἐν γέ ζητεῖς κατὰ πάντων (‘if you are searching for one thing over all’); note also Euthyphro 6d1, ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσῳ ἐστὶν (‘by which all the pious things are pious’). In the Parmenides too, ἐπὶ is reserved for such mistaken apprehension. (Cf. 132a11, c3, c7, below.) See also on 132a7, below.

Parmênides instaura uma separação. Separação a qual talvez Sócrates, e talvez o próprio Platão, não aceitem. Sócrates, no máximo, diz: talvez, quase a dizer não.

É claro, diante do texto, que Sócrates não pode aceitar a concepção de Parmênides, de que a Forma, como uma vela, está presente sobre vários ao mesmo tempo, sendo múltipla. Se fossem muitas as formas em sua existência (e.g.: se fossem muitas as justiças) em nada teria vantagem sobre o argumento de Zenão, em razão disto Sócrates não pode aceitar que as Formas se dividam, mesmo que Parmênides nisto insista.

E, de fato, o faz. E o faz dizendo:

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 participam 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.

ἢ οὐκ ὅλον ἐφ' ἐκάστῳ τὸ ἰστίον εἶη ἄν, ἢ μέρος αὐτοῦ ἄλλο ἐπ' ἄλλῳ;

μέρος.

μεριστὰ ἄρα, φάναι, ὃ Σώκρατες, ἔστιν αὐτὰ τὰ εἶδη, καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν μέρους ἄν μετέχοι, καὶ οὐκέτι ἐν ἐκάστῳ ὅλον, ἀλλὰ μέρος ἐκάστου ἄν εἶη.

φαίνεται οὕτω γε.

ἢ οὐκ ἐθελήσεις, ὃ Σώκρατες, φάναι τὸ ἐν εἶδος ἡμῖν τῇ ἀληθείᾳ μερίζεσθαι, καὶ ἐτι ἐν ἔσται;

οὐδαμῶς, εἰπεῖν.

(PLATÃO, *Parmênides*. 131c).

Tentando escapar da dificuldade que Parmênides lhe colocou, Sócrates, tal jovem que é, irá pensar a possibilidade da Forma estar presente apenas em partes no ente na medida em que há participação, ou seja: os participantes não participam em toda a Forma. Este é, portanto, o início do segundo dilema enfrentado pela participação, no *Parmênides*. Mas, para o que este problema aponta?

Esta segunda perspectiva sobre a participação tem como subjacente a possibilidade de um participante possuir apenas um aspecto da Forma, já que participa apenas de parte dela. Em um exemplo conjecturado, tem-se: a Forma de homem é animal racional, porém, se um

Sócrates participa apenas de parte da Forma, ele pode ser mais – ou totalmente – animal¹⁰⁵. Esta conjectura, no entanto, pode trazer sérios problemas à participação, como se pode ver a seguir.

Pois vê, disse Parmênides. Se dividires a grandeza mesma e se cada uma das múltiplas coisas grandes for grande em virtude de uma parte da grandeza, <parte esta> menor que a grandeza mesma, será que isso não parecerá absurdo?

Perfeitamente, disse ele.

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 mesmo que quer que seja?

Impossível.

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 adicionada a parte subtraída será menor e não maior que antes.

Isso não poderia ocorrer, disse ele.

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.

ὄρα γάρ, φάναι: εἰ αὐτὸ τὸ μέγεθος μεριεῖς καὶ ἕκαστον τῶν πολλῶν μεγάλων μεγέθους μέρει σμικροτέρῳ αὐτοῦ τοῦ μεγέθους μέγα ἔσται, ἄρα οὐκ ἄλογον φανεῖται;

πάνυ γ', ἔφη.

τί δέ; τοῦ ἴσου μέρος ἕκαστον σμικρὸν ἀπολαβόν τι ἔξει ᾧ ἐλάττονι ὄντι αὐτοῦ τοῦ ἴσου τὸ ἔχον ἴσον τῷ ἔσται;

ἀδύνατον.

ἀλλὰ τοῦ σμικροῦ μέρος τις ἡμῶν ἔξει, τούτου δὲ αὐτοῦ τὸ σμικρὸν μείζον ἔσται ἄτε μέρους ἑαυτοῦ ὄντος, καὶ οὕτω δὴ αὐτὸ τὸ σμικρὸν μείζον ἔσται: ᾧ δ' ἂν προστεθῆ τὸ ἀφαιρηθέν, τοῦτο σμικρότερον ἔσται ἀλλ' οὐ μείζον ἢ πρῖν.

οὐκ ἂν γένοιτο, φάναι, τοῦτό γε.

τίνα οὖν τρόπον, εἰπεῖν, ᾧ Σώκρατες, τῶν εἰδῶν σοι τὰ ἄλλα μεταλήψεται, μήτε κατὰ μέρη μήτε κατὰ ὅλα μεταλαμβάνειν δυνάμενα;

οὐ μὰ τὸν Δία, φάναι, οὐ μοι δοκεῖ εὐκόλον εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐδαμῶς διορίσασθαι.

(PLATÃO, *Parmênides*. 131c-e).

O problema se estabelece nos seguintes termos: A Forma (F) confere um predicado (f) aos participantes. Entretanto, os participantes participam apenas em parte da Forma (F). Assim, portanto, o que se recebe da Forma (F) é parte dela, e, sendo parte, é outra coisa que não a Forma *uma*. Assim sendo o predicado (f) não é a Forma (F), ou seja: o que o

105 Cf. SCOVNICOV, 2003. p59.

participante possui (f) é outra coisa que não a Forma (F). Isto, no entanto, é contra o princípio exposto da participação que ser algo (f) é o mesmo que participar, ou ter, a Forma (F). Entretanto, se o ente participa em partes – ou tem parte da Forma – o que tem não é a Forma, ou seja: ter a Forma (F) não é o que confere o predicado (f). E isto é o mesmo que dizer que não é por participar na Forma (F) que o ente é (f).

Assim sendo, os elementos do problema acima apresentados se dão através de três exemplos no *Parmênides*: a grandeza, a igualdade e o pequeno. O que faz a grandeza do participante é parte – e menor – que a Grandeza. Aquilo que faz igual o participante outra coisa que não a Igualdade, e aquilo que faz o participante pequeno é menor do que a Pequenez, que, supõe Parmênides, deve ser aquilo que em sumo é pequeno.

Mas, o que é isto que Parmênides supõe?

Este algo suposto por Parmênides é que ao participar o participante tem algo adicionado a si – e, claro, não é absurdo pensar assim, pois, é justamente isso que significa participar. O problema é a concepção de Forma que Parmênides está a examinar. É bem provável, portanto, que esta concepção está presente unicamente com o objetivo de pôr problemas a Sócrates, e, talvez, ridicularizar aqueles que acreditam que as Formas são tal qual Parmênides está a lidar. A maneira pela qual Parmênides está a tratar das Formas é como se fossem entes materiais e da mesma casta ontológica dos participantes, pois, quando ele entende que um participante toma para si parte da Pequenez, esta ficaria menor pois lhe foi retirada parte de si. Esta maneira de entender as Formas faz, portanto, que seja necessário assumir que elas são autopredicáveis.

Por autopredicação, entende-se aqui, que a Forma é o predicado que predica aos participantes¹⁰⁶. De tal maneira, a Grandeza é grande, a Igualdade é igual e assim para todas as Formas. Isto, no entanto, é absurdo: ninguém poderia aceitar que a Brancura é branca. Por isto, se aceita aqui que a “[...] autopredicação não é propriedade das formas platônicas, mas das formas entendidas através do quadro teórico parmenídico [...] (SCOLNICOV, 2003. p60)¹⁰⁷”.

Assim, nos termos de Parmênides, a participação é impossível.

Entretanto, não é necessário aceitar o quadro teórico de Parmênides. É, de fato, recomendável não aceitar. Não obstante, existem certas tentativas de lidar com o problema em outras vias. Este é o caso de Gail Fine, que escreve:

106 Cf. IDEM, p60.

107 TRADUÇÃO NOSSA. O texto original: [...] Selfpredication is a property not of Platonic forms, but of forms as understood within the Parmenidean framework [...].

“A melhor consideração, eu acho, é que as formas, então, seriam algo como generos não-materiais com diferentes pedaços (caracteres imanentes) em cada um dos seus possuidores. Cada pedaço (caráter imanente) é dependente de seu dono, e numericamente distinto de todos os outros pedaços. Mas ao contrário de generos materiais, nenhuma forma se esgota nesses pedaços. Em vez disso, cada um consiste em um montante não esgotável infinito de coisas imateriais.” (FINE, Gail. *Immanence*. IN: *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. New York: Oxford University Press, 2003. p306-307. (Tradução Nossa)¹⁰⁸)

Aqui perguntamos novamente, tal qual fizemos em páginas anteriores: é admissível a posição de Gail Fine?

Existe um grande problema em aceitar que as Formas possam se dividir, tal qual Sócrates aceita na segunda aporia da participação, e, tal qual Gail Fine aceita em sua tese sobre caracteres imanentes. Este problema, como se viu, já foi antes abordado sob outros termos no argumento de Zenão (127a-e).

Ora, se uma Forma se divide, mesmo que em seus caracteres imanentes, então, ela é múltipla em sua existência. Assim, existem várias Formas (F) de uma só Forma. A Forma (F), claramente, é semelhante a si mesma e a outras Formas (F', F'', etc...) e dessemelhante de outras Formas (F', F'', F''', etc...), pois, se fossem em tudo iguais, seriam uma e a mesma Forma F sem nenhuma divisão ou multiplicidade existencial. Isto, como já se viu nos termos de Zenão (127a-e), parece impossível. Ou seja, a unidade da Forma que asseguraria a multiplicidade existencial e predicativa dos participantes (πολλά) não está sendo assegurada, tanto na segunda aporia da participação, quanto numa primeira e rasa leitura da tese de Fine¹⁰⁹.

Entretanto, como não é necessário assumir o quadro teórico (*framework*) de Parmênides, não vemos problema algum em assumir que as Formas são, cada uma delas, *uma*, mas se dão através dos participantes, tal qual é apresentado por Sócrates na analogia do sol (131b), a qual Parmênides, sem motivo aparente, ignora. Pensamos, então, que esta concepção, poderia ser defensável, plausível e aceita.

108 The best account, I Think, is that forms would then be something like nonmaterial stuffs with different bits (immanent characters) in each of its possessors. Each bit (immanent character) is dependent on its owner, and numerically distinct from every other bit. But unlike material stuffs, no form is exhausted by such bits. Rather, each consists in an infinite non depletable amount of nonmaterial stuff. FINE, Gail. *Immanence*. IN: *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. New York: Oxford University Press, 2003. p306-307.

109 Não, cabe, no entanto, esgotar a tese de Fine e pô-la em debate exaustivo. Vale, no entanto, entender que certos aspectos primários desta tese podem oferecer problemas. Fine, no entanto, parece ter consciência disso em seu artigo: Cf. FINE, Gail. *Immanence*. IN: *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. New York: Oxford University Press, 2003.

3 – DAS FORMAS E PREDICAÇÃO

3.1 DAS RELAÇÕES ENTRE AS FORMAS

Muito até então foi dito sobre as Formas e a participação. Contudo, o que foi dito até agora é aporético, e não pode deixar de ser aporético já que o *Parmênides* foi lido e inserido na presente pesquisa. Porém, o simples enunciado "o que foi dito é aporético" já é, por si só, um problema. Predicar "aporético" ao "que foi dito" é um problema, pois, toda predicação só é possível mediante a participação, porém, diante das análises do *Parmênides*, não é possível afirmar a participação, tampouco é possível voltar atrás e negá-la. Toda a participação, como se viu no *Fédon* 100a-102e, é sempre uma relação com um ente senso-perceptível. De tal modo uma ação não poderia receber um predicado, por isto não é possível predicar algo acerca do "que foi dito". Talvez esta concepção seja àquilo que é capaz de que o personagem Parmênides, no *Parmênides* 131c, possa interpretar as Formas e suas relações como corpóreas. Talvez a *República*, em 476a, possa mostrar uma proposta diferente, de que as participações podem se dar também entre Formas e ações. Porém, de nada isto vale se não é possível afirmar a participação.

Assim, as Formas e a participação em todo o contexto da pesquisa sobre a predicação em Platão podem ser inseridas em uma síntese de quatro temas para a discussão: 1 – o problema da separação; 2 – a corporeidade como pressuposto subjacente às conjecturas acerca das Formas; 3 – a unidade da Forma, que, contraposta a *πολλά*, serviria para resolver o problema da multiplicidade de predicados dos entes e, assim sendo, não pode ser predicável; 4 – a predicação entre Formas. Estes quatro pontos, não obstante, podem ser divididos em quatro grupos: i) questões que podem ser lidas como problemas resolvidos já no *Parmênides* e, portanto, não oferecem quaisquer problemas à participação; ii) concepções que não fazem sentido já no *Parmênides* e continuarão a não fazer sentido no *Sofista*; iii) questões que não são de modo algum solucionadas no *Parmênides*; iv) posições que, em princípio, não são apresentadas como impossíveis no *Parmênides* mas que serão amplamente defendidas no *Sofista*. Se identificam os pontos: 1-i; 2-ii; 3-iii; 4-iv.

É possível reconhecer a ordenação acima proposta por algumas razões.

Sobre "1-i": Identificamos que não é necessário reconhecer que há uma separação entre Formas e Entes, pois esta só poderia ser aceita mediante a admissão de argumentos análogos à separação da alma e do corpo no *Fédon*, a saber: se a alma é separada do corpo, a Forma é separada do participante. Ademais, não foram identificadas outras passagens no

Fédon, *Parmênides* e *República* que, através da palavra separação (χωρίς, χόρισμος), apresentassem separação entre Formas e participantes.

Sobre “2-ii”: No *Parmênides* o personagem homônimo toma para si uma determinada concepção para tratar das Formas e da participação, esta concepção é, claramente, uma concepção corpórea (130e-131c). Esta concepção trará, de tal maneira, problemas os modos pelas quais é possível entender a participação. Reconhece-se desta maneira que o *Parmênides*, na voz de Parmênides, apresenta uma crítica à concepção corpórea e que com esta não é possível entender as Formas e a participação. Entretanto, poderá ser visto que os diálogos para ser lidos após ao *Parmênides* ainda adicionam importantes noções a este tema (*Sofista* 248c).

Sobre “3-iii”: A Forma, concebida mediante a concepção de *Parmênides*, não pode ser nem *uma*, uma vez que não poderia estar nos entes, e nem *muitas* (πολλά) uma vez que não seria possível se defender do impossível apresentado por Zenão. Ou, por outro ponto de interpretação de πολλά, que as Formas não são múltiplas em predicados. Ainda, portanto, permanece a pergunta: a Forma é, ou não, muitas (πολλά)? Se forem múltiplas em predicado em nada se soluciona a unidade que deveria advir da Forma para garantir a unidade à multiplicidade dos entes. Contudo, se não forem múltiplas, não seria possível expressar qualquer relação abstrata, e.g.: o Homem é mortal.

Sobre “4-iv”: é notório que em alguns momentos do *Parmênides* o personagem Sócrates aporta uma série de anúncios sobre o que o Hóspede fará no *Sofista*, a saber: apresentar a comunhão de Formas entre si (129a-e). O que acontece, como veremos a diante, é que a compreensão da participação é renovada mediante a tese de que Formas também podem participar entre si (*Sofista* 253d-e). É precisamente isso que não é apresentado como impossível no *Parmênides*, mas que é caríssimo no *Sofista* (253d-e). Tão caro que merece um claro e demorado anúncio, já no *Parmênides*, ou seja: as noções de participação presentes no *Sofista* (253d-e) já são preludiadas no *Parmênides* (129a-e). Se for constada esta tese de que o *Parmênides* apresenta certas noções que serão clarificadas no *Sofista* é necessário, portanto, admitir também que o próprio Platão tinha ciência das noções de participação do *Sofista* no momento escritural do *Parmênides*.

O que se anuncia no *Sofista*?

