

3. A Explicitação da Ontologia Socrática nos Diálogos Médios

Os diálogos tradicionalmente considerados pertencentes à fase média de Platão são *Banquete*, *Fédon*, e *República*, somados ao *Parmênides* e ao *Teeteto* como diálogos de transição para última fase.¹ Como vimos no primeiro capítulo, os estudos estilométricos não suportam esta divisão da obra de Platão, pois colocam o *Banquete* e o *Fédon* nos mesmo grupo estilístico dos primeiros diálogos. Contudo, assim como acontece com as obras usualmente classificadas de “diálogos da juventude”, é inegável que sobretudo o *Banquete*, o *Fédon* e a *República* possuem semelhanças estruturais e dramáticas muito fortes. Nestes diálogos, Sócrates abandona o seu método de refutação (ἐλεγχος)² em nome de uma exposição mais professoral de suas doutrinas, o que se traduz textualmente na substituição das constantes perguntas e respostas que encontramos nos diálogos iniciais por falas mais prolongadas e mais ricas em descrições. Coerentemente, o caráter aporético dos diálogos iniciais também é abandonado e substituído pela apresentação de hipóteses teóricas com um valor mais claramente positivo.

Para a corrente de interpretação desenvolvimentista, estas mudanças refletem o despertar intelectual de Platão, como fica claro na seguinte explicação oferecida por Bostock:

“Os diálogos iniciais não são construídos como uma exposição de, ou argumentos para, nenhuma doutrina particular. Certamente, há temas que recorrem com frequência (...) Mas uma das principais características destes diálogos iniciais é que eles são constantemente críticos (...) eles invariavelmente terminam negativamente com a conclusão de que nenhuma resposta satisfatória foi alcançada (...) Mas em direção ao fim deste período inicial, nós começamos a encontrar algo mais positivo (...) e nos diálogos médios a confiança de Platão

1 Esta é a listagem apresentada por Vlastos (1991, p.47). Para uma discussão mais detalhada sobre organização dos diálogos, consulte o primeiro capítulo.

2 Na realidade, o ἐλεγχος socrático não desaparece completamente, pois podemos encontrá-lo no primeiro livro da *República* e na conversa entre Sócrates e Agatão, no *Banquete*. É muito claro, no entanto, que, nos diálogos médios, o ἐλεγχος perde o papel estrutural que possuía nos diálogos iniciais e é substituído pelo chamado “método hipotético” (cf. o uso de ὑποθέμενος: *Fed.100b5* e τίθεσθαι: *Rep.596a7*). Um influente estudo sobre o método hipotético nos diálogos médios pode ser encontrado em Robinson (1941, p.97-192)

floresce. Não há dúvida de que no *Fédon*, no *Banquete*, na *República* e no *Timeu*³ Platão está definitivamente sugerindo um certo número de doutrinas sobre uma variedade de tópicos. Ele agora pensa que encontrou a solução para seus problemas e o questionamento cético de Sócrates foi deixado para trás.” (Bostock, 1988, p.13)

Ora, como nosso estudo identificou menções às Formas platônicas nos diálogos iniciais não devemos concordar com a descrição de Bostock, segundo a qual os diálogos iniciais são obras puramente críticas, sem exposição de doutrinas positivas. Tampouco temos motivos para corroborar a descrição dos estados emocionais de Platão por ele realizada. Por outro lado, nossos resultados nos permitem oferecer uma explicação para a diferença entre os dois primeiros grupos de diálogos que não extrapola o âmbito puramente textual e não incorre no erro de atribuir um valor puramente negativo aos primeiros diálogos. Para isto, basta que entendamos as mudanças apontadas por Bostock como mudanças no modo de exposição de uma mesma hipótese teórica. Enquanto os primeiros diálogos mencionam as Formas de maneira sutil e antecipatória, os diálogos médios apresentam explicitamente a Teoria das Ideias. Desta maneira, como decorrência do modo de exposição proléptico que identificamos em Platão, podemos aceitar a divisão usual entre uma fase inicial e uma fase média, que de fato parece refletir corretamente certas características formais e dramáticas dos diálogos, sem adotar uma interpretação de caráter desenvolvimentista.

Portanto, segundo nossa compreensão, o presente capítulo analisará dois diálogos (*Fédon* e *Banquete*) em que Platão expõe de maneira mais explícita e sistemática as teses que compõem a Teoria das Ideias. Como nosso interesse limita-se ao que venho chamando de “núcleo ontológico” desta teoria, focaremos nossa investigação nas passagens em que o personagem Sócrates explica o que *são* as Formas, expondo mais minuciosamente as diferenças entre o modo de ser destas entidades e o modo de ser das coisas sensíveis.

3 A inclusão do *Timeu* nesta lista deve-se à argumentação desenvolvida por Owen (1965), que Bostock reconhece como válida. A identificação do *Timeu* como um diálogo da fase média é, no entanto, extremamente controversa e, no meu entendimento, errônea. Para uma contra-

3.1.

O discurso de Diotima e a revelação da Forma do Belo.