De certo que, nesta obra, certas discussões presentes no *Parmênides* são retomadas, sobretudo acerca da participação. A primeira contenda que se apresenta para a pesquisa é a amplamente conhecida batalha entre gigantes, que possuem concepções corpóreas acerca da constituição do real, e os deuses, estes últimos favoráveis às Formas

incorpóreas (246a-250a). Não é necessário destacar que os defensores de que tudo é corpóreo terão de admitir certas coisas que são invisíveis, sobretudo virtudes (247a-b)¹¹⁰. Contudo, é interessante perceber o que a passagem traz de novo para a ontologia platônica.

É neste ponto (248c-249d) que temos a nossa primeira sugestão de uma inovação significativa na ontologia tardia de Platão, permitindo um nível misto de realidade entre o Ser imutável das Formas e o fluxo do fazer-se sensível. O que é sugerido por esta fórmula é a capacidade de agir ou padecer, na verdade, uma concepção mais ampla do Ser que cobrirá o reino da mudança. Esta noção mais generosa de Ser (247d-e) é, provavelmente, destinada a preparar o caminho para um tipo misto, destinado a aparecer no Filebo como uma mistura de Ser e Tornar-se, para ser distinguido lá do Ser eterno das Formas. (KAHN, 2013. p105. *Parentesis Nossos*)¹¹¹.

Neste destacado ponto a discussão não é de difícil compreensão, uma vez que se tenha atenção. O debate se instaura mediante o reiterar de uma nova concepção de Ser apresentada, esta nova concepção é o modelo pelo qual a discussão acerca do Ser seguirá na continuidade do diálogo, uma vez que as doutrinas monistas e pluralistas já foram abandonadas (242c-246a). A nova definição de Ser considerada no debate (247d-e) é a capacidade (*δύναμιν*) de agir (*ποιεῖν*) ou de padecer (*παθεῖν*), e esta definição é aceita sem demonstração, porém não tem pretensão alguma de ser a máxima, última, esgotante e exaustiva definição de Ser.

Isto lá está escrito no diálogo, é pura e simplesmente aceitável. Porém, esta nova definição de Ser acrescenta complexidade à discussão em um breve debate epistemológico nos passos 248c-249b. Vale a pena atentar às palavras do Hóspede a fim de trazer à memória a discussão:

Pelo menos isto se segue, que, se o conhecer é produzir algo, o ser conhecido é necessariamente ser afectado. E a entidade, segundo esta tese, sendo conhecida pela inteligência, enquanto é conhecida é movida por esta, decido a ser afecção, pelo que dizemos que não pode achar-se em repouso

110 Viu-se em outro momento cena semelhante à esta, na qual um personagem se põe a defender uma concepção corpórea para dar força ao debate (*Parmênides* 130e-131c), também já foi visto antes a noção de “visíveis” e sua distinção de “invisíveis” (*Fédon* 78d-79a; Cf. Secção 1.1 do presente trabalho) e, também, já foi visto a relação entre virtudes e participação (*República* 476a; Cf. Secção 1.4 do presente trabalho).

111 It is at this point that we get our first hint of a significant innovation in Plato’s late ontology, allowing for a mixed level of reality in between the changeless Being of the Forms and the flux of sensible Becoming.⁶ What is suggested by this formula for the capacity to act or be acted on is in fact a wider conception of Being that will cover the realm of change. This more generous notion of Being is probably designed to prepare the way for a mixed type, destined to appear in the *Philebus* as a blend of Being and Becoming, to be distinguished there from the eternal Being of the Forms.

μανθάνω: τόδε γε, ὡς τὸ γινώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γινωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ συμβαίνει πάσχειν. τὴν οὐσίαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γινωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γινώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, ὃ δὴ φαμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἡρεμοῦν.

(PLATÃO, *Sofista*. 248d-e)¹¹².

A tradição anterior a Platão, sobretudo a tradição eleata, reconhece que conhecimento só diz respeito àquilo que é, e portanto é imóvel, pois, uma vez que a verdade mudasse já não seria idêntica ao que antes era, portanto não seria verdade (DK28B2). Isto é, portanto, incompatível com a noção de ser anteriormente apresentada, pois...

(...) por Zeus! Seremos facilmente persuadidos de que, de verdade, movimento, vida, alma e inteligência não estão presentes no que é de todo o modo, que não vive, nem pensa, mas fica venerável e sagrado, sem ter senso, fixo e imóvel?

τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψῶντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι; ὕλην καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς

(PLATÃO, *Sofista*. 248e-249a).

É claro que esta tese (de que a verdade, o movimento, a vida, a alma e a inteligência não estão presentes no Ser e que este não vive, nem pensa, nem é senso-perceptível e nem móvel ou fixo, ou seja, com nada participa) é terrível. Entretanto, esta tese é consequência da nova concepção de Ser apresentada pelos personagens do diálogo (248d-e). Parece razoável entender que se esta noção de Ser implica na proposição inaceitável de que verdade, movimento, vida, alma e inteligência não estão no Ser, então quer dizer que não é possível aceitar esta noção de Ser. Entretanto, Kahn insiste em afirmar que esta noção de ser é um emblema, e talvez o primeiro emblema, do pensamento ontológico tardio de Platão (cf. KAHN, 2013. p105). Que há, então, de razoável naquilo exposto por Kahn? Ou, mesmo, o

112 Vale lembrar que todas as traduções do *Sofista* presentes neste trabalho são as realizadas na seguinte tradução: PLATÃO, *Sofista*. Tradução de Henrique Muracho, Juvino Maia Jr., José Gabriel Trindade Santos. Prefácio, introdução e apêndice de José Gabriel Trindade Santos. Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2011. Por vezes a introdução do *Sofista* presente na tradução utilizada aqui será citada. Quando for o caso, apresentaremos apenas: "SANTOS, José Gabriel Trindade. Introdução ao *Sofista*." acompanhado da referida página. Entenda-se, portanto, que quando houver apenas esta contraída referência deve-se compreender: "SANTOS, José Gabriel Trindade. Introdução ao *Sofista*. Em: PLATÃO, *Sofista*. Tradução de Henrique Muracho, Juvino Maia Jr., José Gabriel Trindade Santos. Prefácio, introdução e apêndice de José Gabriel Trindade Santos. Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2011."

que asseguraria a possibilidade de levar em consideração esta noção de Ser apresentada por Platão?

Pois bem, ao filósofo que dá grande valor a essas coisas, por causa dela, parece ser de toda necessidade não conceder aos que afirmam que o tudo é estático quer seja um, quer muitas formas, e, por sua vez, recusar-se a dar ouvidos aos que movem o ser de todos os lados. Conforme a expressão das crianças, “quantas coisas imóveis e movidas”, afirmamos que o ser e o tudo são uma coisa (repouso) e outra (movimento).

τῷ δὴ φιλοσόφῳ καὶ ταῦτα μάλιστα τιμῶντι πᾶσα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα μήτε τῶν ἐν ἧ καὶ τὰ πολλὰ εἶδη λεγόντων τὸ πᾶν ἐστηκὸς ἀποδέχεσθαι, τῶν τε αὖ πανταχῆ τὸ ὄν κινούντων μηδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχὴν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμρότερα λέγειν.

(PLATÃO, *Sofista*. 249c-d. PARENTESIS NOSSOS).

É, com esta nova noção de ser que Platão insere pouco a pouco novas (e talvez já anunciadas) perspectivas sobre a ontologia. O que Platão nos apresenta é que o Movimento e o Repouso só podem ser entendidos como coisas distintas do Ser e todas são. Entretanto, os personagens do diálogo reconhecem que afirmar este tipo de coisa seria cair novamente na aporia da pluralidade do Ser (250a-e) anteriormente por eles destacada (242c244a).

Ardilosamente Platão põe seus personagens a deixar a questão em suspenso e salta para outro problema, problema o qual é o problema central do presente emprego: como é possível designar uma coisa por uma pluralidade de nomes (251a)?

Por que Platão dá esse salto? Como Platão responde a pergunta na qual chegou após o salto?

Como é possível designar uma coisa por uma pluralidade de nomes?

É precisamente com esta longa discussão que as perguntas se dão:

Hóspede de Eleia – Digamos então como, de cada vez, chamamos a mesma coisa com muitos nomes.

Teeteto – Como o que? Dá um exemplo.

Hóspede de Eleia – Falamos de homem, aplicando-lhe variadas denominações, atribuindo-lhe cores e figuras, grandezas, vícios e virtudes; e, em todos estes e milhares de outros casos, não só dizemos o próprio homem, mas também que é bom e outras coisas sem fim. E também outras coisas ainda, cada uma das quais, de acordo com o mesmo discurso, supomos serem uma e dizemos muitas e com muitos nomes.

Teeteto – É verdade o que dizes.

Hóspede de Eleia – De onde, creio, preparámos um banquete para os jovens e, de entre os velhos, os tardios a aprender; a qualquer um está ao alcance de mãos retrucar que é impossível o múltiplo ser um e o um múltiplo, por isso alegram-se não deixando chamar ao homem bom, mas ao bom bom e ao homem homem. Acontece às vezes, Teeteto, encontrar um quem leve a sério esse tipo de coisas. Umás vezes são homem mais velhos que, por serem mal dotados no que tange à inteligência, se espantam com dificuldades dessas, e ainda acreditam ser sumamente sábios por terem descoberto isso.

Teeteto – Por certo.

Hóspede de Eleia – Por essa razão, para nosso discurso seja para todos que alguma vez discutiram qualquer coisa a respeito da entidade, falemos também para esses e para os outros, com quantos dialogámos antes. Quanto às questões de agora, digamo-las como em perguntas.

Teeteto – Que espécie de questões?

Hóspede de Eleia – Qual destas, então? Não atribuímos a entidade ao movimento e ao repouso, um ao outro, nem nada a coisa nenhuma, mas, como entes sem mistura, estabelecemos ser impossível as coisas tomarem parte uma das outras, assim acontecendo nos nossos discursos? Ou juntamo-las todas num mesmo, como capazes de terem comunhão umas com as outras? Ou estas sim, aquelas não? Dessas alternativas, Teeteto, qual diremos que escolhem?

Teeteto – Quanto a mim, nada tenho a responder em nome deles.

Hóspede de Eleia – Porquê então, respondendo uma a uma, não examinamos o que acontece a cada uma delas?

Teeteto – Dizes bem.

Ξένος

λέγωμεν δὴ καθ' ὄντινά ποτε τρόπον πολλοῖς ὀνόμασι ταῦτόν τοῦτο ἐκάστοτε προσαγορεύομεν.

Θεαίτητος

οἶον δὴ τί; παράδειγμα εἰπέ.

Ξένος

λέγομεν ἄνθρωπον δήπου πόλλ' ἄττα ἐπονομάζοντες, τά τε χρώματα ἐπιφέροντες αὐτῷ καὶ τὰ σχήματα καὶ μεγέθη καὶ κακίας καὶ ἀρετάς, ἐν οἷς πᾶσι καὶ ἑτέροις μυρίοις οὐ μόνον (251β) ἄνθρωπον αὐτὸν εἶναι φαμεν, ἀλλὰ καὶ ἀγαθὸν καὶ ἕτερα ἄπειρα, καὶ τᾶλλα δὴ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτως ἐν ἕκαστον ὑποθέμενοι πάλιν αὐτὸ πολλὰ καὶ πολλοῖς ὀνόμασι λέγομεν.

Θεαίτητος

ἀληθῆ λέγεις.

Ξένος

ὄθεν γε οἶμαι τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀνιμαθέσι θοίνην παρεσκευάκαμεν: εὐθὺς γὰρ ἀντιλαβέσθαι παντὶ πρόχειρον ὡς ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἐν καὶ τὸ ἐν πολλὰ εἶναι, καὶ δήπου χαίρουσιν οὐκ ἔδωντες ἀγαθὸν λέγειν (251ξ) ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον. ἐντυγχάνεις γάρ, ὦ Θεαίτητε, ὡς ἐγῶμαι, πολλάκις τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακόσιν, ἐνίοτε πρεσβυτέροις ἀνθρώποις, καὶ ὑπὸ πενίας τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεως τὰ τοιαῦτα τεθαυμακόσι, καὶ δὴ τι καὶ πάσσοφον οἰομένοις τοῦτο αὐτὸ ἀνηρηκέναι.

Θεαίτητος

πάνυ μὲν οὖν.

Ξένος

ἵνα τοῖνυν πρὸς ἅπαντας ἡμῖν ὁ λόγος ἦ τοῦς (251δ) πώποτε περὶ οὐσίας καὶ ὀτιοῦν διαλεχθέντας, ἔστω καὶ πρὸς τούτους καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους, ὅσοις ἔμπροσθεν διεiléγμεθα, τὰ νῦν ὡς ἐν ἐρωτήσῃ λεχθησόμενα.

Θεαίτητος

τὰ ποῖα δῆ;

Ξένος

πότερον μήτε τὴν οὐσίαν κινήσει καὶ στάσει προσάπτωμεν μήτε ἄλλο ἄλλω μηδὲν μηδενί, ἀλλ' ὡς ἄμεικτα ὄντα καὶ ἀδύνατον μεταλαμβάνειν ἀλλήλων οὕτως αὐτὰ ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν λόγοις τιθῶμεν; ἢ πάντα εἰς ταῦτόν συναγάγωμεν ὡς δυνατὰ ἐπικοινωνεῖν ἀλλήλοις; ἢ τὰ μὲν, τὰ δὲ μή; τούτων, (251ε) ὦ Θεαίτητε, τί ποτ' ἂν αὐτοὺς προαιρεῖσθαι φήσομεν;

Θεαίτητος

ἐγὼ μὲν ὑπὲρ αὐτῶν οὐδὲν ἔχω πρὸς ταῦτα ἀποκρίνασθαι.

Ξένος

τί οὖν οὐ καθ' ἐν ἀποκρινόμενος ἐφ' ἐκάστου τὰ συμβαίοντα ἐσκέψω;

Θεαίτητος

καλῶς λέγεις.

(PLATÃO, *Sofista*. 251a-251e).

Entretanto, que isso tudo quer dizer?

A primeira expressão da última passagem dada delimita a discussão acerca do problema da predicação: dizer como chamamos (προσαγορευόμεν) uma coisa por vários nomes. O termo προσαγορεύω é usado quase tecnicamente por Platão¹¹³ para expressar o endereçar, o descrever, ou seja: a comunicação de algo com algo, a ligação de um sujeito a um predicado. Este termo (προσαγορευόμεν), então, destaca a volta para a discussão da predicação: uma relação de algo com algo. Concordamos com Kahn¹¹⁴ quando ele afirma que Platão agora, propositalmente, combina e confunde o problema das relações entre ente e predicado com o problema das relações entre predicados e sujeitos e/ou predicados e Formas. Com isto fica claro que a participação não é mais entendida apenas como uma relação de um ente senso perceptível e um predicado conferido pela Forma (como no *Fédon* 100c-102e), mas também pode ser o caso de que a participação seja uma relação entre Formas e Formas.

Claro, o primeiro exemplo, do homem, parece ser do tipo primeiramente descrito, no qual um ente senso perceptível recebe um predicado pela participação – isto supondo que homem se trata de um ser corpóreo, e não de uma entidade complexa que possui alma incorpórea e seja de compreendido não como um ser não possa ser captado pela

113 Cf. KAHN, 2013. p109.

114 IDEM, ibidem.

senso percepção. Porém, em seguida, a partir de 251e, com as relações entre Ser, Movimento e Repouso, Platão adicionará a segunda parte do problema à discussão: as relações de participação entre Formas e Formas. Parece útil pensar a possibilidade de que Platão tenha, deliberadamente, inserido esta confusão por pensar que, uma vez que se pudesse estabelecer a predicação, esta poderia ser não tão só de ente e predicado, mas também de predicados a predicados ou Formas com predicados¹¹⁵.

É interessante, ainda, atentar à tese de Kahn que Platão, neste momento, não só anuncia sua ontologia, como também anuncia o conceito de predicação (κατηγορειν) em Aristóteles.

Não cabe aqui discutir pormenorizadamente o conceito de predicação em Aristóteles. Contudo, aceitamos sabiamente a concepção introdutória apresentada aqui:

Como introdução à teoria da predicação em Aristóteles, o primeiro passo consiste em caracterizar o que ele entende por *predicação*, qual terminologia associa a esse conceito e quais os textos em que o desenvolve.