Dentre os diálogos que compõem a fase média, aquele em que as Formas são apresentadas de maneira mais resumida é, certamente, o *Banquete*. Neste diálogo, Sócrates participa de uma festa em celebração à primeira vitória de Agatão em competições dramáticas e se vê obrigado, como cada um dos participantes, a oferecer um discurso em louvor (ἐγκώμιον·177b ou ἔπαινος: 177d) ao deus Eros. No entanto, ao invés de compor seu próprio discurso, Sócrates prefere recontar as palavras de Diotima, uma sacerdotisa da Mantinéia, sábia nas coisas relativas a Eros e instrutora de Sócrates nas artes do amor (τὰ ἐρωτικά). Relembrando as palavras de Diotima, Sócrates desenvolve uma surpreendente narrativa acerca do amor, repleto de referências mítico-religiosas, ao final da qual o leitor do diálogo é apresentado à verdadeira natureza da Beleza. Seu discurso foca-se na revelação de uma única Forma e sua estratégia argumentativa consiste em levar o ouvinte a ascender progressivamente do amor e desejo erótico pelas coisas sensíveis ao amor e desejo erótico pela Forma do Belo. Será a contraposição entre as múltiplas coisas belas (corpos, costumes, leis e ciências) e o Belo ele mesmo si (αὐτὸ τὸ καλόν) o que dará a Sócrates o ensejo de contrastar o modo de ser das coisas sensíveis com o modo de ser das Formas.

Antes de apresentar o Belo como o objeto último de todo desejo erótico e introduzir explicitamente o segundo pólo da disjunção sensível-inteligível, Sócrates nos fornece uma descrição da frágil e passageira condição do que é mortal. Segundo ele:

“quando dizemos de cada ser vivo que ele vive e permanece o mesmo - por exemplo, dizemos que ele permanece o mesmo desde a infância à velhice: ele, na realidade, não possui jamais em si as mesmas coisas (οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ). Mesmo se dizemos que ele permanece o mesmo, ele não cessa, contudo, de se renovar e perder certas coisas, nos cabelos, nas carnes, nos ossos, no sangue e em todo corpo. E isto é válido não somente para o corpo, mas também para a alma. Os costumes, as opiniões, desejos, prazeres, aflições, temores, cada um destes afetos jamais permanece o mesmo em cada um de nós, mas uns nascem e outros morrem.”⁴

ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἐν ἕκαστον τῶν ζώων ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό— οἶον ἐκ

argumentação à Owen: (cf. Cherniss, 1965).

4 Nossa tradução segue o texto de Brisson (2007), que não aceita a pontuação estabelecida por Burnet (cf. Brisson, 2007, p. 212, n.436).

παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται· οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὀστέα καὶ αἷμα καὶ σύμπαν τὸ σῶμα. καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἦθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λῦπαι, φόβοι, τούτων ἕκαστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεσθιν ἐκάστω, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δὲ ἀπόλλυται. (207d4-e5)

De acordo com as lições de Diotima, é na tentativa de superar esta impermanência, inerente a tudo aquilo que é mortal, que os animais, bestas e homens, se lançam com ardor no desejo de procriação. Afinal, “é deste modo que tudo o que é mortal se conserva, não pelo fato de absolutamente ser sempre o mesmo (οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι), como o que é divino, mas pelo fato daquele que parte e envelhece deixar um outro ser novo, tal como ele era.” (208a7-b2). Assim, Sócrates contrasta a inconstância daquilo que é mortal, apenas *dito* o mesmo (ὁ αὐτὸς καλεῖται), porém “sem possuir jamais em si as mesmas coisas” (οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ), com a permanência do que é imortal (ἀθάνατον 208b4), que “é absolutamente sempre o mesmo” (παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι).

Os ouvintes de Sócrates, tal como aquele que está lendo o diálogo pela primeira vez, não reconhecem nesta comparação entre o modo de existência dos seres mortais e modo de existência do seres imortais o contraste entre Formas e coisas que será revelado ao final do discurso. Contudo, um leitor habituado ao modo de escrita platônico pode facilmente identificar, nesta fala, uma antecipação da comparação entre o modo de existência das coisas belas sensíveis e o modo de existência do Belo. Este leitor será capaz de reconhecer que o adjetivo “imortal” (ἀθάνατον), utilizado na passagem acima citada como sinônimo de “divino” (θεῖον), não se refere apenas aos deuses, mas inclui em seu campo de aplicação a própria Forma do Belo que, como será elucidado ao final do discurso, também “é para sempre” (ἀεὶ ὄν 211a1). Deste modo, a relação mortal/imortal, facilmente compreensível para os representantes da elite cultural ateniense presentes no banquete, é utilizada para introduzir a distinção entre o modo de ser das múltiplas coisas belas e o modo de ser da Forma do Belo.

O caminho que leva à revelação do Belo inicia-se com o reconhecimento da unidade subjacente a tudo aquilo que é belo, em um movimento facilmente identificável por um leitor familiarizado com a argumentação dos diálogos de primeira fase. O iniciado nas artes do amor (τὰ ἐρωτικὰ) começará por amar a um

só belo corpo e, como resultado deste amor, engendrará belos discursos. Em seguida, ele será levado a reconhecer que a beleza que reside em um corpo qualquer é irmã (ἀδελφόν) da que está em outro belo corpo e que, portanto, “seria muita tolice não considerar uma só e a mesma (ἐν τε καὶ ταὐτὸν) a beleza que reside em todos os corpos” (210b2-3). Após este momento, ele passará a considerar a beleza presente nas almas mais valiosa do que aquela presente nos corpos e será capaz de “contemplar o belo nos costumes e nas leis e ver que, em si mesmo, o belo é sempre semelhante a si mesmo (πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστιν)” (210c3-5). Por fim, ele verá a beleza também nos diversos ramos da ciências (ἐπιστημῶν) até que “olhando agora para o belo nesta multiplicidade, deixe de amar como um escravo a beleza de um só jovem, homem ou costume (...) e contemple ele uma certa ciência, única, tal que seu objeto é Beleza.” (210d1-e1).

Apesar do caráter místico-religioso⁵ do discurso de Diotima não possuir precedentes nos diálogos da primeira fase, podemos reconhecer, no percurso de ascensão do iniciado nos ensinamentos do amor, a busca pela unidade do εἶδος que encontramos nos diálogos definicionais. Da mesma maneira que Láques é instigado por Sócrates a buscar “aquilo que é idêntico em todos os casos de coragem” (ἐν πᾶσι τούτοις ταὐτόν ἐστιν *Laq.191e4-11*) e Êutifron a apresentar “a piedade ela mesma, que é idêntica a si mesma em toda ação piedosa” (ταὐτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὐτῷ *Eut.5d1-2*)⁶; o iniciado nas artes do amor é levado a reconhecer que a beleza que reside em tudo aquilo que é belo é “uma só e a mesma” (ἐν τε καὶ ταὐτὸν). Ele enfim concluirá que “em si mesmo, o belo é sempre semelhante a si mesmo” (αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστιν). Pois, apesar de pertencerem a níveis distintos na escala de revelação dos mistérios do amor, sendo cada estágio superior ao precedente, o belo do corpo, o belo da alma, dos costumes e das ciências é o mesmo, na medida em que todas estas coisas participam (πάντα καλὰ μετέχοντα) do Belo em si, Forma única e causa universal de tudo aquilo que é belo.

Assim, “aquele que tenha contemplado, na sua ordem e sucessão correta, as coisas belas, chegando ao término dos ensinamentos concernentes às coisas do amor, subitamente enxergará algo maravilhosamente belo por natureza”

5 Este caráter está exposto textualmente pelo uso de um vocabulário fortemente inspirado nos mistérios e ritos de iniciação da religião grega (cf. Brisson, 2007, p.66-71).

6 Compare, ainda, com o uso de τι τὸ αὐτὸ e τὸ κοινὸν τοῦτο em *Hipp.Ma 300a-b* e *Men.*

(θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλὰ πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν 210e3-5). A partir desta sentença, a prosa platônica repentinamente adquire a cadência dos ditirambos, à maneira das odes entoadas pelos coros das tragédias (cf. Allen, 1991, p.82) e Sócrates inicia uma descrição das características ontológicas deste Belo em si, objetivo último da revelação dos mistérios de Eros, “em vista do qual todos os esforços anteriores foram realizados” (οὗ δὴ ἔνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν) :

“primeiramente, é para sempre, não nascendo nem perecendo, não crescendo nem decrescendo, depois não é belo de um jeito⁷ e feio de outro, nem ora belo e ora feio, nem quanto a isso belo e quanto àquilo feio; nem belo aqui e feio ali, como se a alguns fosse belo e a outros feio; tampouco aparecerá o Belo, como um rosto ou mãos, nem como nada que pertence ao corpo, nem como algum discurso ou alguma ciência; também não será situado em uma outra coisa, como em algum animal da terra ou do céu ou em qualquer outra coisa; ao contrário, aparecerá ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo sempre uniforme (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν), enquanto todas as outras coisas belas dele participam, de uma maneira tal que, ao passo que tudo mais que é belo nasce e perece, ele em nada fica maior ou menor, nem nada sofre.”

πρῶτον μὲν ἀεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὄν ἐν ἑτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζῳῷ ἢ ἐν γῆ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλεόν μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν. (211a1-b5)

De todo o *corpus* platônico, esta passagem pode ser considerada aquela em que a ontologia das Formas é apresentada de maneira mais densa e direta. Focada na descrição de uma única Forma, a revelação final de Diotima apresenta, de uma só vez, diversos temas da ontologia platônica. A primeira característica atribuída ao Belo: “ser para sempre, não nascendo nem perecendo”, remete ao tradicional contraste entre seres mortais e imortais evocado anteriormente. Contudo, Diotima radicaliza ainda mais este contraste, afirmando que a Forma do Belo não apenas “é para sempre” (ἀεὶ ὄν), em um paralelo direto com a fórmula homérica para

72c.

7 Para tradução de τῆ μὲν ... τῆ δὲ (“desta ... daquela maneira”) (cf.: LSJ, *verbete*: ὄ, A. VIII. 1.)

imortalidade divina (θεοὶ αἰὲν ἔόντες), como também não foi gerada nem é passível de perecimento (οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον). Através destas determinações adicionais, Diotima introduz um tipo de eternidade, inerente à Forma do Belo, que ultrapassa, em muito, a imortalidade divina. Pois, como sabemos pela *Teogonia*, apesar de indestrutíveis, os deuses tiveram um momento de nascimento. A Forma do Belo, por sua vez, está fora do tempo, na medida em que não possui um momento de surgimento nem possuirá um momento de destruição.⁸

Além de eternamente existente, a Forma do Belo não cresce nem diminui (οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον). E enquanto as coisas belas nascem e perecem, a Forma do Belo permanece inafetada (πάσχειν μηδέν), sendo ela mesma, por si mesma, consigo mesma, sempre uniforme (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν).