Por *predicação*, entende-se o enunciado que (i) possui a forma “S” é “P” ou alguma forma equivalente e redutível àquela, (ii) pretende reportar-se a fatos dados no mundo e, assim, apresenta-se como pretensão de contatação ou registro desses fatos – o que, como veremos, consiste em dizer que ela é pretensão de verdade (ANGIONI, Lucas. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2006. p.17).

É possível que exista uma relação entre o conceito de predicação em Aristóteles, apresentado acima, com a predicação em Platão. Isto, sobretudo, com Platão utilizando o termo ὑποθέμενοι, como outra maneira de usar ὑποκείμενον¹¹⁶. Este último, por sua vez, é um termo caríssimo para Aristóteles e deve ser tratado com o devido cuidado para não errar em sua compreensão¹¹⁷. Não cabe aqui, sobretudo, discutir se, de fato, isto é um anúncio da filosofia de Aristóteles. Cabe, por outro lado, discutir o que é isto que Platão faz que é tido, por Kahn, como um prelúdio da teoria da predicação em Aristóteles.

Platão, de início, apresenta que toda predicação de algo é sempre a recepção de predicados, descrições, às quais subjaz o sujeito de predicação.

E que haveria nisto de problema?

O problema surge em virtude daqueles aprenderam a retrucar que é impossível o múltiplo ser um e o um ser múltiplo (ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι). De

115 Cf. PLATÃO, *Parmênides*. 129a-e.

116 Cf. KAHN, 2013. p109.

117 Cf. ANGIONI, Lucas. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2006. pp. 201-202.

quem Platão fala? Provavelmente de Antístenes¹¹⁸, talvez seus adeptos. Diante deste tipo de concepção não seria possível a predicação, pois toda predicação é sempre uma unidade que é algo além da própria unidade, e possui, ou é, alguma característica diferente do sujeito: múltipla em predicados. Assim, só seria possível dizer acerca de quaisquer coisas somente a própria coisa e nada além dela: do homem só diz homem, do justo, justo, etc¹¹⁹.

Diante disto são propostas três opções, embora a última seja proposta de maneira mais sutil que as anteriores. A primeira é de que não é possível atribuir entidade ao movimento ou ao repouso – ou seja, não é possível associar o Ser ao Repouso ou ao Movimento, impossibilitando assim qualquer predicação a estes –, uma vez que nada se relaciona com nada, sendo impossível que as coisas tomem parte (μεταλαμβάνειν) umas nas outras. A segunda opção é que tudo pode ser unido e ter comunhão (συναγάωμεν). A terceira é um meio termo: algumas têm comunhão, mistura, e outras não.

Visto isso, o objetivo é descobrir qual das hipóteses é o caso.

O argumento necessário para refutar as incoerentes abordagens acima se dá em dois movimentos, o primeiro realizado pelo Estrangeiro, o segundo pelo Teeteto.

O argumento do Hóspede é de que, se não for possível que nada comungue ou participe em outra coisa o Repouso e o Movimento não poderiam ter qualquer tipo de associação ao Ser. Isto, no entanto, significa dizer que o Repouso e o Movimento não possuem entidade.

Entretanto, o que quer dizer “não possuir entidade”? Significa dizer que não é existente? Significa dizer que não é possível que seja objeto de predicação? Ou o que?

118 IDEM, ibidem. Conferir também a afirmação de Trindade Santos: “a atribuição da responsabilidade pela tese a Antístenes é feita com base na tese do “enunciado próprio” (*okeios logos*), segundo a qual para cada coisa há apenas um enunciado, nada mais se podendo dizer sobre ela (ARISTÓTELES, *Metafísica*. Δ29,1014b26-34: fragmento 47a, Caizzi)”. SANTOS, José Gabriel Trindade. Introdução ao Sofista. Em: PLATÃO, *Sofista*. Tradução de Henrique Muracho, Juvino Maia Jr., José Gabriel Trindade Santos. Prefácio, introdução e apêndice de José Gabriel Trindade Santos. Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2011. p85;

119 Já foi apresentado neste trabalho outro personagem que negava a possibilidade de o *um* ser *múltiplo* e do *múltiplo* ser *um*. Este personagem afirmava que se múltiplos fossem os seres, seriam admitidos impossíveis (ἀδύνατον). Zenão, em 127a-e, faz justamente o papel aqui presente de simbolizar àqueles que negam a possibilidade de predicação. É exatamente neste ponto de aporia (251a-c) que o *Parmênides* termina sua análise das Formas: não podendo negar que a todo momento que nós, os homens, descrevemos (προσαγορεύομεν) as coisas, porém, não podendo admitir que o múltiplo poderá ser *um*, de alguma maneira. Sócrates, ao tentar fazer isto, falha: pois não foi preparado por Parmênides ainda como foi Aristóteles na segunda parte do *Parmênides* (137a-166c). Felizmente Teeteto já foi preparado pelo Hóspede de Eleia (218d-221c) e está apto a responder as perguntas. Em nível argumentativo é neste ponto que o *Sofista* alcança o nível de complexidade do *Parmênides* no que diz respeito às Formas e à participação. Este é o ponto de encontro entre o *Sofista* e o *Parmênides*, e é, a partir daqui, que a questão poderá tomar alguma resposta (mesmo que não satisfatória para ao pesquisador de Platão). Sobretudo, não seria útil simplesmente saltar do final do *Parmênides* até 251b do *Sofista*. Perder-se-ia toda a preparação necessária, e todos os novos elementos que Platão, aos poucos, foi anunciando e implantando na discussão. Contudo: eis o *clímax* do problema, no qual não se pode voltar atrás e esquecer a capacidade de dizer coisas acerca de coisas, capacidade que deve ser admitida; mas que também não dá quaisquer meios para avançar, uma vez que não é possível dizer que o *um* é múltiplo em predicados.

Platão ao afirmar que não haveria possibilidade de comunhão entre Movimento ou Repouso e o Ser caso nada se comunicasse lança mão de um argumento muitíssimo simples. Ora, se universalmente nenhuma associação é possível, uma espécie de associação (e.g.: Movimento e Ser; Repouso e Ser) não é possível. E assim, se o Ser é justamente aquilo que confere entidade mas o Movimento não se comunica com o Ser, tão logo o Movimento não pode ter entidade, tal qual o Repouso não pode. O que é dúbio, outrossim, é o sentido de “possuir entidade (μεθέξεται οὐσίας)”. Assim sendo, se fazem três possibilidades interpretativas acerca desta enunciação: (a) a concepção ontológica; (b) a concepção predicativa; (c) a concepção linguística¹²⁰.

(a) A concepção ontológica para entender a refutação presente em 251e-252d defenderia que afirmar que algo não possui entidade – ou seja, não comunga com o Ser – é o mesmo que afirmar que algo não existe, portanto não pode ser sujeito. Ou seja: Platão diria que àqueles que defendem que não há mistura teriam de afirmar também que o Movimento e o Repouso não existem. Não existindo, nada poderia ser verdadeiro ou falso acerca deles. Adiciona-se: se não há comunhão, não podendo o Movimento ou o Repouso ser sujeito, não seria possível também que o Movimento e o Repouso possuíssem predicados, ou bem porque não existem ou bem porque não existe mistura alguma.

(b) A nossa concepção da enunciação (252a) acima, sob o aspecto da predicatividade, apresenta que se não há nenhum tipo de predicação, tão logo não é possível que Movimento seja predicado de coisa alguma, como também o Repouso. Assim sendo, qualquer um que afirmasse que a realidade – ou algo que nela está – está em Repouso ou em Movimento (252a) estaria em contradição.

(c) A possibilidade linguística de compreender a questão expressaria que um retardatário, o qual defende fervorosamente de que não há nenhuma conexão, teria de utilizar uma série de termos – ser, separado, outros, por si – para expressar o que pensa e a presença destes termos evidencia sempre a existência de mais de um sujeito. Assim sendo, seria impossível afirmar que não há mistura ou conexão sem fazer qualquer tipo de mistura ou conexão.

Uma vez traçados os caminhos para a compreensão deste momento da argumentação, é valioso apresentar a seguinte pergunta: qual das três hipóteses é cabível para entender o problema? Todas as três, uma vez que elas não se excluem e são, de todo, coerentes com a passagem (251e-252d). Visto isto, compreende-se aqui que todas as três

120 Aqui se faz presente a análise de Kahn sobre a refutação dos aprendizes tardios. Em alguns momentos ele se dedica a análises profundas do verbo Ser, contudo isso não é o escopo da discussão aqui. Àquele que for demasiado interessado cabe consultar. Cf. KAHN, 2013. pp110-111.

maneiras de compreender a expressão “não possuem entidade (οὐδαμῆ μεθέξεται οὐσίας)” complementam o entendimento do texto platônico. Com isto, não há razões para negar que é bem possível – e só há elementos para dizer que é possível – que o próprio Platão tenha tido consciência da polissemia presente na expressão e, ainda assim, decidiu grafar da mesma maneira com a intenção de expressar melhor as concepções empregadas pelos personagens. De tal modo, podemos entender que nesta passagem (252a) a expressão “não possuem entidade (οὐδαμῆ μεθέξεται οὐσίας)” pode ser entendida concomitantemente por três modos distintos: (a) ontológico, (b) predicativo e (c) linguístico.

Assim sendo, é irrefutável que há conexão, mistura, combinação. Àquele que tentar refutar refutaria não outro que si mesmo. Contudo, isto apresentaria que é possível, então, toda e qualquer mistura?

Fácil resposta.

Se toda combinação fosse possível ter-se-ia que admitir que todo tipo de associação seria possível, inclusive associações impossíveis. Ocorreriam casos como: “(...) o próprio movimento ficaria parado (PLATÃO, *Sofista*. 252d)”, ou que o Semelhante seria Dessemelhante¹²¹.

Um ardiloso argumentador poderia responder que Teeteto está errado, uma vez que o Movimento, enquanto estrutura ontológica abstrata, enquanto natureza formal, enquanto Forma, deveria estar em repouso, pois se o Movimento tivesse a natureza mutável deixaria de ser àquilo que é, e não seria mais Movimento. Em todo caso, o Repouso teria que reter movimento, participar do Movimento, para que pudesse levar o predicado repouso a tudo aquilo que repousa. Entretanto, este tipo de réplica ignora uma importante pergunta acerca do que está em questão na exposição de Teeteto (252d).

Qual é o tópico da resposta? Acerca do que Teeteto está falando? Em que sentido Movimento e Repouso estão sendo tomados. Recomendamos a utilidade de pensar que, nesta passagem (252d), movimento e repouso podem não ser compreendidos enquanto Formas, ou Sumo Gêneros, mas enquanto predicados; predicados conferidos pelas Formas, pelos Sumos Gêneros. Movimento e Repouso. Ou seja, não se fala acerca do Movimento e do Repouso em si, mas dos predicados que estas Formas conferem em enunciados predicativos (e.g.: o planeta é móvel, o Sol é imóvel).

De fato, a argumentação há algum tempo não trata somente acerca da predicação enquanto possibilidade de atribuir predicados a um ente que pode ser captado pelas senso-percepções, como no *Fédon* 79a, ou da possibilidade remota de entender o texto não como

121 Cf. PLATÃO, *Parmênides*. 127a-e.

uma referência de participação entre sensíveis e Formas, como na *República* 476a, mas já algum tempo a discussão inclui a relação participativa de um predicado em outra Forma, portanto assim outro predicado, ou seja: predicados que possuem predicados¹²². Não vendo motivos razoáveis para que a passagem na qual Teeteto aponta que não é possível que tudo se comunique (252d), que não possa ter os termos movimento e repouso lidos como predicados, e não como Formas ou Gêneros, faz-se aqui as palavras de Charles Kahn que apontam a posição tomada por este trabalho sobre este momento do diálogo:

Portanto, concluímos que algumas formas podem ser combinadas. Isso será verdade em todas as formas? Aqui Teeteto sabe a resposta. Movimento e Repouso não se encaixam porque, se o fizessem, "o movimento em si ficaria parado e o repouso estaria em movimento". Mas isso é impossível "pela maior das necessidades" (252d9), ou seja, pela lei de não-contradição, interpretada aqui como não contrariedade. Platão em outros lugares expressa este princípio em termos da impossibilidade de os opostos serem verdadeiros juntos. Assim, a impossibilidade aqui de uma conexão entre Movimento e Repouso representa o princípio de que, como atributos contrários, eles se excluem um do outro: eles não podem se aplicar ao mesmo assunto no mesmo sentido. A imediação da resposta de Teeteto deixa claro que os gêneros são entendidos aqui como conceitos ou atributos predicados, e não como objetos abstratos. Pois, se fossem concebidos como objetos isolados de conhecimento (como as mônadas do *Filebo*), não seria absurdo afirmar que a Forma do Movimento estava parada. A estabilidade era, de fato, necessária para os objetos de conhecimento em uma passagem anterior desse próprio diálogo (249b-d). Portanto, não é como conceitos isolados ou objetos de conhecimento que Movimento e Repouso se excluem uns aos outros, mas como posições em uma rede lógica, predicados potenciais para o mesmo assunto. (KAHN, 2013. pp111-112. Tradução Nossa)¹²³.

Visto isso é necessário afirmar que nem toda comunicação é possível, e também é necessário afirmar que alguma comunicação é possível. É negado que não há comunicação e

122 Cf. KAHN, 2013. p109. Conferir também a afirmação de Kahn que diz: "Enquanto a teoria clássica fala apenas da relação entre as formas e seus homônimos sensíveis, a nova dialética toma como objeto um sistema conceitual dentro do qual as formas são definidas por suas relações entre si", presente em: KAHN, 2013. p 112. Conferir também: PLATÃO, *Sofista*. 251e.

123 Therefore, we conclude, some forms can be combined. Will this be true of all forms? Here Theaetetus knows the answer. Motion and Rest will not fit together because, if they did, "motion itself would absolutely stand still and rest would be in motion." But that is impossible "by the greatest of necessities" (252d9), in other words, by the law of non-contradiction, construed here as non-contrariety. Plato elsewhere expresses this principle in terms of the impossibility of opposites to be true together. (See Rep. IV,436, where it is precisely motion and rest that are named as the opposites in question.) So the impossibility here of a connection between Motion and Rest represents the principle that as contrary attributes they exclude one another: they cannot apply to the same subject in the same respect. The immediacy of Theaetetus' response makes clear that the kinds are understood here as predicate concepts or attributes, not as abstract objects. For if they were conceived as isolated objects of knowledge (like the monads of the *Philebus*), it would not be absurd to claim that the Form of Motion was standing still. Stability was in fact required for the objects of knowledge in an earlier passage of this very dialogue (249b-d).¹¹ So it is not as isolated concepts or objects of knowledge that Motion and Rest exclude one another, but as positions in a logical network, potential predicates for the same subject.

que há qualquer comunicação. Ademais, Platão apresenta uma analogia para explicitar as possíveis relações com as Formas que são capazes de gerar predicação.

Que analogia é essa? O que ela traz de novo? O que há de útil ainda a ser dito?

A resposta para estas perguntas estão nas longas seguintes palavras:

Hóspede de Eleia – Quando então umas coisas aceitam agir assim e outras não, quase estariam sujeitas à mesma afecção que as letras; com efeito umas delas se ajustam de algum modo às outras, e outras não se adaptam.

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – As vogais, diferentemente das outras, ocupam um espaço tal qual um liame através de todas, de forma que sem alguma delas é impossível ajustar até uma com outra das outras todas.

Teeteto – É mesmo; impossível.

Hóspede de Eleia – Então, todos sabem quais com quais são capazes de comungar, ou é preciso arte àquele que vai fazer isso com competência?

Teeteto – Precisa de arte.

Hóspede de Eleia – De qual delas?

Teeteto – Da arte das letras.

Hóspede de Eleia – O que é isso? Com referência aos sons agudos e graves, será que não é assim? Aquele que, mesmo não tendo arte, conhecer os sons misturados entre si é das Musas, e que não é?

Teeteto – É assim mesmo.

Hóspede de Eleia – Também nas outras artes e naquilo que não tem arte, com certeza, encontraremos essas espécies de diferenças?

Teeteto – Como não?