A fórmula, “ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo” (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ) resume em si aquilo que está expresso entre as linhas 211a5-b6, isto é: o fato de que a Forma do Belo não pode ser confundida com a beleza que encontramos nas coisas sensíveis (mãos, rostos, partes dos corpos, discursos, ciências, animais da terra ou do céu, ou qualquer outra coisa), pois é uma entidade independente e separada destas coisas. A estrutura reflexiva da expressão αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ pretende sublinhar a *independência ontológica* do Belo, que é “em si e por si” e, portanto, não depende dos objetos sensíveis para existir e ser aquilo que ela é. Os objetos belos sensíveis, por outro lado, são ontologicamente dependentes e necessitam da relação de participação no Belo para serem belos (τὰ δὲ ἄλλα πάντα κατὰ ἐκείνου μετέχοντα). A unidade entre a argumentação dos primeiros diálogos e a revelação de Diotima se torna evidente, quando lembramos que a expressão αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ não passa de uma intensificação da fórmula αὐτὸ τὸ εἶδος, utilizada por Sócrates nos primeiros diálogos⁹ para expressar exatamente o mesmo aspecto de sua teoria.

Além de eternamente existente e ontologicamente independente, o Belo caracteriza-se por estar isento de qualquer mudança, sendo de maneira fixa e

8 De fato, como observam Sprague (1971) e Solmsen (1971), a eternidade do Belo possui como paralelo apenas o Ser de Parmênides e podemos até considerar intencional a referência ao poema parmenídico nas palavras de Diotima. Compare a fórmula utilizada por Diotima para expressar a eternidade do Belo: αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον com as palavras utilizadas por Parmênides: ὡς ἀγένητον ἔδν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν (Frag. B8.3).

invariável aquilo que ele é. Podemos descrever esta característica como a *estabilidade ontológica* do Belo e tal qualidade distintiva é expressa por Diotima por meio da enumeração das diferentes maneiras em que esta Forma poderia deixar de ser bela, caso fosse apenas mais uma entidade sensível. Assim, Diotima nos explica que o Belo não é:

- 1) belo em um aspecto, porém feio em outro aspecto (οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν);
- 2) belo em um determinado momento, porém feio em outro momento (οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὐ);
- 3) belo em relação a certas coisas, porém feio em relação a outras (οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν);
- 4) belo em um determinado local, porém feio em outro, sendo belo para uns e feio para outros (οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν);

Por não estar sujeita a estas qualificações, a Forma do Belo é caracterizada como aquela entidade sobre a qual é sempre verdadeiro afirmar que ela é bela. Esta estabilidade no modo de ser das Formas é ressaltada por meio do emprego do adjetivo *μονοειδὲς*, que etimologicamente deve ser traduzido por “uniforme”, mas pode ter seu sentido exprimido pela locução “único em aspecto”. Como explica Diotima, a unidade aspectual da Forma do Belo encontra-se em ela ser exclusivamente bela, não se mostrando nunca feia (ou não-bela) e estando imune a qualquer tipo de perspectivismo ou relativismo.

No decorrer deste capítulo, veremos que o termo *μονοειδὲς* é parte do vocabulário técnico da Teoria das Ideias e reaparecerá no *Fédon* (78b4) como uma expressão cristalizada para indicar que a Forma F (Belo, Justo, Grande, Pequeno, etc...) é única e invariavelmente F (bela, justa, grande, pequena, etc...), o que a torna um tipo de entidade fundamentalmente distinta dos diversos particulares sensíveis, que evidentemente possuem uma diversidade de aspectos e estão sujeitos a uma multiplicidade de predicacões, muitas delas contrárias entre si.

Este mesmo fato ontológico está relacionado à caracterização das Formas

9 cf. *Eut.* 6d10; *Hipp Ma.* 286d8, 288a9, 289c3, 292c3

como ἐκεῖνο ὃ ἔστι. Como vimos, no *Lísis*, esta expressão é usada para diferenciar as diversas coisas amadas-em-vista-de-outra-coisa do πρώτον φίλον, única entidade amada em vista de si mesma. Por não ser amado de maneira relacional, em vista de outro objeto, o πρώτον φίλον é considerado a única entidade apta a receber o predicado “ser-amado” de maneira sempre verdadeira (ἐκεῖνο τὸ πρώτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστὶ φίλον *Lis.219d4-5*) e, portanto, pode ser caracterizado como ἐκεῖνο ὃ ἔστι φίλον. No *Banquete* (211c7-d1), a locução ἐκεῖνο ὃ ἔστι é utilizada para explicar que o processo de revelação ao qual o iniciado nas artes do amor foi submetido “acaba naquela ciência, que não é ciência de nada mais do que daquele próprio Belo e [o iniciado] termina por conhecer o que é belo [ou o que Belo é] (ὃ ἔστι καλόν)”.¹⁰

Novamente, o vocabulário relativo à formulação da Teoria das Ideias, que encontramos nos diálogos da fase média, se apresenta em completa continuidade com a busca por definições dos diálogos iniciais. A fórmula ὃ ἔστι x não passa da inversão assertiva da pergunta τί ἐστὶ x que, como vimos no capítulo precedente, caracteriza a busca socrática por definições. Assim, aquilo que só podíamos acessar indiretamente nos primeiros diálogos, nos é apresentado de maneira explícita nos diálogos médios e a busca socrática expressa em questões do tipo “o que é belo?” (τί ἐστὶ καλόν) é diretamente solucionada pela identificação da Forma da Beleza como “o que é *verdadeiramente* belo” (ὃ ἔστι καλόν).

Em contraposição à estabilidade ontológica do Belo, que é sempre unicamente belo, somos levados a concluir que “todas as outras coisas belas” (τὰ ἄλλα πάντα καλὰ) estão sujeitas a uma, ou a mais de uma, das seguintes indeterminações:

- 1) Elas podem ser belas em um de seus aspectos, porém feias em outro. Por exemplo: uma escultura pode ser bela em sua forma, porém estar pintada com cores horrendas;

¹⁰ É importante notar que, na locução ὃ ἔστι καλόν, o termo καλόν pode ocupar o lugar tanto de sujeito quanto de predicado. Na realidade, isto não se dá por acaso e devemos considerar esta ambiguidade sintática como um resultado proposital do texto platônico. Tal fato fica evidente quando notamos que, apesar da fórmula ὃ ἔστι F ser recorrentemente usada para designar as Formas, nunca encontramos o termo seguinte ao verbo ἔστι introduzido por um artigo, o que anularia a possibilidade de uma leitura predicativa (cf. Kahn, 2009, p.80). Por meio deste artifício sintático, Platão pretende nos transmitir a ideia de que conhecer “o que o Belo é” (construção subjetiva) equivale a conhecer “o que é *verdadeiramente* belo” (construção predicativa).

- 2) Elas podem ser belas em um momento, porém feias em outro. Por exemplo: um Ipê pode ser belo na primavera, quando em flor, porém feio no inverno, quando desfolhado;
- 3) Elas podem ser belas quando comparadas a uma determinada coisa, porém feias quando comparadas a outra. Por exemplo: a bela moça descrita no *Híppias Maior*, quando comparada a uma deusa, deve ser considerada feia;
- 4) Elas podem ser belas em um determinado local, porém feias em outro, sendo belas para uns e feias para outros. Por exemplo, os adornos de um índio Xavante, que são belos para os membros de sua tribo, porém feios para os frequentadores da feira de moda de Milão.

Ora, como todo objeto sensível possui uma multiplicidade de aspectos e características, é plenamente possível, e até mesmo esperado, que estas entidades sejam belas em um de seus aspectos e feias em outros. Todo objeto sensível possui, por exemplo, um formato, uma cor, um odor, uma textura etc. Sendo assim, devemos considerar natural o fato de que um mesmo objeto, julgado belo em sua forma, possa não parecer belo em sua cor ou em um outro aspecto qualquer. Note que o mesmo raciocínio vale para as ações que os interlocutores de Sócrates oferecem como exemplos de virtudes nos diálogos iniciais. Acusar publicamente o seu próprio pai pode ser um ato pio, quando considerado a partir dos aspectos legais de perseguição religiosa, conforme argumenta Êutifron. Porém, quando analisado à luz dos laços de consanguinidade e reverência familiar, este mesmo ato é certamente um exemplo de impiedade.

Do mesmo modo, devido ao fato de todas as entidades sensíveis estarem sujeitas à passagem do tempo, podemos considerar inevitável que coisas ou atos considerados belos hoje deixarão de sê-lo em algum momento futuro ou mesmo que não tenham sido belos em algum instante do passado. Um belo cavalo hoje deixará de ser belo quando velho ou morto e a escravização de um inimigo derrotado em batalha, considerada uma ação justa em um passado não muito remoto, é certamente julgada uma grande injustiça nos dias de hoje. Estes poucos exemplos são suficientes para concluirmos que os dois primeiros itens da enumeração de Diotima representam casos plenamente compreensíveis de

diferenciação entre o modo de ser das Formas e das coisas do mundo sensível. Segundo a sacerdotisa, enquanto o Belo é sempre e invariavelmente belo, as entidades empíricas são belas e não-belas, devido às vicissitudes do tempo e às diferenças aspectuais a que estão sujeitas.

No entanto, quando passamos para os dois itens seguintes, os parâmetros de diferenciação apresentados por Diotima demonstram-se mais dificilmente justificáveis. A bela moça evocada por Híppias certamente não é tão bela quanto Afrodite, porém isto não parece fazer dela uma pessoa feia. De fato, ela continua sendo extremamente bela, como se torna evidente quando a comparamos com Sócrates. Por que, então, deveríamos considerá-la bela e não-bela tanto quanto os exemplos acima mencionados?

Conforme observa Vlastos (1973, p.71), parece que, neste último caso, Platão está incorrendo em um raciocínio falacioso. O erro de Platão consistiria em, a partir de:

- 1) x é belo *em comparação a* y e não é belo *em comparação a* z ,
- inferir:
- 2) x é belo e não belo.