Hóspede de Eleia – O que? Uma vez que já estamos de acordo que também os gêneros se misturam uns com os outros, segundo as mesmas regras de mistura, será que não é com certa ciência que é necessário que avance quem vai demonstrar o reto discurso acerca de quais gêneros se harmonizam, e quais e com quais não aceitam reciprocidade? E também, por sua vez, se há alguns gêneros que congregam todos, de modo a serem capazes de se conjugar; e novamente, nas separações, se, através de todos, são outras as causas de separação?

Teeteto – Com efeito, como não há precisão de ciência e talvez quase da maior ciência?!

Ξένος
καὶ μὴν ἔν γέ τι τούτων ἀναγκαῖον, ἢ πάντα ἢ μηδὲν ἢ τὰ μὲν ἐθέλειν, τὰ δὲ μὴ
συμμείγνυσθαι.

Θεαίτητος
πῶς γὰρ οὐ;

Ξένος

καὶ μὴν τὰ γε δύο ἀδύνατον ἠύρεθη.

Θεαίτητος
ναί.

Ξένος
πᾶς ἄρα ὁ βουλόμενος ὀρθῶς ἀποκρίνεσθαι τὸ λοιπὸν τῶν τριῶν θήσει.

Θεαίτητος
κομιδῇ μὲν οὖν.

Ξένος
ὅτε δὴ τὰ μὲν ἐθέλει τοῦτο δρᾶν, τὰ δ' οὐ, σχεδὸν (253α) οἷον τὰ γράμματα πεπονθότ' ἂν εἶη. καὶ γὰρ ἐκείνων τὰ μὲν ἀναρμοστεῖ που πρὸς ἄλληλα, τὰ δὲ συναρμόττει.

Θεαίτητος
πῶς δ' οὐ;

Ξένος
τὰ δέ γε φωνήεντα διαφερόντως τῶν ἄλλων οἷον δεσμός διὰ πάντων κεχώρηκεν, ὥστε ἄνευ τινὸς αὐτῶν ἀδύνατον ἀρμόττειν καὶ τῶν ἄλλων ἕτερον ἕτερον.

Θεαίτητος
καὶ μάλα γε.

Ξένος
πᾶς οὖν οἶδεν ὅποια ὁποίοις δυνατὰ κοινωνεῖν, ἢ τέχνης δεῖ τῶ μὲλλοντι δρᾶν ἰκανῶς αὐτό;

Θεαίτητος
τέχνης.

Ξένος
ποιίας;

Θεαίτητος
τῆς γραμματικῆς. (253β)

Ξένος
τί δέ; περὶ τοὺς τῶν ὀξέων καὶ βαρέων φθόγγους ἄρ' οὐχ οὕτως; ὁ μὲν τοὺς συγκεραυνυμένους τε καὶ μὴ τέχνην ἔχων γινώσκειν μουσικός, ὁ δὲ μὴ συνιεῖς ἄμουσος;

Θεαίτητος
οὕτως.

Ξένος
καὶ κατὰ τῶν ἄλλων δὴ τεχνῶν καὶ ἀτεχνῶν τοιαῦτα εὐρήσομεν ἕτερα.

Θεαίτητος
πῶς δ' οὐ;

Ξένος
τί δ'; ἐπειδὴ καὶ τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ ταῦτα μείξεως ἔχειν ὠμολογήκαμεν, ἄρ' οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορευέσθαι τὸν ὀρθῶς μέλλοντα δεῖξιν ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα (253ξ) οὐ δέχεται; καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντ' ἅττ' αὐτ' ἐστίν, ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι, καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαιρέσεσιν, εἰ δι' ὅλων ἕτερα τῆς διαιρέσεως αἴτια;

Θεαίτητος
 πῶς γὰρ οὐκ ἐπιστήμης δεῖ, καὶ σχεδόν γε ἴσως τῆς μεγίστης;

(PLATÃO, *Sofista*. 252e-253c).

É importante atentar aos elementos de difícil compreensão que Platão sutilmente insere na discussão, a fim de que não passem despercebidos. A inserção feita no diálogo neste momento é o início de uma seção construtiva e bem-ordenada que pretende por fim às difíceis aporias que surgiram até agora na pesquisa. Essa inserção é capaz de explicar a estrutura de conexão e divisão das Formas, de maneira que fundamenta o real e a predicação. A maneira que Platão utiliza para inserir este estudo acerca das Formas em suas relações de concordância, subordinação, ordem, interligação e afastamento é uma analogia. A analogia se dá no paralelo entre a estrutura de ordenação das Formas e a estrutura de ordenação das Letras. Assim, as relações que as Formas tecem entre si é similar ao o mesclar das letras para compor palavras: as Formas se entrelaçam para compor a descrição do Real tal qual as letras se entrelaçam para compor palavras. Do mesmo modo que para certas letras cabem união em uma determinada estrutura, relação, entrelaçamento, cabe para as Formas a conjunção ou separação mediante uma determinada rede de Formas. Contudo, existem certos tipos especiais de letras que são capazes de unir e dar coerência à outras letras quando unidas: este é o caso das vogais, sem as quais as consoantes não podem sequer ser lidas, e que conectam consoantes a consoantes para a formação de uma palavra completa. Neste sentido, há uma técnica (γραμματικῆς) que é capaz de reconhecer e definir a ortografia de uma palavra, apresentando as letras corretas em sua estrutura e ordem corretas. Deste modo é possível saber que em português, tanto no Brasil quanto em Portugal, a menos que a gramática seja alterada, é correto que se escreva “casa” e não “caza”, e que apenas “cz” não possuem sentido algum. Haveria um saber (ἐπιστήμης) deste tipo no que diz respeito à ordenação das Formas tal qual existe a gramática? Que saber seria este? Existiriam Formas tal qual as vogais que funcionam de ligação entre Formas?

As respostas:

Hóspede de Eleia – E então, que nome daremos a essa ciência, Teeteto? Ou, por Zeus, tropeçaremos sem perceber na ciência dos homens livres e, ao buscarmos o sofista, corremos o risco de já termos encontrado o filósofo?

Teeteto – Como dizes?

Hóspede de Eleia – O acto de fazer divisões segundo os géneros e de não considerar a mesma forma diferente, ou outra a mesma, acaso diremos que não é da ciência dialética?

Teeteto – Sim, diremos.

Hóspede de Eleia – Pois bem, o que é capaz de fazer isso percebe suficientemente uma forma através de muitas, estando uma disposta, separada de cada uma, estendida por tudo, e muitas formas diferentes, contidas entre si por uma só de fora, e uma estendendo-se através de muitos todos, ajustados em conjunto numa forma só; e muitas formas separadas em tudo. Isso é saber e ser capaz de discernir cada coisa que comunga e cada coisa que não comunga, segundo o género.

Ξένος

τίν' οὖν αὖ νῦν προσερούμεν, ὃ Θεαίτητε, ταύτην; ἢ πρὸς Διὸς ἐλάθομεν εἰς τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐμπεσόντες ἐπιστήμην, καὶ κινδυνεύομεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνηυρηκέναι τὸν φιλόσοφον;

Θεαίτητος

πῶς λέγεις; (253δ)

Ξένος

τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταῦτὸν εἶδος ἕτερον ἠγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταῦτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι;

Θεαίτητος

ναί, φήσομεν.

Ξένος

οὐκοῦν ὃ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ιδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἐτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένης, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένης: τοῦτο δ' (253ε) ἔστιν, ἧ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπη μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι.

(PLATÃO, *Sofista*. 253c-253e).

Sim, há um saber acerca da ordenação das Formas. Este novo saber encontrado por Platão é associado aos homens livres: aos filósofos. Este saber, semelhante à gramática para as letras, é a dialética, que se concebe em termos de divisão e reunião, ou conjugação, das Formas. Estas Formas que são capazes de conjugar e separar as Formas entre si são os Gêneros (γένη).

Simples? Não.

Até dado momento os últimos parágrafos do presente trabalho trataram estabelecer uma compreensão do diálogo, mesmo que superficial, para que esta possa ser discutida e problematizada. Qualquer leitor, desde que já concentrado e iniciado nos estudos da filosofia de Platão, poderia compreender o que já foi dito até então. Porém, existem perguntas que se põem àquele que pretende compreender a ontologia a partir da filosofia que surge na relação com os diálogos platônicos: como compreender a conjunção e separação entre as Formas? Quais os possíveis modos de estruturação das Formas?

Ora, observemos as palavras a seguir:

As metáforas escolhidas por Platão associam estreitamente as operações dialécticas – “dividir”, “conjugar” – às relações ontológicas: separar, unir. Mas a estratégia do dialéctico deixa muito clara a intenção de abandonar definitivamente a idéia de que o ser possa depender de operações mecânicas agentes no mundo físico. (SANTOS, José Gabriel Trindade. *Introdução ao Sofista*. p85.)

Isso elucida um inovadíssimo e notável aspecto da ontologia de Platão: a relação entre Formas independentemente de sensíveis. Ou seja, as Formas podem se relacionar sem a presença de entidades captáveis pelas senso-percepções (diferente do *Fédon* 78d-79e) e, mesmo que uma Forma seja capaz de dar predicados a entes sensíveis, as Formas não dependem destes, ou das relações mecânicas e físicas, para constituírem sua própria natureza – perguntar-se-á, em breve: como então as Formas podem ser compreendidas, constituídas e terem definidas naturezas? De fato, podemos considerar que esta é uma síntese não destrinchada de como funciona a participação e a predicação.

Poder-se-á considerar, também, que as palavras de Trindade anteriormente citadas estão consonantes com as inferências iniciais dadas por Kahn logo adiante:

A seção construtiva do diálogo se abre agora com um esboço da teoria revista das formas ou, essências como uma rede de conceitos, introduzida como objeto para a nova concepção de dialética. Trata-se de dialética concebida em termos de Divisão e Coleção, a concepção primeiramente presente no *Fédro* e ilustrada extensivamente em seções anteriores do *Sofista* (a ser discutida no próximo capítulo). Enquanto a teoria clássica fala apenas da relação entre as formas e seus homônimos sensíveis, a nova dialética toma como objeto um sistema conceitual dentro do qual as formas são definidas por suas relações entre si.

A nova consideração de Platão sobre a dialética começa com a prova, contra os retardatários, de que algumas formas se combinam e outras não. Mas o que significa uma conexão entre formas ou gêneros? A concepção de *genos* e *eidós* empregada aqui deve ser entendida em termos de sintaxe e ontologia, assim como no relato anterior da predicação. Uma vez que o acordo e o desacordo entre os gêneros se refletem na combinação positiva e negativa dos termos correspondentes, as palavras "conexão" ou "encaixar junto" se aplicarão tanto à conexão sentencial entre palavras como também à conexão objetiva correspondente entre Gêneros. Conexões sentenciais entre sinais linguísticos serão sistematicamente interpretadas em termos das conexões objetivas que as tornariam verdadeiras. Assim, o acordo e desacordo entre as formas será expresso na combinação positiva e negativa dos termos correspondentes. A refutação dos retardatários nos deixa com a conclusão de que algumas formas se combinam, outras não, e que será tarefa do dialéctico saber qual é qual (qual se combina e qual não). Em um símile platônico familiar as formas são comparadas às letras, algumas das quais se juntam, outras não. O novo pensamento aqui é que algumas formas serão como as vogais, que são necessárias para cada combinação de letras em sílabas, como uma ligação (*desmos*) que percorre todas as conexões alfabéticas. Da mesma forma, algumas formas de vogais funcionarão por toda a parte "para manter as coisas juntas, de modo que elas possam ser misturadas,

enquanto outras, nas divisões, são responsáveis pela divisão das formas em grupos inteiros" (253c). (KAHN, 2013. p112-113).¹²⁴

De fato, a participação entendida como uma relação independente de entes sensíveis – e múltiplos – é, quando estabelecida, uma novidade no pensamento ontológico platônico. Por outro lado não é inviável especular que em alguns momentos Platão está a destacar anúncios de que tal concepção poderia ser fundamentada, e é por isto que alguns momentos dos diálogos anteriores ao *Sofista* parecem estranhos e problemáticos dentro da estrutura argumentativa de cada um deles (*Fédon* 103d-104c; *República* 476a; *Parmênides* 129a-e), pois eles apresentam, se não certamente, pelo menos a possibilidade de serem lidos como passagens que apontam para relações participativas entre entidades não senso perceptíveis¹²⁵.

Acerca da dialética entre Gêneros e Formas, de fato, o texto platônico condiz com a interpretação dos pesquisadores aqui presentes. Pois bem, toda a refutação daqueles que pensam que ou toda comunicação, predicação, é possível ou que nenhuma é (251a-253c), é a aceitação de que algumas participações são possíveis e o critério para conjunção ou separação entre os termos que se apresentam é justamente a relação entre os termos que possuem

124 The constructive section of the dialogue opens now with a sketch of the revised theory of forms or essences as a network of concepts, introduced as object for the new conception of dialectic. This is dialectic conceived in terms of Division and Collection, the conception first presented in the Phaedrus and illustrated at length in earlier sections of the Sophist (to be discussed in the next chapter). Whereas the classical theory spoke only of the relation between forms and their sensible homonyms, the new dialectic takes as its object a conceptual system within which the forms are defined by their relations to one another.

Plato's new account of dialectic begins with the proof, against the Late-learners, that some forms combine and others do not. But what is meant by a connection between forms or kinds? The conception of *genos* and *eidos* employed here is to be understood in terms of both syntax and ontology, just as in the earlier account of predication. Since the agreement and disagreement between kinds is mirrored in the positive and negative combination of the corresponding terms, the words for "connection" or "fitting-together" will apply both to the sentential connection between words and also to the corresponding objective connection between kinds. Sentential connections between linguistic signs will be systematically interpreted in terms of the objective connections that would make them true. Thus, the agreement and disagreement between forms will be expressed in the positive and negative combination of the corresponding terms. The refutation of the Late-learners leaves us with the conclusion that some forms combine, some do not, and that it will be the task of the dialectician to know which is which. In a familiar Platonic simile the forms are compared to the letters, some of which together while others do not. The new thought here is that some forms will be like the vowels, which are required for every combination of letters into syllables, as a link (*desmos*) running through all alphabetical connections. In the same way, some vowel forms will function throughout "to hold things together, so that they can be mingled, while others, in divisions, are responsible for dividing forms into whole groups (*di' holōn*)" (253c).

125 De fato, dedicamos alguns tópicos de nosso trabalho para apresentar estas passagens e entender que há a possibilidade de que todas elas remetam a esta nova relação presente no *Sofista*. Mesmo que se discorde da presença deste fato em alguma destas passagens, como Nehamas faz acerca da *República* 476a (cf. NEHAMAS, 1982. p1), é necessário apresentar que estas existem. Ainda assim, não encontramos razões suficientes para homologar que não há um anúncio de uma nova concepção de participação – tal qual há no *Sofista* – em nenhuma destas passagens. E por anúncio, entendemos aqui que esta estrutura não está formulada ou fundamentada, entende-se apenas que elementos da dialética apresentada no *Sofista* estão presentes antes deste.

natureza própria. Ao Filósofo conhecer estas relações, uma vez que é dialético e uma vez que a dialética e o saber (ἐπιστήμη – 253d) acerca destas relações entre Formas.

Deste modo uma proposição do tipo: “Três é Ímpar” apresenta uma relação abstrata – uma vez que não se trata de entes senso perceptíveis – na qual Três é uma Forma e sujeito da predicação e recebe o Ímpar enquanto predicado pela ligação que se dá através dos Gêneros Número e Ser. Esta relação, apesar de não apresentar quaisquer sensíveis, é uma participação. Deste modo poder-se-ia, talvez, reformular a noção de participação: relação entre dois, sendo que um destes é necessariamente uma Forma, que se dá através de, pelo menos, um Gênero Supremo.

Quando Platão aponta a gramática como alegoria emblemática que apresenta a participação, ele demarca as concepções de Forma e Gênero. Assim sendo, não é possível dizer que há uma diferença de natureza entre Gênero e Forma, tal qual não é possível dizer que há uma diferença de natureza entre consoantes e vogais. Gêneros são Formas tal qual vogais são letras. E, tautologicamente: Formas são Formas tal qual consoantes são letras. A diferença entre estes está na função que desempenham nas relações, ou seja: são ontologicamente da mesma casta, diferenciam-se apenas naquilo que Kahn chama de sintaxe (cf. KAHN, 2013. p113), que é o papel que desempenham na estrutura das conexões: Gêneros podem servir para conectar elementos da participação, enquanto as Formas em geral apenas podem ser elementos da participação. Assim, talvez seja possível estabelecer dois tipos de Formas: (i) aquelas que podem constituir elementos de uma participação; (ii) aquelas que podem também conectar elementos de uma participação. O primeiro tipo (i) chamamos apenas de Forma (εἶδος) e ao segundo tipo mais específico atribuímos o nome Gênero (γένος).