Ora, é facilmente verificável que a sentença 2) não é logicamente derivável de 1). Afinal, é claro que só poderíamos considerar x belo e não-belo, no caso de x estar sendo comparado a um mesmo objeto. No exemplo em questão, apenas se a donzela citada por Híppias fosse bela e feia em comparação a um mesmo indivíduo, poderíamos concluir que ela é bela e não-bela e, conseqüentemente, incluir este novo item na lista de diferenciações entre Formas e coisas. O mesmo parece valer para o último caso elencado por Diotima. Pois, do mesmo modo que Helena não pode ser dita feia, pelo simples fato de não ser tão bela quanto uma deusa, tampouco podemos considerá-la feia, pelo fato de alguém não concordar em chamá-la bela. Neste segundo caso, a falácia estaria em, partindo da verdade da sentença:

- 1) x é belo *para* y e x não é belo *para* z ,
- concluir que:
- 2) x é belo e não belo.

Como fica evidente, os dois últimos casos da listagem oferecida por Diotima apresentam o predicado ser-belo em uma estrutura relacional que o aproxima, em sua forma lógica, aos predicados incompletos, aqueles que só adquirem significado quando acrescidos de um objeto. Um exemplo de predicado incompleto é “ser igual”. A sentença “João é igual.” não possui significado algum e apenas torna-se gramaticalmente correta quando algum complemento lhe é (implícita ou explicitamente) atribuído, por exemplo: “João é igual a Artur.”

Como o predicado ser-belo-*em-comparação-a-x* e ser-belo-*para-x* se comportam logicamente como ser-igual-*a-x*, a substituição de x por y implica na formação de uma nova predicação. Afinal, de um ponto de vista lógico, a propriedade ser-igual-*a-x* deve ser considerada completamente distinta da propriedade ser-igual-*a-y*. Este fato fica evidente quando consideramos que um objeto pode perfeitamente ser-igual-*a-x* e não ser-igual-*a-y*, sem que isto represente uma contradição ou paradoxo.

A falácia do argumento platônico, portanto, estaria em desconsiderar os complementos verbais, tratando predicados incompletos como predicados completos. Desta maneira, o fato de Helena ser mais bela *que Sócrates*, porém não ser mais bela *que Afrodite* leva Sócrates a concluir que Helena é bela e não-bela. E o fato do Abaporu ser belo *para mim* e não ser belo *para ele* torna-se logicamente equivalente à afirmação de que o Abaporu é belo e não belo *simpliciter*.

Vlastos reconhece neste aspecto da ontologia platônica um erro tão primário que elabora uma possível admoestação. Segundo ele, deveríamos “oferecer um conselho a Platão sobre como tornar sua teoria mais inteligível” e convencê-lo a descartar os exemplos envolvendo predicados relacionais e incompletos de sua lista de casos em que os objetos sensíveis estão sujeitos à predicação de opostos (F e não-F). Diríamos: “você não precisa deste tipo de argumento, uma vez que os outros exemplos são suficientes para defender o ponto de vista de que a fórmula F e não-F aplica-se aos objetos sensíveis, porém nunca às Formas. Para esta alegação, argumentos do tipo 'Simias é alto e não-alto' são piores do que inúteis: são contra-producentes.” (Vlastos, 1973, p. 74).

Ora, caso o uso de exemplos envolvendo predicados incompletos e relacionais estivesse limitado ao discurso de Diotima, poderíamos considerá-lo um pequeno deslize por parte de Platão ou, até mesmo, tentar compreendê-lo por

meio das circunstâncias dramáticas específicas do *Banquete*. No entanto, como veremos no decorrer deste capítulo, raciocínios envolvendo predicados incompletos e relacionais são constantemente utilizados pelo personagem Sócrates para introduzir a Teoria das Ideias e apresentar as diferenças fundamentais entre o modo de ser das Formas e das coisas sensíveis. Sendo assim, devemos manter em mente as singularidades relativas a estes tipo de exemplo e, na medida em que argumentos envolvendo predicados incompletos ou relacionais aparecerem, tentar entender o papel destes tipo de predicação para formulação da Teoria das Ideias.

3.2. A inteligibilidade das Formas.

Apesar da densidade da exposição de Diotima sobre a natureza ontológica da Forma do Belo, falta, ao *Banquete*, uma apresentação explícita do caráter inteligível das Formas. Pois, apesar de Diotima deixar claro que o Belo em si não está em qualquer uma das entidades belas sensíveis, não encontramos em seu discurso a especificação de qual faculdade da alma devemos empregar para captar esta Forma. Sabemos, através de outros diálogos, que as Formas são captadas pela razão e não pelos órgãos de apreensão sensível. No *Banquete* (212a1-3), contudo, Platão prefere se referir a este fato de maneira indireta, falando em “contemplar [o Belo] com aquilo que é preciso” (ἐκεῖνο ᾧ δεῖ θεωμένου) e “ver o Belo com aquilo por meio do que ele pode ser visto” (ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν).

Ora, é evidente que, formulado desta maneira, o caráter inteligível da Forma do Belo somente será compreensível a um leitor que já tenha sido apresentado a esta característica das Formas. Estamos, portanto, frente a mais um caso de uso da prolepse para criar planos distintos de leitura de uma mesma passagem. Leitores educados na doutrina das Formas serão capazes de entender que “aquilo por meio do que o Belo pode ser visto” é a faculdade da reflexão (διανοία) ou do raciocínio (λογισμός). Por outro lado, leitores que não possuem esta informação ficarão instigados a entender o sentido por trás destas palavras de Diotima.

Quando nos voltamos para o *Fédon*, contudo, vemos que a primeira característica das Formas a ser apresentada por Sócrates é, justamente, seu caráter inteligível. O diálogo *Fédon* narra os momentos anteriores à execução de Sócrates e, em função desta triste ocasião, possui o fato da morte como tema principal. Conversando com alguns de seus companheiros mais íntimos, Sócrates irá defender a imortalidade da alma e, repetindo a analogia mortal/imortal :: sensível/inteligível que encontramos no *Banquete*, enaltecer as vantagens de uma existência livre do corpo mortal que habitamos em vida e do contato com os objetos sensíveis. De acordo com Sócrates, somente separada do corpo, a alma imortal tem acesso às entidades inteligíveis. Sendo assim, o filósofo não deve temer a morte, mas considerá-la a realização final de sua busca pelo

conhecimento.

As Formas são pela primeira vez mencionadas no *Fédon* em 65d, quando Sócrates pergunta a Simmias:

“Agora, considera isto, ó Simmias: nós afirmamos haver algum Justo ele mesmo ou nada?

De fato afirmamos, por Zeus.

E ainda algo Belo e Bom?

Como não?

Então, você já viu alguma destas coisas com seus olhos?

De modo algum, disse ele.

Mas você apreendeu estas coisas por meio de alguma outra sensação do corpo?

Eu estou falando sobre todas estas coisas: Grandeza, Saúde, Força, em uma palavra: sobre a essência de todas as coisas (ἀπάντων τῆς οὐσίας), o que cada uma realmente é (ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν). Acaso é pelo corpo que aquilo de mais verdadeiro sobre elas é contemplado ou é da seguinte maneira: aquele dentre nós que houver se preparado melhor e com maior precisão para refletir sobre o que é, nela mesma, cada uma destas coisas que ele examina, não estará ele mais próximo de conhecer cada uma destas coisas?

Certamente.”

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;

Ἦδη οὖν πρόποτε τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες;

Οὐδαμῶς, ἢ δ' ὅς.

Ἀλλ' ἄλλη τινὶ αἰσθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐφήψω αὐτῶν; λέγω δὲ περὶ πάντων, οἷον μεγέθους περὶ, 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 γνῶναι ἕκαστον;

Πάνυ μὲν οὖν. (65d4-e5)

A passagem inicia-se com uma inequívoca referência às Formas. Falando no plural, Sócrates pergunta a Simmias: “afirmamos haver um Justo ele mesmo (δίκαιον αὐτὸ)?”. Simmias prontamente responde que sim, aceitando, logo em seguida, a existência das Formas do Belo, do Bom, da Grandeza, da Saúde e da Força. Desde Burnet (1911, p. 33), é amplamente reconhecido que o uso da primeira pessoa do plural (φαμέν), tanto na pergunta de Sócrates quanto na resposta de Simmias, indica que o personagem Simmias está previamente familiarizado com a Teoria das Ideias. Em função de nossa análise do vocabulário relativo à Teoria das Ideias contido no *Banquete*, podemos acrescentar, ainda, a sua compreensão da expressão “o que cada coisa realmente é” (ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν) como evidência desta intimidade com as teorias socráticas. Afinal, a

expressão ὁ τυγχάνει ἕκαστον ὄν não passa de uma versão da fórmula ὁ ἔστι F, na qual a noção de verdade é reforçada pelo uso do verbo τυγχάνω¹¹. Além disso, sabemos que o particípio οὐσία vem sendo usado para designar as Formas desde diálogos como *Êutifron* e *Mênon*. Portanto, a imediata compreensão das expressões αὐτὸ τὸ F,¹² ὁ (τυγχάνει) ἔστι F e “a οὐσία de F” como maneiras de designação das Formas deve ser considerado um claro sinal da familiaridade do personagem Simmias com a Teoria das Ideias.¹³

A novidade que encontramos nesta passagem está no fato de Sócrates afirmar explicitamente que estas entidades, às quais nos referimos por meio das expressões οὐσία, αὐτὸ τὸ F e ὁ (τυγχάνει) ἔστι F, não podem ser acessadas por meio dos órgãos de apreensão sensível. Novamente, devemos entender tal afirmação como uma explicitação daquilo que já encontrávamos nos diálogos em busca de definições. Afinal, se nestes diálogos Sócrates já afirmava ser única e a mesma a Beleza de um cavalo, de uma ação ou de uma lei, só podemos supor que tal Beleza não pode ser apreendida pelos sentidos corpóreos.

De fato, no *Hippias Maior* (298b2-4), Sócrates parece querer introduzir esta faceta de sua teoria, ao perguntar: “Mas então, Híppias, devemos dizer das belas condutas e das belas leis que elas são belas porque agradam à audição ou à vista; ou elas são de uma outra espécie (ἢ ἄλλο τι εἶδος ἔχειν)?” Híppias, contudo, não entende o conteúdo da pergunta de Sócrates e o assunto é deixado de lado, à espera de uma ocasião mais propícia e de um interlocutor mais apto a receber informações sobre o caráter inteligível das Formas.

Esta ocasião está descrita no *Fédon* (65e-66a), que, com relação a este ponto, vai além do *Banquete* e de qualquer diálogo de primeira fase, ao apresentar

11 Burnet (1911, p. 33) traduz ὁ τυγχάνει ἕκαστον ὄν por “o que certa coisa realmente é” (*what a given thing really is*) e Gallop (1975, p.10) por “o que cada uma efetivamente é” (*what each one actually is*).