Uma vez que estão claros todos estes passos da argumentação é possível especular acerca dos modos pelos quais as relações se dão. Sobre isto Kahn escreve:

Não somos informados tanto quanto gostaríamos sobre a natureza dessas formas, nem mesmo sua identidade. É nos dado apenas um esboço tentador do panorama conceitual, dentro do qual o dialético poderá discernir "uma característica (*idea*) estendida por toda a parte através de muitas formas (*eidē*), cada uma delas separadas (*chōris*) e muitas características diferentes umas das outras, abraçados de fora por uma unidade (e.g.: Pela forma do Ser?) E, novamente, uma característica que atravessa muitas partes, unida em uma unidade (pela forma de Um), e muitas características totalmente divididas separadamente (pelo Diferente?). E a <habilidade na dialética> é saber distinguir de acordo com os gêneros (*diakrinein kata genē*), de que maneira cada grupo pode combinar e de que maneira não (253d, a partir de Brown). (KAHN, 2013. p113)¹²⁶.

126 We are not told as much as we would like about the nature of these forms, not even their identity. We are given only a tantalizing sketch of the conceptual landscape, within which the dialectician will be able to discern “one feature (*idea*) extended everywhere through many forms (*eidē*), each one of them lying apart (*chōris*), and many features different from each other, embraced from without by a single one (e.g. by the form of Being?),

Este esboço de um panorama conceitual de como se dão todas as relações entre as Formas, a rede de Formas¹²⁷, é difícil de compreender, sobretudo em razão dos termos gregos. Kahn decide entender *ιδέα* por *feature*, característica,. Mesmo quando o Lidell Scott¹²⁸ assinala a clara associação entre os termos εἶδος e *ιδέα*, sobretudo no que diz respeito a Platão. Compreendemos então que a opção de Kahn para compreender o termo nesta passagem é de Forma já incluída na participação, enquanto predicado. Assim, o termo *ιδέα* parece assinalar a peculiaridade da relação que há entre o predicado e a Forma, uma vez que um “predicado” (*ιδέα*) exprime proposicionalmente uma relação de participação entre Formas.

Contudo, quais as consequências que esta compreensão do termo *ιδέα* traz?

Se optamos por entender o termo *ιδέα* como característica (*feature*) estamos a delimitar a função do dialético para uma atividade específica: compreender as associações e dissociações entre predicados e sujeitos¹²⁹. De fato, um dialético deverá compreender os predicados que se associam aos sujeitos e os que não são possíveis de associação. E entendemos a razoabilidade de considerar o termo *ιδέα* como *característica*, ou seja, um predicado, uma vez que uma noção, específica, menos usual e particular do termo é a de qualidade (*quality*)¹³⁰. O que seria qualidade se não uma denominação, um predicado, de um sujeito?

Apesar disto *quality* ou *feature* são sentidos deveras específicos para o termo *ιδέα*, e, destaca-se: a noção de εἶδος é muito mais presente na descrição lexical de *ιδέα*¹³¹. Por este motivo é ponderado eleger como melhor opção para a compreensão do diálogo que a presença do termo *ιδέα* nessa passagem (253d-e) assinala a oportunidade de compreender a dialética como a compreensão da intercomunicação das Formas, da Rede de Formas (συμπλοκή εἰδῶν¹³²), sendo esta intercomunicação a relação de associação ou dissociação entre Formas e Predicados com os sujeitos de predicação (tudo o que for possível de receber predicados, e.g.: Formas, entes sensíveis, ações, predicados, etc.). De tal modo, a possibilidade de encarar o

and again one feature running through many wholes, joined into a unity (by the form of One), and many features wholly divided apart (by the Different?). And <skill in dialectic> is to know how to distinguish according to kinds (*diakrinein kata genē*), in what way each group can combine and in what way not” (253d, trans. after Brown).

127 Cf. KAHN, 2013. p112.

128 Cf. LIDDELL and SCOTT, 1996.

129 Entendemos sujeito, aqui, como: àquilo que é capaz de portar um predicado, seja isto um ente sensível, Forma, outro predicado, uma ação, ou quaisquer coisas possam participar em uma Forma.

130 Cf. LIDDELL and SCOTT, 1996.

131 Cf. LIDDELL and SCOTT, 1996.

132 Cf. PLATÃO, *Sofista*. 259e.

termo *ἰδέα* como referência às Formas ou aos predicados é útil para a compreensão do diálogo, na medida em que se aceita as duas propostas referenciais sem excluir qualquer um dos elementos necessários à compreensão, a saber: Forma (*εἶδος*) ou predicado (*quality/feature*). Mesmo que Kahn não tivesse assinalado esta concepção do termo *ἰδέα* que, não só como Forma, pode ser compreendida como característica, esta relação é necessária e deveria ser mencionada, uma vez que as Formas é que possibilitam as características através da participação.

Entretanto, mesmo que Platão tenha decidido não nos informar tanto quanto gostaríamos sobre a estrutura destas relações é possível levantar um simples arcabouço desta ordenação:

1. Uma Forma estendendo-se sobre muitas (Formas, *εἶδη*, ou predicados, *ιδέες*) separadas;
2. muitas (Formas, *εἶδη*, ou predicados, *ιδέες*) que diferem umas das outras, incluídas noutra maior;
3. uma Forma (*εἶδη*) estendendo-se por muitos todos, ajustados numa única;
4. muitas Formas (ou predicados, *ιδέες*) separadas. (SANTOS, José Gabriel Trindade. Introdução ao Sofista. p27. PARENTESIS NOSSOS.).

Cabe então ao Filósofo, utilizador da dialética, compreender quando: (1) uma Forma se estende por várias outras Formas ou predicados (e.g.: O Ser que se estende predicando tudo àquilo que é, dando existência às Formas que são e/ou aos predicados que existem enquanto características de sujeitos de predicação); (2) Formas ou predicados diferem entre si mas estão incluídos numa Forma maior (e.g.: o Movimento, o Repouso e a justiça de uma ação humana diferem todos entre si, mas ainda assim são todos diferentes uma vez que participam da Diferença); (3) uma Forma inclui muitos sujeitos de predicação, mas também é inclusa numa única Forma (e.g.: a Diferença acolhe o Movimento, o Repouso, a justiça humana mesmo enquanto está inclusa no seio do Ser, uma vez que a Diferença é, uma vez que é existente); (4) Formas e predicados separados, desassociados, sem qualquer relação de participação (Talvez caibam estes exemplos: O dois e o Ímpar, a justiça do homem e a cor vermelha).

O estabelecimento da estrutura há pouco apresentada fazem algumas questões surgirem, dentre elas: como se definem as Formas? Quais são as Formas vogais? Como se diz a participação mediante esta estrutura? O que este arcabouço pode dizer sobre a predicação? Como entender esta estrutura mediante o real?

Em breve será possível obter respostas, ou, pelo menos, análises, para estas perguntas, a começar pelas últimas. É necessário, no entanto, obter os elementos que podem fundamentar os elementos finais desta pesquisa. Estes podem ser encontrados com o auxílio da seguinte passagem:

As formas vogais descritas aqui como conectivos de todos os outros, devem incluir Ser e Um. A forma Um não é mencionada neste contexto, mas apareceu mais cedo (com Ser e Todo em 244c-245b). Seu papel universal, paralelo ao Ser em sua aplicação na totalidade das formas, foi demonstrado extensamente na Parte Dois do *Parmênides*. Mesmo e Outro também devem contar como formas vogais, necessariamente ligados a cada forma. É através do Outro, como veremos, que a forma do Não-Ser serve para separar todas as formas, e todos os grupos de formas, de todas as outras (Formas). O que temos, então, como objeto de dialética, é o esboço de um sistema de relações conceituais *a priori*, pressuposto tanto na estrutura do universo como também na nossa compreensão humana dessa estrutura. Em resumo, este é o sistema conceitual que representa o conteúdo do *nous* e do *logos*, onde esse conteúdo é tomado subjetivamente (como estrutura da racionalidade humana) e objetivamente (como a ordem do mundo).

A consideração de Platão sobre a dialética é deixada aqui, deliberadamente, incompleta; Nos é dado apenas o intrigante esboço de um sistema fundamentalmente novo. Na concepção mais antiga, mais socrática da dialética, a busca por uma definição procurou localizar um *eidos* dentro de um *genos* mais amplo, a partir do qual ele será distinguido por uma diferenciação específica. Na nova dialética, esse projeto de definição "socrática" é trocado pelo princípio da predicação *per se*. Mas a nova noção de conexão entre as formas será desenvolvida em um leque muito mais amplo de relações conceituais, como rejeição em uma ampla diversidade de predições *per aliud*, tanto positivas quanto negativas. É este novo panorama conceitual que se apresenta aqui num deslumbrante sistema de relações lógicas entre conceitos, onde a consideração de qualquer forma dada especificará sua relação com outras formas.

Podemos notar que Platão aqui tem sistematicamente variado sua terminologia para a "conexão entre as formas". Ele começa com a expressão "compartilhando no Ser" (*metechein tēs ousias*), que foi usado repetidamente no *Parmênides*. Mas essa terminologia também é substituída por outras (*proskoinonein*, *summeixis*, etc.), algumas das quais (como *metechein*) podem ser logicamente assimétricas, enquanto outras (como *summeignusthai*) aparentemente são simétricas. Platão parece ter deixado a terminologia para conexões deliberadamente abertas. Assim, ele é livre para insistir que Movimento e Repouso compartilham no Ser, ao passo que o Ser é

compartilhado *per se* em nenhum deles¹³³. (KAHN, 2013. pp113-114. TRADUÇÃO NOSSA).

Uma das colocações mais surpreendentes é a aparentemente repentina introdução de uma investigação epistemológica em uma discussão ontológica, e esta introdução se dá ao afirmar que é um saber (ἐπιστήμη) a dialética (253c-e), contudo, a dialética reflete a própria estrutura do real: o meio pelo qual há associação e dissociação através dos Gêneros. Assim sendo, esta estrutura é a própria ordenação do real, como também é o modo pelo qual o homem pode conhecer. De tal modo esta estrutura pode ser concebida em dois sentidos: (1) quanto à ontologia, objetivamente, sendo o meio pelo qual o real se estrutura e (2) quanto à epistemologia, subjetivamente, sendo o meio pelo qual o homem compreende o real. Assim, a ordenação das Formas e Gêneros é uma estrutura subjetiva e objetiva, que diz respeito tanto ao conhecimento humano quanto à natureza. É uma estrutura ontológica e epistemológica, uma vez que é descrevendo e dizendo o real através dessa estrutura que se conhece, e só é possível dizer o real através desta estrutura porque as próprias Formas e Gêneros se dão nesta estrutura (e são) nesta estrutura. Assim, a ordenação do pensamento humano só é possível porque há uma ordenação no próprio real¹³⁴. Aqui, portanto, se explicita uma epistemologia –

133 The vowel forms described here as connecting all others must include Being and One. The form One is not mentioned in this context, but it has appeared earlier (with Being and Whole at 244c–245b). Its universal role, parallel to Being in its application to all other forms, was demonstrated at length in Part Two of the Parmenides. Same and Different must also count as vowel forms, necessarily connected to every form. It is by way of the Different, as we shall see, that the form of Not-Being serves to separate every form, and every group of forms, from all the others. What we have, then, as object of dialectic, is the sketch of a system of a priori conceptual relations, presupposed both in the structure of the universe and also in our human understanding of this structure. In short, this is the conceptual system that represents the content of nous and logos, where this content is taken both subjectively (as the structure of human rationality) and objectively (as the order of the world).

Plato's account of dialectic here is left deliberately incomplete; we are given only the intriguing outline of a fundamentally new system. In the older, more Socratic conception of dialectic, the search for a definition sought to locate an eidos within a wider genos, from which it will be distinguished by a specic differentia. In the new dialectic, this project of "Socratic" definition is taken over by the principle of *per se* predication. But the new notion of connection between forms will be developed in a much broader range of conceptual relations, as rejected in a wide diversity of *per aliud* predications, both positive and negative. It is this new conceptual landscape that is presented here in a dazzling system of logical relations between concepts, where the account of any given form will specify its relation to other forms.

We may note that Plato has here systematically varied his term for the connection between forms. He begins with the expression "sharing in Being" (*metechein tēs ousias*), which was used repeatedly in the Parmenides. But that terminology is also replaced by others (*proskoinōnein*, *summeixis*, etc.), some of which (like *metechein*) may be logically asymmetric, while others (like *summeignusthai*) are apparently symmetrical. Plato seems to have left the terminology for connections deliberately open. Thus, he is free to insist that Motion and Rest share in Being, whereas Being shares *per se* in neither of them.

134 Se for tal como dizemos, em concordância com Kahn, que o συμπλοκή ειδῶν é uma estrutura ontológica e epistemológica não é gratuita a dramaticidade literária do *Sofista* que está inserida logo após ao *Teeteto*, e tem uma estrutura de roteiro literário ajustada ao *Parmênides* (um senhor Eleata que está a conversar com um jovem acerca das Formas, a presença de Sócrates no primeiro caso jovem e ignorante sobre as Formas em um diálogo inconclusivo acerca destas e no segundo caso um velho Sócrates na presença de um diálogo positivo acerca

um meio de conhecer e dizer o mundo através da predicação – que tem sua origem na concepção ontológica da dialética, assim sendo: é porque o real se estrutura de tal maneira que é possível dizê-lo e conhecê-lo. Meditante tal concepção é necessário fazer presente aqui as seguintes palavras:

(...) reconhecemos o compromisso realista de Platão em interpretar conexões logico-linguísticas em termos ontológicos. Para Platão, as verdades fundamentais sobre a linguagem racional devem refletir verdades sobre o ser. A premissa subjacente a essa conclusão é formulada mais tarde no lema de que o discurso racional (*logos*) nos é dado pela tecelagem de formas entre si (259e5). Assim, é a estrutura racional subjacente do mundo que torna possível para nós, como seres humanos, ter linguagem racional e pensamento racional (KAHN, 2013. p115. Tradução Nossa)¹³⁵.

É importante que seja ressaltado o fato de que as considerações acerca da dialética estão incompletas. O que se quer dizer com isto? Que surpreendentemente Platão não esgotou todas as possíveis análises e conclusões verdadeiras acerca do saber dialético. É possível que novas relações sejam encontradas, que se admitam que são Formas certas noções que Platão não chegou a identificar como Forma. É possível mesmo que se descubram novos Gêneros Supremos ainda não listados por Platão. Ou seja: Platão não oferece um sistema finalizado, perfeito, feito em si mesmo e acabado. Ou seja: ainda é possível Filosofia após Platão e, ainda assim, Filosofia em moldes de dialética platônica.

É um pouco disto que Kahn tenta fazer ao estabelecer o *um* como Gênero Supremo¹³⁶ a partir do grandioso debate acerca da possibilidade de predicação de Ser à Unidade¹³⁷ presente no *Parmênides*. Entretanto, ao propor o Um como um Gênero Supremo que é capaz de comungar e estar separado de vários nomes (sujeitos de predicação 262e) Kahn está a especular sobre o saber dialético. Pois bem, se antes o Hóspede de Eleia e Teeteto

das Formas). Se em alguns momentos anteriores Platão mostra dificuldades acerca das Formas e do conhecimento, estes temas se unem numa síntese assertiva acerca de ambos os temas: o *Sofista*. De tal modo, é possível falar em uma *ontoepistemologia* no *Sofista* na medida em que as relações Formais podem ser compreendidas como ontológicas e epistemológicas.

135 (...) we recognize Plato's realist commitment to interpreting logico-linguistic connections in ontological terms. For Plato, fundamental truths about rational language must reflect truths about being. The underlying premise for this conclusion is formulated later in the motto that rational discourse (*logos*) is given to us by the weaving-together of forms with one another (259e5). Thus it is the underlying rational structure of the world that makes it possible for us as human beings to have both rational language and rational thought.

136 Cf. KAHN, 2013. p113.

137 Interessante o fato de que os Gêneros sempre surgem aos pares: Ser e Não-ser, Movimento e Repouso, Mesmo e Outro. Kahn aponta para o Um, assumindo que este seja um Gênero. Por outro lado, é importante ressaltar que a Unidade no *Parmênides* é sempre questionada em contraposição à multiplicidade, uma vez que os entes são *um* enquanto são (*τὰ ὄντα*) porém se comunicam com a multiplicidade por possuírem partes e predicados *πολλὰ*. Assim sendo se é admissível o Um enquanto Gênero Supremo é razoável admitir o Múltiplo enquanto Gênero Supremo como Forma oposta ao Um, e o Múltiplo seria Outro que Não o Um.

consideram como dialética reconhecer Formas, e Gêneros, e suas possibilidades de relações, e Kahn propõe uma tese que identifica um Gênero e apresenta este Gênero a partir de certas estruturas de relações (menciona ele que este tem papel universal paralelo ao Ser), então, é possível concluir: o que Kahn tenta realizar, mesmo que em um parágrafo, é dialética. Porém se antes foi considerado que dialética é o saber do Filósofo, e Kahn propõe, mesmo que em um parágrafo, dialética, então: Kahn propõe, mesmo que não tivesse esta intenção, uma tese Filosófica.

É claro que o debate aqui não visa definir se Kahn está fazendo ou não Filosofia no primeiro parágrafo da última citação. Entretanto, mesmo que seja aceita a tese de Kahn de um Gênero Um e que de fato este esteja sendo Filosófico por um momento, com esta apresentação é possível destacar um importante fato: se aceitarmos a argumentação presente no *Sofista* – e não foi identificada nenhuma razão para destacar o *Sofista* em sua relevância Filosófica – é necessário que se aceite o poder Filosófico que a Filosofia do(s) diálogo(s) platônico(s) traz(em) e que possibilita a progressão do conhecimento Filosófico. Ou seja, assim sendo: é possível construir saber concordante com Platão e a partir da Filosofia de Platão. Esta Filosofia, ainda assim, pode ser original; e original em dois sentidos: que vai à Origem – à origem do pensamento ocidental e à Origem do real – e que ainda assim é inédito¹³⁸.

Cabe dizer, pelo menos a título de curiosidade, mesmo que não se faça necessário aprofundar a questão na presente pesquisa, que Platão decide não se ater a um único termo para dizer participação. Desde o *Parmênides*, quando em 130b ele utiliza μετέχοντα para dizer participação e tão logo, em 130e, ele já muda o termo para μεταλαμβάνοντα, e ainda utilizando outros termos como μετάσχεσις no *Fédon* 101c e μετάληψις no *Parmênides* em 131a, Platão já destaca sua preocupação em usar diferentes termos para dizer a participação. O que entendemos aqui é que Platão, tendo sabedoria que sua dialética não é um sistema finalizado que possibilita a novidade e a atualidade da discussão Filosófica, apresenta sempre termos diferentes que talvez possam representar certas “matizes” nas relações entre Formas e nomes (262e) que das Formas participam. Neste sentido cabe aos futuros intérpretes em Filosofia tentar esclarecer as “matizes” acima pelas quais as relações, que são participações, se dão¹³⁹.

138 Talvez um entusiasta da Filosofia poderia considerar que as categorias de Aristóteles ou a Estética, Lógica e Dialética presentes da Crítica da Razão Pura de Kant podem ser tropeços nos Gêneros e Formas.

139 Sobre isto conferir: CORNFORD, F. M. 1939, p69; SCOLNICOV, 2001. p56; FUJISAWA, 1974. Conferir também: FINE, 2003. pp 252-301.

Entretanto, perguntas ainda restam: como se definem as Formas? Como se encontra a natureza da Forma? Quais são as Formas Vogais?

3.2 DO ENCONTRO COM AS FORMAS MESMAS

Não vale aqui realizar uma repetição pormenorizada da demonstração realizada por Platão, uma vez que dificilmente realizar-se-ia aqui uma prova dos gêneros tão boa quanto a do próprio diálogo. Sendo assim, aquele que deseja as provas dos gêneros supremos deve consultar o próprio diálogo (254d-255c, sem contar a demonstração do Não-Ser que ocorre na sequência). O trabalho aqui portanto não é o de tornar o diálogo mais compreensível tendo em vista uma explicação didática, mas mostrar como a participação no *Sofista* resolve os problemas da participação anteriormente apresentados, sobretudo no *Parmênides*.

Ainda assim, cabe apresentar aqui uma síntese com as seguintes palavras que unificam uma demonstração dos primeiros cinco gêneros supremos:

Acontece que a noção de Ser é tão fundamental para Platão, tão logicamente primitiva, que só pode ser explicada por um conjunto de exemplos. Estes serão introduzidos como os "maiores gêneros" (*megista genē*), começando com Ser, Movimento e Repouso.

A crítica do Estrangeiro à teoria platônica mais antiga na seção 6 concluiu com o argumento de que o conhecimento e a compreensão (*nous*) exigem que "o ser e o universo" incluam tanto o que está em movimento como o que é imutável (249d). Essa conclusão nos dá três das cinco grandes formas como objetos básicos para o conhecimento: Ser, Movimento e Repouso. Mostra-se então que estes três são distintos um do outro (250b-c). Mais tarde notamos que Movimento e Repouso não são apenas Outros, mas que cada um é o mesmo que ele próprio (254d14). Esta conclusão acrescenta as formas de Mesmo e Outro e assim completa nossa lista dos cinco maiores tipos. Platão apresentou uma espécie de "prova de ser" para todos os cinco, mostrando-os como sujeito ou predicado ou objeto direto em uma afirmação verdadeira sobre os objetos do conhecimento. O que temos, na verdade, é uma lista de conceitos fundamentais necessários para qualquer racionalidade do mundo natural, isto é, de um mundo que admita a mudança.

Mais uma vez, como em todo o *Sofista*, reconhecemos o compromisso realista de Platão em interpretar conexões logico-linguísticas em termos ontológicos. Para Platão, as verdades fundamentais sobre a linguagem racional devem refletir verdades sobre o ser. A premissa subjacente a essa conclusão é formulada mais tarde no lema de que o discurso racional (*logos*) nos é dado pela tecelagem de formas entre si (259e5). Assim, é a estrutura racional subjacente do mundo que torna possível para nós, como seres humanos, ter linguagem racional e pensamento racional.

É esta estrutura fundamental do mundo que é ilustrada agora por um elaborado exercício com estas cinco grandes formas: Ser, Mesmo, Outro, Movimento e Repouso, um exercício que concluirá com a definição do Não-Ser como uma sexta forma. Para maior clareza, dividi este argumento em cinco subsecções.

Sendo previamente distinguido do Movimento e Repouso (250a-c). Uma breve prova de não-identidade por substituição estabelece que as três formas são Outros umas das outras, mas que cada uma é igual a si mesma. Como vimos, este argumento introduz as duas outras formas básicas, o Mesmo e o Outro. Nós agora

provamos que essas duas formas não são idênticas a nenhum dos três gêneros anteriores.

O argumento para mostrar a não-identidade do movimento com o repouso é honesto. Como Movimento e Repouso são opostos um ao outro, qualquer atributo comum a ambos (como Mesmo e Outro são) não pode ser idêntico a nenhum deles. O teste é novamente substituíbilidade: "Movimento é o mesmo (como ele mesmo)" é verdade, mas "Movimento repousa" é falso. Da mesma forma, substituindo Movimento por Mesmo, "Repouso é o mesmo (como ele mesmo)" é verdadeiro, mas "Repouso move" é falso (255a). O mesmo teste estabelece que Mesmo não é idêntico ao Ser, uma vez que Movimento e Repouso ambos são, mas, obviamente, não são a mesma coisa (255c1). (KAHN, 2013. p114-116. Tradução Nossa)¹⁴⁰.

Ou seja: percebe-se que a dialética deverá conceber explicações acerca das coisas que são e do universo, e este último ora está sob a ação do movimento ora está sob repouso. Assim sendo, desde 250b-c, quando se estão estabelecidas as relações de movimento e repouso no real também está estabelecido que deverá haver uma Forma para o movimento,

140 It turns out that the notion of Being is so fundamental for Plato, so logically primitive, that it can be explicated only by a set of examples. These will be introduced as the “greatest kinds” (*megista genē*), beginning with Being, Motion, and Rest.

The Stranger’s critique of the older Platonic theory in section 6 concluded with the argument that knowledge and understanding (*nous*) require that “being and the universe” include both what is in motion and what is unmoved (249d). That conclusion gives us three of the five great forms as basic objects for knowledge: Being, Motion, and Rest. It is then shown that these three are distinct from one another (250b–c). We later note that Motion and Rest are not only different but that each is the same as itself (254d14). This conclusion adds the forms of Same and Different and so completes our list of the five greatest kinds. Plato has presented a sort of “proof of being” for all five, by displaying them either as subject or predicate or direct object in a true statement about the objects of knowledge. What we have, in effect, is a list of fundamental concepts required for any rational account of the natural world, that is to say, of a world admitting change.

Once again, as throughout the Sophist, we recognize Plato’s realist commitment to interpreting logico-linguistic connections in ontological terms. For Plato, fundamental truths about rational language must reflect truths about being. The underlying premise for this conclusion is formulated later in the motto that rational discourse (*logos*) is given to us by the weaving-together of forms with one another (259e5). Thus it is the underlying rational structure of the world that makes it possible for us as human beings to have both rational language and rational thought.

It is this fundamental structure of the world that is illustrated now by an elaborate exercise with these five greatest forms: Being, Same, Different, Motion, and Rest, an exercise that will conclude with the definition of Not-Being as a sixth form. For clarity, I divide this argument into five subsections.

Being had previously been distinguished from Motion and Rest (250a–c). A brief proof of non-identity by substitution establishes that the three forms are different from one another, but that each is the same as itself. As we have seen, this argument introduces the two other basic forms, the Same and the Different. We now prove that these two forms are not identical with any of the three previous kinds.

The argument to show their non-identity with Motion and Rest is straightforward. Since Motion and Rest are opposites to one another, any attribute common to both of them (as Same and Different are) cannot be identical with either one. The test is again substitutability: “Motion is the same (as itself)” is true, but “Motion rests” is false. Similarly, substituting Motion for Same, “Rest is the same (as itself)” is true but “Rest moves” is false (255a). The same test establishes that Same is not identical with Being since Motion and Rest both are, but they are obviously not the same thing (255c1).

que é o próprio Movimento, e outra Forma que é, acertadamente, o Repouso para tudo que é estático. Ainda assim é necessário conceber que há uma terceira Forma que é aquela que possibilita que as coisas do real existam e que o sejam exatamente aquilo que são: o Ser. Já se tem conhecimento acerca destas Formas já em 254d.

De tal modo é necessário afirmar que o Movimento é o mesmo que ele mesmo, ou seja: Movimento é o mesmo que Movimento. Assim também o Repouso é o mesmo que o Repouso. É, bem verdade, que não podemos afirmar que o Repouso é o mesmo que o Movimento, ou o inverso; pois, se assim for “o movimento ficará parado e o repouso mover-se-á¹⁴¹”. É claro, isto não é passível de admissão, uma vez que o Movimento e o Repouso, caso sejam o mesmo (ou participem um da natureza do outro), mudar-se-iam no contrário da natureza própria de cada um. E este não é o modo pelo qual a realidade se dá: há o Movimento e este não é o Mesmo que o Repouso, mas sim outro, de tal modo que dizer de algo que possui um nome que este está em movimento, pois participa do Movimento, é o contrário de dizer que este está em Repouso em razão da participação no Repouso.

Para tanto, é necessário admitir que há outras Formas para que seja possível dizer que o Movimento é outro (que não o Repouso) e que o Repouso é Outro (que não o Movimento), e que ambos são sempre os mesmos em relação a si mesmos: O Repouso é o mesmo (que Repouso) e o Movimento é o mesmo (que Movimento). É possível reconhecer que ser o mesmo e que ser outro são predicados e, visto isso, é possível concluir certos saberes acerca destes predicados. (I) Estes predicados – mesmo e outro – que só se dão em determinadas relações: (1) ou bem quando se diz uma coisa acerca de si mesma, no caso: (a) o Movimento é o mesmo em relação a si; (b) o Repouso é o mesmo em relação a si; (2) ou bem quando se diz algo tendo em vista outra coisa, no caso: (a) o Movimento é outro em relação ao repouso; (b) o Repouso é outro em relação ao movimento. (II) Que são predicados isto que se denomina “mesmo” e “outro”, e, por necessidade, todo predicado só pode ser advindo na medida em que um sujeito de predicação (nome) participa de uma Forma. Tão logo, se “mesmo” e “outro” são predicados é porque deve haver para estes Formas. Estas são Mesmo e Outro.

Estão então provados quatro gêneros: Movimento, Repouso, Mesmo e Outro. Porém, é tradicional entender que até 255c já estão provados cinco gêneros supremos, e um

141 PLATÃO, *Sofista*. 255a.

sexto, o Não-Ser, será adicionado na continuidade do diálogo¹⁴². Falta-nos, portanto, ainda um Gênero. Falta-nos o Ser.

Foi dito que o Ser é, para Platão, um conceito primitivo e que não pode ser demonstrado. O Ser, parece, só pode ser introduzido mediante exemplos. Aceitamos que esta é uma concepção válida, ou melhor: logicamente válida. Mas não necessariamente verdadeira. É importante lembrar que Platão não é um Filósofo do tipo tratadista e, assim sendo, não podemos exigir que Platão nos exponha todos seus conceitos e demonstrações. Assim, somos a todo momentos convidados a pensar junto a Platão, ou bem para refutá-lo, ou bem para preencher as lacunas de seu pensamento. Estas lacunas são presentes deixados por Platão para que toda a história da humanidade possa Filosofar junto ao pensamento Filosófico do diálogo¹⁴³.

Mesmo que não se tenha posse das respostas para as lacunas deixadas por Platão é necessário estar sempre consciência de que elas existem. De tal modo acreditar que Platão utiliza de um conceito primitivo indemonstrável como coração de sua ontologia, o Ser, é, talvez, imprudente. É bem possível que Platão tenha uma clara demonstração da Forma de Ser que não compreendemos bem, ou que decidiu não apresentá-la no *Sofista*. Ainda assim, isto não quer dizer que os diálogos nada apresentam da Filosofia de Platão e que o mesmo tenha decidido criar um círculo místico no qual ele passava a sua verdadeira Filosofia através de um doutrinamento não escritural.

É possível, no entanto, que Platão reconheça o Ser como uma Forma tão fundamental que toda e qualquer participação ou predicação requeira esta Forma e/ou também que o Ser é tão universal que qualquer coisa que exista é por participar do Ser. Assim sendo, o fato de que as coisas existem pode ser razão suficiente para conceber que há o Ser, pois se não houvesse nada poderia existir e nada poderia ser comunicável. E já está constado que há certas coisas que se comunicam.

Ora, mesmo que se aceite que o Ser não pode ser demonstrado – e não percebe-se aqui razões suficientes para isso – ainda é possível ter certo conhecimento acerca deste

142 As provas da existência do Não-Ser não serão analisadas no presente trabalho, uma vez que elas se dão em 256d-259b. Para a presente pesquisa é suficiente perceber como é possível que Formas (e Gêneros) sejam identificados propriamente como aquilo que são: Formas e Gêneros. Assim sendo, vale aqui um estudo geral sobre como é possível a predicação, ou participação, e em que medida é possível reconhecer uma Forma (*por si* e *per alluid*) através da dialética. Não sendo necessário, portanto, compreender quaisquer provas de específicas Formas.

143 Cabe pedir licença ao estilo de Machado de Assis e comunicar diretamente ao leitor, talvez para decepcioná-lo: não preencheremos estas lacunas neste trabalho. Todavia, a Filosofia sempre o convida para este trabalho.

Gênero, a saber: O Ser é a Forma que concede existência àquilo que existe, pois, algo “(...) existe, por participar do ser¹⁴⁴”.

Então, que há de tão importante em perceber que existem Gêneros em relações? Em que o homologar dos Gêneros – Ser, Mesmo, Outro, Movimento, Repouso – conferem profundidade para a discussão ontológica e epistemológica? De que maneira reconhecer certas Formas e diferenciá-las das outras considerando as participações pode ajudar a compreender a predicação?

É através de um exemplo que Platão responde a estas perguntas. Porém, não com um exemplo qualquer, mas com um paradigma.

O que é um paradigma? O que se entende aqui por paradigma?

Um paradigma é um sumo exemplo no qual está contido o modelo daquilo que é exemplo. No caso, o exemplo dado por Platão – o qual será apresentado aqui em breve – é de como podem ser as participações e como as Formas podem ser ditas tendo em vista os sujeitos de predicação (nomes). Ou seja: o modelo que será analisado aqui explica como é possível toda a participação e a predicação. Este modelo poderá parecer demasiado humilde, porém engana. É valoroso para a investigação Filosófica.

Hóspede de Eleia – Mas, eu creio que tu admites que, dentre os que são, uns são, em si e por si, e outros sempre são ditos em relação aos outros.

Teeteto – Porque não?

Hóspede de Eleia – E o o outro em relação a outro; pois não?

Teeteto – É assim.

Hóspede de Eleia – Não seria, se o ser e o outro, ambos não diferissem totalmente, mas, se o outro participasse de ambas as formas, como o ser, talvez ele fosse também um outro, entres outros, não em relação ao outro; mas agora, para inexperientes como nós, segue-se que isso que acontece é necessariamente por causa de outro.

Teeteto – Dizes as coisas conforme são.

Hóspede de Eleia – E diremos que ela corre através de todos eles; pois cada um é outro em relação aos outros, não por causa da sua natureza, mas por participar da forma do outro.

Ξένος
ἀλλ’ οἴμαι σε συγχωρεῖν τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ’ αὐτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι.

Θεαίτητος
τί δ’ οὐ;

Ξένος
τὸ δὲ γ' ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον: ἦ γάρ;

Θεαίτητος
οὕτως.

Ξένος
οὐκ ἂν, εἴ γε τὸ ὄν καὶ τὸ θάτερον μὴ πάμπολυ διαφορετέτην: ἀλλ' εἴπερ θάτερον ἀμφοῖν μετεῖχε τοῖν εἰδοῖν ὡσπερ τὸ ὄν, ἦν ἂν ποτέ τι καὶ τῶν ἐτέρων ἕτερον οὐ πρὸς ἕτερον: νῦν δὲ ἀτεχνῶς ἡμῖν ὅτιπερ ἂν ἕτερον ἦ, συμβέβηκεν ἐξ ἀνάγκης ἐτέρου τοῦτο ὅπερ ἐστὶν εἶναι.

Θεαίτητος
λέγεις καθάπερ ἔχει.

Ξένος
πέμπτον δὴ τὴν θατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς (255ε) εἴδεσιν οὐσαν, ἐν οἷς προαιρούμεθα.

Θεαίτητος
ναί.

Ξένος
καὶ διὰ πάντων γε αὐτὴν αὐτῶν φήσομεν εἶναι διεληλυθυῖαν: ἐν ἕκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου.

(PLATÃO, *Sofista*. 255c-e).

A supracitada passagem é o emblema de como são possíveis os diferentes modos de participação e predicação. Para entendê-lo é preciso relembrar que a participação e a predicação já não devem ser compreendidas como uma relação de um sensível e uma Forma que confere predicado ao sensível, mas que há muito além de um sensível que pode receber predicados em razão da participação. Certamente Formas também podem ser sujeitos de uma expressão predicativa, e é possível pensar acerca das ações, predicados e Formas a partir da *República* 476a. Numa predicação há aquele que participa da Forma, este que chamamos de sujeito da predicação, e o predicado que é conferido pela Forma. Porém, este emblema apresenta novos aspectos para compreender os tipos de predicação e de participação.

Antes, contudo, deve-se compreender o argumento expresso na passagem.

Alguns Gêneros são sempre ditos em relação a si mesmos e podem ser compreendidos, talvez, sem que exista necessariamente uma comunicação. Ou seja: certos Gêneros, e talvez Formas, podem ser objeto de compreensão em si. Porém, outros Gêneros e/ou Formas só podem ser compreendidos através de uma relação com outros, e este é o caso do Gênero Outro. Pois, se o Outro fosse como o Ser, em si mesmo, seria apenas mais uma Forma em si tal qual qualquer Forma ou Gênero já apresentado, destes que podem ser

compreendidos em si mesmo. Porém, é pelo fato de que o Outro não é o mesmo que qualquer Forma já apresentada – ou seja: é por ser em uma relação – que é propriamente aquilo que ele é: Outro. Assim, o Gênero Outro só é aquilo que é em uma relação com uma entidade que é em si mesma. Porém, de tal modo, o Outro é uma Forma que se relaciona com muitas – ou todos – sujeitos de predicação, pois algo que é em si algo também é outro algo em relação a algo que não é ele mesmo. De tal modo faz sentido expressar a consonância com a seguinte passagem:

Há, contudo, uma distinção a registrar: a de que enquanto uns gêneros são em si, outros são em relação a outros, sendo este o caso do Outro. Se o Outro fosse como o Ser, seria um outro entre outros. Mas é outro por causa dos outros, por não-ser o mesmo que eles. Portanto, como o Outro é sempre em relação a outro e o Ser é em si, não podem ser o mesmo. Consequentemente, o quinto gênero é o Outro, totalizando cinco. (SANTOS, José Gabriel Trindade. Introdução ao Sofista. Em: PLATÃO, *Sofista*. Tradução de Henrique Muracho, Juvino Maia Jr., José Gabriel Trindade Santos. Prefácio, introdução e apêndice de José Gabriel Trindade Santos. Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2011. p, p28).

Contudo, estas duas relações expostas da demonstração do quinto Gênero Supremo, o Outro, não expressa dois tipos de relações pontuais que acontecem somente no caso do outro. Percebemos que este exemplo – que não é só um exemplo, mas é uma emblema, um paradigma – mostra duas relações diferentes que compreendem sentidos diferentes de participação.

Mas como? Assim:

O momento de significância central aqui é a prova de que Ser e Outro não são um único Gênero. Esta prova, que pode parecer supérflua, serve para chamar a atenção para um contraste fundamental entre as duas formas de ser a que me refiro como predicação *per se* e *per aliud*, uma distinção entre dois usos do "é" que foi encontrado anteriormente neste diálogo e mais frequentemente no *Parmênides*: "os homens são chamados de seres, alguns são ditos por eles mesmos, outros são sempre ditos em relação a outra coisa" (255c12). (Esta é a distinção identificada pela primeira vez por Michael Frede sob o título de "is₁" e "is₂".)

O ponto relevante aqui é que, enquanto Ser é dito de ambas as maneiras, o Outro é sempre e somente dito *per aliud*. Ser Outro é sempre ser Outro de outra coisa: não há maneira intrinsecamente auto-referencial de ser Outro. Em contraste, o Ser vem em ambos os modos. As predicções ordinárias expressam-se *per aliud*, onde o sujeito é caracterizado por um atributo que introduz uma forma ou natureza distinta. Ao ser *per se*, por outro lado, o predicado expressa diretamente o ser do sujeito em si, sua essência ou natureza especificada em resposta ao Socrático questionamento "O que é F?". Assim, a auto-predicação (O f é F") é a forma padrão de predicação *per se*.

Uma vez que o Outro é sempre predicado *per aliud*, enquanto o Ser é predicado em ambos os sentidos, o Outro deve constituir uma forma distinta do Ser. Poderia haver formas mais simples de estabelecer essa não-identidade, por exemplo, por substituição. Platão escolheu esta ocasião para chamar a atenção para a distinção fundamental entre dois modos de predicação, a distinção correspondente à diferença entre ser uma forma e ter uma forma como atributo por meio da participação. A distinção foi cuidadosamente preparada, tanto aqui como no *Parmênides*. O que se acrescenta aqui é uma caracterização formal desta distinção em termos dos dois modos de ser. Esta distinção será agora repetidamente ilustrada pela resolução da aparente contradição entre os pares de asserções que se seguem. Toda essa análise objetiva precisamente resolver os problemas do Não-Ser pela distinção sistemática entre esses dois modos de predicação. E essa análise também pode ser vista como a resposta final de Platão ao desafio colocado pela notória objeção do Terceiro Homem à teoria da Forma. (KAHN, 2013. p114-117. Tradução Nossa)¹⁴⁵.

Como é apresentada, a prova do Gênero Outro serve para clarificar dois modos pelos quais é possível entender o "é" em uma predicação. Em síntese: quando se tem uma participação é possível enunciá-la (261d-262e), em um *λόγος*, de modo que um nome "x" tenha conexão com um predicado através do conectivo "é", de tal modo é possível enunciar que "x" é "y" por participar da Forma "Y". Porém, após a distinção advinda da prova do Outro é possível estabelecer dois sentidos para "é". Estas duas formas de ser são: as que são ditas por si próprias (*per se*) e as que são ditas através de outro (*per aliud*).

É importante para compreender os meios de predicação que existem itens que podem tanto ser ditos *per se*, ou seja, são ditos acerca de si mesmo, uma vez que participam do Ser; e, por outro lado, podem ser ditos através de outro, *per aliud*, uma vez que participam

145 The moment of central significance here is the proof that Being and Different are not a single kind. This proof, which might seem superfluous, serves to call attention to a fundamental contrast between the two ways of being that I refer to as *per se* and *per aliud* predication, a distinction between two uses of "is" that was encountered earlier in this dialogue and more frequently in the *Parmenides*: *tōn ontōn ta men auta kath'hauta ta de pros allo aei legesthai* "of beings, some are said by them selves, others are always said in relation to something other" (255c12). (This is the distinction first identified by Michael Frede under the title of "is₁" and "is₂".)

The relevant point here is that, whereas Being is said in both these ways, the Different is always and only said *per aliud*. Being different is always being different from something else: there is no intrinsic, self-referential way of being different. By contrast, Being comes in both modes. Ordinary predications express being *per aliud*, where the subject is characterized by an attribute that introduces a distinct form or nature. In being *per se*, on the other hand, the predicate directly expresses the being of the subject itself, its essence or nature as specified in response to the Socratic What is F? question. Thus, self-predication ("The F is F") is the default form of *per se* predication.

Since the Different is always predicated *per aliud*, whereas Being is predicated in both ways, the Different must constitute a form distinct from Being. There might have been simpler ways of establishing this non-identity, for example by substitution. Plato has chosen this occasion to draw attention to the fundamental distinction between two modes of predication, the distinction corresponding to the difference between being a form and having a form as attribute by way of participation. The distinction has been carefully prepared, both here and in the *Parmenides*. What is added here is a formal characterization of this distinction in terms of the two modes of being. This distinction will now be repeatedly illustrated by resolving the apparent contradiction between the pairs of assertions that follow. This entire analysis aims precisely to resolve the problems of Not-Being by the systematic distinction between these two modes of predication. And this analysis can also be seen as Plato's final answer to the challenge posed by the notorious Third Man objection to the theory of Form.

do Outro. Isto é possível tal qual é possível que algo participe do Semelhante e do Dessemelhante, tal qual Sócrates apresenta em 128e-129a no *Parmênides*.

O que há, então, de diferente nos dois sentidos de predicação?

É possível que estejamos enganados e não se trate de dois modos possíveis de predicar, mas apenas de um? Não, esta é a resposta.

Podemos perceber que quando há uma predicação *per aliud* há uma relação de um com outro, ou seja: se tratam de duas naturezas. Porém, saber que na predicação um sujeito que recebe o predicado recebe, portanto, um atributo que não é exatamente o sujeito, mas que é do sujeito na medida em que este o possui. Assim, não seria em nada absurdo afirmar que o algo que é recebido pelo sujeito é algo que não é ele, na medida em que o algo não faz parte da natureza do sujeito, mas que ele é, na medida em que o sujeito possui este algo e o retém para si enquanto uma propriedade sua. Uma vez que esta participação é *per aliud*, ou seja, uma relação com outro, o que se adiciona naquele que participa é uma propriedade diferente de sua natureza. Assim, algo é adicionado, introduzido, tomado junto (μεταλαμβάνω), e este predicado que é inserido é diferente da natureza do sujeito que recebe este predicado na participação e em virtude desta. Por outro lado, uma participação *per se* é aquele tipo de predicação onde o que se diz do sujeito é dito apenas acerca dele mesmo. Assim, um predicado numa participação *per se*, é um predicado do tipo que o sujeito já retém para si (μετέχω) ou seja: este predicado é uma expressão da própria natureza do sujeito. Ou seja: é o sujeito predicando a si mesmo. Entendemos isto como auto-predicação¹⁴⁶.

Assim, em síntese, a predicação não se dá apenas entre sensíveis e Formas. É possível dizer, seguramente que, para Platão, há também a participação/predicação entre Formas e Formas. É possível especular sobre predicações entre ações e predicados (*República*, 476a). E são dois os modos de predicação: (1) um *per se* que diz respeito a ser uma Forma pela auto-predicação, ou auto-participação, e (2) um modo *per aliud* que diz respeito a ter um atributo adicionado por meio da participação.

Assim, tendo por observação tudo que foi pesquisado até então, é possível concretizar certas noções para os temas de debate propostos no início do presente capítulo¹⁴⁷.

146 Talvez seja interessante lembrar a distinção de Kant entre juízos sintéticos e juízos analíticos: “No juízo analítico atendo-me ao conceito dado para estabelecer qualquer coisa a seu respeito. Se o juízo for afirmativo, só acrescento a este conceito o que nele já está pensado; se for negativo, excluo apenas do conceito o seu contrário. Nos juízos sintéticos, porém, tenho de sair do conceito dado para considerar, em relação com ele, algo completamente diferente do que nele já estava pensado. (KANT, *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Mourão. Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001. §A154-155)”.

147 A saber: (1) o problema da separação; (2) a corporeidade como pressuposto subjacente às conjecturas acerca das Formas; (3) a unidade da Forma, que, contraposta a πολλά, serviria para resolver o problema da multiplicidade de predicados dos entes e, assim sendo, não pode ser predicável; (4) a predicação entre Formas.

Sabe-se, portanto, que no *Sofista* há uma ampliação dos nomes, ou sujeitos, que podem receber predicados. Estes estendem-se até as Formas. Com o conhecimento de que Formas podem participar umas das outras é possível estabelecer um arcabouço de relações entre as Formas uma vez da posse do saber de que as Formas não possuem corpo, e por isto não são senso-percetíveis, mas podem oferecer predicados para as entidades que são captáveis pela senso-percepção. De posse deste arcabouço de relações entre Formas – a dialética – fica fácil perceber que, de certo modo, as Formas não podem ser compreendidas *em si* e por *si*, como parece acontecer em diálogos anteriores ao *Sofista*, sobretudo na concepção socrática de Formas no *Parmênides*. Estas não podem ser, totalmente, compreendidas em si e por si uma vez que se relacionam e recebem predicados de outras Formas através de Formas que são muitíssimos gerais e se relacionam com quaisquer outras, ordenando e regulando as participações. Estas Formas especiais são os Gêneros Supremos.

É necessário ressaltar ao dizer que as Formas não podem ser compreendidas em si e por si pois as relações de participação que são estabelecidas através dos Gêneros Mesmo e Outro são interessantes e específicas: específicas uma vez que os dois modos de predicação ditados anteriormente estabelecem dois modos de compreender as Formas, *per se*, através de si mesma, e portanto *em si e por si* (αὐτὴ καθ' αὐτήν) e *per aliud*, portanto, em relações com outras. De tal modo, a Forma é em si e por si mediante a análise das participações que tem consigo mesma: auto-participação, que causa a noção apresentada nos parágrafos anteriores de auto-predicação. E, por outro lado, a Forma não é em si e por si quando concebida através de análises de participações *per aliud*. Assim, é possível mesmo que as Formas possuam muitos (πολλά) predicados, pois, através de Formas Gêneros algo recebe um predicado, que pode ser de dois tipos: (i) tendo em vista apenas a si mesmo, ou, (ii) tendo em vista outra Forma. Isto, contudo, não necessariamente a natureza de uma Forma, ou de toda e qualquer Formas seja muitas/múltiplas (πολλά). Isto quer dizer, apenas, necessariamente, algumas coisas são certas coisas em relação a si mesma e são certas outras coisas em relação com outras entidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde o início este trabalho se prestou a examinar a participação em Platão, tendo por objetivo investigar se é possível, através da participação, fundamentar a predicação com base na Filosofia encontrada no *corpus platonicum*, ou, sobretudo, no *Fédon*, *República*, *Parmênides* e *Sofista*. Assim, participação é tida como uma relação entre um participante e uma Forma (εἶδος), na qual o participante recebe um predicado ofertado pela Forma.

Desta maneira, a jornada aqui presente estudou, no primeiro capítulo, primeiramente, as primeiras noções de Forma e participação no *Fédon* com a intenção de identificar, em um primeiro momento, o que é uma Forma e diferenciar do que não é uma Forma, e em um segundo momento conceber as primeiras noções de participação e, feito isto, foram analisadas algumas passagens posteriores ao primeiro estabelecimento da participação com a finalidade de descobrir se são convergentes ou divergentes deste primeiro estabelecimento. Ainda no primeiro capítulo coube a análise da *República*, sempre com a intenção de verificar se as relações apresentadas nos diálogos são convergentes com as primeiras noções de participação apresentadas no *Fédon*. O segundo momento, e o segundo capítulo, se dedicou ao *Parmênides* com o intuito de perceber, primeiramente, como esta obra introduz ou não problemas à predicação através de Zenão, e, então, a apresentação das Formas por Sócrates a fim de solucionar estes possíveis problemas, ainda, por fim, coube investigar as aporias nas quais Parmênides apresenta ao argumentador que pretende defender a predicação em razão das Formas. Teve, então, como o fim deste trabalho, a análise do *Sofista* que se pôs em início a questionar se é possível entender a participação de modo diferente do que foi apresentado no *Fédon* e, finalmente, quantos e quais são os tipos de participação que podem haver.

É claro que esta concepção de participação apresenta questões que devem ser respondidas para que possa se sustentar como verdadeira ou válida. A primeira dúvida que nos surge é: o que se compreende como Forma? Para respondê-la é necessário ir diretamente à primeira apresentação das Formas dadas no percurso da presente investigação. É este o primeiro problema com o qual o sério pesquisador se depara ao investigar a participação, e consiste, como dito, nos primeiros momentos investigativos deste trabalho dados nos primeiros momentos do primeiro capítulo.

O problema consiste pelo fato de que alguns tradicionais pesquisadores acreditam que as Formas aparecem no *Fédon* já em 74b, ou mesmo antes, em 65c¹⁴⁸. Porém, é também

148 Cf. ROSS, 1996. Cap III.

razoável pensar que as Formas só surgem no *Fédon* a partir de 78d¹⁴⁹. Para este trabalho não cabe decidir a contenda, porém, é possível concluir o seguinte: é discutível se as Formas aparecem em 65c, ou mesmo entre 72e-77a, porém é acertado que as Formas surgem em 78d-79a em um contexto predicativo em função da participação. Assim 78d-79a do *Fédon* é o primeiro momento no qual é possível ler com certa segurança a presença das Formas. E, como ponto de partida da nossa pesquisa, as Formas aparecem como entidades referentes à participação que fundamentam a predicação.

Se é possível saber que a participação é uma relação de uma Forma com um participante de maneira que confere a este um predicado, e é possível reconhecer as Formas a partir do *Fédon* 78d-79a, então, resta saber que tipo de entidade se enquadra naquilo que se reconhece aqui como participante. Acontece que neste momento do *Fédon* as Formas são contrapostas aos participantes de maneira que as Formas são eternas, se conservam sempre idênticas a si mesmas e não são captáveis pela sensopercepção, mas sim pelo raciocínio. Por outro lado, os participantes são mutáveis e não se conservam jamais idênticos, nem em relação a si mesmos e nem em relação a outros, e são captáveis pela sensopercepção. Deste modo é possível dizer que as Formas são invisíveis, uma vez que não são senso-perceptíveis, e se diz que os participantes são visíveis, de maneira a caracterizar a possibilidade de um participante ser captado pela sensopercepção, mesmo que não necessariamente pela visão.

Apurou-se que esta concepção de participação – a relação de uma Forma com um ente sensível – se estendeu até 100c-e do *Fédon*. Esta concepção nos apresenta que um ente só é capaz de possuir um predicado não porque é este predicado, mas porque se torna (γίγνεται) portador deste predicado em razão da participação. Porém, esta concepção de participação não é suficiente para explicar certas relações que se dão, por exemplo: relações de participação que parecem ser necessárias para a própria definição do participante, como é o caso do fogo e do quente e do frio e da neve em 104e-105a; ou relações que aparentam ser puramente abstratas como o próprio conceito de três ou de cinco e sua relação necessária de predicação com o ímpar (102d-103a).

Outrossim, é necessário relembrar que não foram encontradas razões para aceitar que há, no *Fédon*, uma separação entre Formas e entes sensíveis, exceto o argumento de que se a alma está separada do corpo, e a alma está jundo das Formas, tão logo as Formas estão separadas dos corpos.

149 Cf. SANTOS, J. Trindade (2016). Observações sobre “o igual” e “os iguais”: *Fédon* 72e -77a. *Archai* n.º 17, may -aug., p133.

De modo semelhante, a *República*, em 476a, se mostrou para a presente pesquisa como um problema para ser interpretado. Esta passagem da *República* é ambígua e pode ser interpretada de, pelo menos, dois modos razoáveis: (1) que a passagem mostra a combinação através da participação de pares de Formas opostos¹⁵⁰, e.g.: Beleza e o feio, justo e o injusto; (2) que é possível que não só entes participem das Formas, mas também ações, predicados e outras Formas¹⁵¹. Não é o caso decidir qual a opção correta de se ler esta passagem da participação na *República*, entretanto, é necessário constatar que, independentemente da via que se toma para pensar esta passagem (1 ou 2), a participação tal como se dá no *Fédon* (até 100c-e) não é capaz de explicar estes casos de predicação/participação. Ainda assim, é possível reconhecer que a segunda concepção de compreensão da *República* apresenta mais modos de compreender a participação que carecem de explicação que o primeiro modo.

Uma vez findadas as análises no *Fédon* e na *República* foi possível observar o *Parmênides*, desde de o momento no qual Zenão (127a-e) especula problemas acerca da predicação. Tendo em vista unicamente a tese de Zenão não é possível afirmar a validade da predicação; pois, a admissão da possibilidade da predicação é, também, assumir que algo pode ser múltiplo (πολλά) em predicados e, portanto, terá predicados contrários. A participação surge, no *Parmênides*, através de Sócrates (129a-e) que a apresenta para resolver os, possíveis, problemas da predicação expostos por Zenão. A mudança se dá pois na participação x é y não porque é idêntico a y, mas por possuir y, na medida em que y é um predicado de x que participa na Forma Y. Foi exposto com clareza que não é necessário admitir o argumento de Zenão como verdadeiro, é possível compreendê-lo como falacioso. Porém, o argumento de Zenão é utilizado por Platão para inserir os temas da predicação e da participação no diálogo.

Entretanto, Sócrates, ao apresentar as Formas (129a-e) assume que ficaria espantado caso alguém lhe mostrasse que é possível que Formas pudessem se comunicar, ou seja: participar umas das outras, uma vez que elas são apresentadas por Sócrates como em si e por si, de modo que não comportariam predicados opostos. Esta possibilidade de compreender as Formas como comunicáveis ajudaria a compreender certas relações anteriormente apresentadas, como no *Fédon* (102a-104e) e na *República* (476a).

Porém, mesmo as noções primárias da participação (*Fédon* 78d-79a;100c-e) não poderiam ser admitidas caso as Formas fossem compreendidas como são no *Parmênides* (131b) na concepção apresentada pelo personagem homônimo ao diálogo. Nesta passagem

150 Cf. NEHAMAS, 1982. p1.

151 Cf. FERRARI 2014, p18.

Parmênides faz com que Sócrates perceba as Formas em si e por si como separadas ($\chi\omega\rho\acute{\iota}\zeta\omega$) de todas as coisas e, portanto, se são separadas não podem se comunicar. Contudo, talvez não existam razões suficientes para aceitar a argumentação de Parmênides nesta passagem (131b) uma vez que ele reconhece as Formas através de uma metáfora com entes materiais (131c) o que não é compatível com noções de Formas anteriormente apresentadas por Sócrates (*Parmênides* 131b; *Fédon* 78d-79a).

No *Sofista* também foi identificado que não é possível que não existam Formas, pois, certas noções que devem ser necessariamente admitidas carecem das Formas para que possam ser fundamentadas, e.g.: virtudes. Assim, não é possível afirmar apenas a existência de entidades corpóreas e senso-percetíveis, mas é necessário, também, afirmar a existência de entidades invisíveis (*Sofista* 246a-250a), como é o caso da afirmação de Formas não senso-percetíveis no *Fédon* (78d) e, talvez, do Bem e da Justiça (*República* 476a).

Uma vez que a pesquisa constatou que há entidades que não são captáveis pela senso-percepção (invisíveis) então foi legitimada a especulação acerca da predicação. O que não é possível é admitir pontos extremos, como foi constatado: não é admissível que não há nenhuma predicação como também não é possível a admissão de que toda predicação é possível. Assim, os argumentos analisados no início do terceiro capítulo reconhecem apenas que algumas predicacões são possível (*Sofista* 251a-252e).

Tendo vista que é o caso que algumas predicacões são possíveis e outras não coube examinar a estrutura que possibilita certas conexões. Como foi visto, o que determina as relações de predicação são certas Formas gerais – Gêneros Supremos – que se relacionam com outras Formas (253d-e). Com isto é possível estabelecer um saber acerca da ordenação das Formas e da predicação: dialética. Este saber é capaz de discernir quando é o caso da combinação de Gêneros e Formas e quando não é o caso.

Foi portanto demonstrado na nossa pesquisa cinco dos seis Gêneros Supremos: Ser, Movimento, Repouso, Mesmo e Outro. Acontece que dois destes Gêneros servem para distinguir dois tipos diferentes de predicação: as que são ditas através de “si mesmo” (*per si*) e as que são ditas através de outro (*per aliud*) (254d-255d).

O primeiro tipo parece apresentar certas relações necessárias que decorrem a partir da própria natureza do participante, de modo que o predicado que o participante possui é aquilo mesmo que está em sua natureza, e este modo de participação parece explicar determinadas relações que antes não estavam claras de como se davam, e.g.: o caso do quente e do fogo, do frio e da neve e do três e o cinco em relação ao ímpar (*Fédon* 102c-104d). Já o segundo modo de predicação apresentam relações nas quais àquilo que se diz sobre o ente não

é o ente, mas o ente possui na medida em que há participação. De tal modo o predicado é adicionado ao ente, o ente tem o predicado, mas não é o próprio ente; e.g.: o céu é azul.

Outrossim, foi possível considerar que as Formas podem bem ser concebidas como em si e por si, quando a relação de participação é *per si*, e em relação, quando a participação é *per aliud*. E as Formas podem bem ser consideradas como separadas, na medida em que não participam uma das outras em determinadas relações por determinação dos Gêneros Supremos, e podem também ser consideradas como comunicáveis, na medida em que há predicação em função da participação regulada por Gêneros. Assim, conceber uma Forma como separada ou unida a outra só é possível mediante a dialética que percebe quando é ou não o caso de haver predicação.

O que é possível perceber, então, é que há uma reviravolta no sentido de participação apresentado por Platão no *Fédon* (78d-79a; 100c-e), e esta reviravolta apresenta que não só entes captados pela sensopercepção podem participar das Formas, mas, também, outras Formas podem ser participantes. Esta reviravolta na noção de participação aparece claramente no *Sofista* (e.g.: 253d-e), porém, em vários momentos esta última versão da participação poderia, talvez, explicar relações anteriores no *corpus platonicum* (*Fédon* 102c-104d; *República* 476a) e é prevista desde o *Parmênides* (129a-e). O que é possível constatar, então, é que a ontologia presente no *Sofista* já é requisitada em alguns diálogos para preencher determinadas relações de participação e predicação que não podem ser explicadas sem a adição do *Sofista* ao debate, pois, até o *Sofista* ainda não é claro que as Formas podem participar uma das outras.

Mesmo que não fosse claro que as Formas participam umas das outras em diálogos que foram aqui analisados anteriormente ao *Sofista* é claro que existem lacunas que a concepção inicial de participação (*Fédon* 78d-79a; 100c-e) não é capaz de explicar, porém, constata-se aqui que estas lacunas são sempre expostas e que uma apresentação de que há participação entre as Formas é requerida para o debate (*Parmênides* 129a-e).

Constata-se então, que, de algum modo, há uma resolução para o problema da participação em Platão, a partir transformação do sentido de participação que tem seu início como apenas uma relação de um ente sensível com uma entidade não senso-perceptível e, após serem explanados uma série de predicções não explicáveis por este sentido inicial e encarando diversas questões e aporias que surgem deste inicial concepção, o sentido de participação é reformulado acrescentando uma gama de possível participantes para as relações, a saber: Formas (*Sofista* 253d-e; 254d-255d) e, talvez, ações (*Sofista* 247a,

República 476a); e, também, apresentando modos possíveis de relação, a saber: *per si*, *per aliud* (*Sofista* 255c-d).

Deste modo, se deduz como possível que a Filosofia contida nos diálogos platônicos possa explicar, de maneira geral, como é possível a predicação; de modo que um ente sensível, uma Forma ou, talvez, uma ação, se una a um predicado conferido por uma Forma, em comunhão com um ou mais Gêneros Supremos, em uma relação que pode lidar apenas com a natureza do próprio participante (*per si*) ou com uma natureza distinta deste (*per aliud*).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANGIONI, Lucas. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.
- ALLEN, R.E., translation and with commentary. Plato's "Parmenides". In the *Dialogues of Plato*, vol. 4, New haven: Yale University Press, 1997.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução Marcelo Perine, 2v.. São Paulo: Edições Loyola, 2001-2002.
- BRANDÃO, Jacyntho L. et al. *Hellenika – Introdução ao grego antigo*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- BRANDWOOD, L. *A Word Index to Plato*. Leeds, W. S. Maney, 1976.
- CORNFORD, F.M., *Plato and the Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides* translated with an introduction and a running commentary. London: Routledge & Kegan Paul, 1939.
- FERRARI, Franco. Conhecimento Filosófico e opinião política no livro V da República de Platão. Em: ARAÚJO, Carolina (org). *Verdade e Espetáculo: Platão e a questão do ser*. Rio de Janeiro, 7letras, 2014.
- FINE, Gail. *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. New York: Oxford University Press, 2003.
- FUJISAWA, Norio. Échein, Metéchein, and Idioms of 'Paradigmatism' in Plato's Theory of Forms. *Phronesis*, Vol. XIX (1974). pp. 30-58.
- KAHN, Charles. *Essays on being*. New York: Oxford University Press, 2009.
- KAHN, C., *Plato and The post-socratic dialogue: the return of Phylosophy of Nature, etc*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- LIDDEL, H. G. SCOTT, R. *Greek-English Lexicon - With a revised suplement*. Oxford: Clarendo Press, 1996.
- NEHAMAS, Alexander. Participation and Predication in Plato's Later Thought. Em: *The Review Of Methaphysics*. Vol. 36, no 2 (Dez. 1982). pp343-347.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011.
- _____, *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2003.
- _____, *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 1949.
- _____, *Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr., José Gabriel Trindade dos Santos. Introdução e apêndice de José Gabriel Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- RAGON, E. *Gramática Grega*. São Paulo, Odysseus, 2012.
- ROSS, David. *Plato's theory of ideas*. New York: Oxford University Press, 1966.
- RYLE, G. *Critical Essays*. Vol 1. New York: Routledge, 2009.
- SANTOS, J. Trindade (2016). *Observações sobre "o igual" e "os iguais"*: Fédon 72e-77a. Archai, n.o 17, may-aug., p. 119-135.
- SANTOS, J. T. (2013). For a non -predicative Reading of esti in Parmenides, the Sophists and Plato. *Méthexis* 26, 39 -50.
- SCOLNICOV, Samuel. *Plato's Parmenides*. Translated with Introduction and commentary. Berkley, Los Angeles, London: University of Calofornia Press, 2003.