12 Note o uso de αὐτὸ ἕκαστον (cada uma destas coisas ela mesma) em e3. Trata-se da generalização explícita da expressão αὐτὸ τὸ F, que passa a adquirir um sentido cada vez mais técnico.

13 Em *Plato's Thought*, Grube defende, contra Burnet, que Simmias não possui qualquer conhecimento prévio da Teoria das Ideias (cf. Grube, 1935, p.291-294). No entanto, sua argumentação parece basear-se no fato de Simmias não se mostrar um conhecedor da teoria da reminiscência e, ainda, cometer certos enganos com relação ao que precisamente são as Formas. Ora, me parece claro que Platão está descrevendo Simmias como alguém que já admite a existência das Formas, porém ainda precisa de esclarecimentos e treinamento dialético sobre as diversas questões relativas a estas entidades. Entendido deste modo, o personagem Simmias pode ser considerado como uma representação de parte da audiência de Platão, já introduzida à Teoria das Ideias por meio da leitura dos diálogos iniciais, porém ainda necessitando de informações mais aprofundadas sobre natureza destas entidades.

abertamente o caráter inteligível das Formas, esclarecendo que estas entidades são apreendidas somente “pelo raciocínio” (ἐν τῷ λογίζεσθαι)¹⁴ ou “pela própria reflexão” (αὐτῇ τῇ διανοίᾳ). Deste modo, mais um aspecto da distinção entre Formas e coisas nos é apresentado: enquanto os sentidos corpóreos apreendem os objetos do mundo sensíveis, somente a pura reflexão, em si e por si, (αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ) pode acessar o que realmente é cada um dos seres (ἕκαστον τῶν ὄντων), puro, em si e por si (αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινές).

14 Burnet (1911, p.31), traduz ἐν τῷ λογίζεσθαι por “em raciocínio matemático”, lembrando que o sentido principal deste verbo é “calcular”. Contudo, a passagem entre 65e-66a deixa claro que Sócrates está usando esta expressão em conjunto com αὐτῇ τῇ διανοίᾳ para se referir à faculdade da razão em geral e não especificamente ao raciocínio matemático.

3.3. A natureza relacional dos objetos sensíveis.

A próxima passagem em que as Formas são mencionadas no *Fédon* é particularmente importante para análise da ontologia socrática. Como parte de sua exposição geral acerca da independência da alma com relação ao corpo, Sócrates desenvolve um argumento, entre as páginas 72 e 77, que pretende demonstrar como certas coisas que conhecemos não podem ter sido aprendidas por meio dos órgãos da sensibilidade (αἴσθησις) e, portanto, devem ser fruto de rememoração (ἀνάμνησις) de um conhecimento pré-natal. Usando a distinção previamente traçada entre Formas e coisas, Sócrates afirma que o conhecimento das Formas não pode ter sido adquirido em vida. Afinal, conforme explicado em 65-66, os órgãos corpóreos de percepção estão destinados à apreensão de coisas sensíveis, enquanto as Formas são objetos de apreensão exclusivamente inteligível. Sendo assim, conclui Sócrates, se conhecemos as Formas, porém não podemos tê-las conhecido em vida, então necessariamente conhecemos estas entidades em um momento anterior ao nosso nascimento, quando a alma pôde contemplá-las sem o intermédio dos órgãos corpóreos de apreensão sensível.

Como corretamente notado pelos comentadores, esta demonstração possui algumas assunções questionáveis. Por exemplo, Sócrates assume sem argumentação o fato de que nós conhecemos as Formas (74a9-b3), assim como move-se inadvertidamente da afirmação de que não podemos conhecer as Formas por meio dos órgãos de apreensão sensível para a afirmação de que não podemos tê-las conhecido em vida. Por fim, Sócrates desconsidera completamente a possibilidade de não havermos adquirido o conhecimento das Formas, mas simplesmente possuímos este conhecimento em nós, como algo inerente a nossa condição humana ou algo que nos é conferido no momento de nosso nascimento (cf. Bostock, 1983, p.60-63).

Para os fins de nossa presente exposição, contudo, não nos ateremos a estas questões, pois nosso objetivo específico é entender as diferenças traçadas por Sócrates entre a constituição ontológica das Formas e a constituição ontológica das coisas empíricas. Isto é, entender o que torna as Formas, em si mesmas, entidades essencialmente distintas das coisas que encontramos no mundo

de nossa experiência sensível. Para este objetivo, a pequena seção entre 74a9 e 74c6 é extremamente informativa. Pois, neste passo do argumento, Sócrates pretende demonstrar que a Forma da Igualdade e, por extensão, diversas outras Formas (cf.76c10-d5), não podem ser confundidas com seus homônimos sensíveis. A estratégia adotada consiste em apresentar uma propriedade dos objetos sensíveis que as Formas não podem possuir. O argumento socrático pode ser esquematizado da seguinte maneira:

- 1) Todos os objetos iguais sensíveis possuem uma determinada propriedade P.
- 2) A Forma da Igualdade não possui a propriedade P.
- 3) Logo, a Forma da Igualdade e os objetos sensíveis iguais não são a mesma coisa.

Apesar de sua forma lógica extremamente simples, este argumento tem causado muito debate entre os comentadores, por questões de natureza tanto textual quanto conceitual. A primeira destas questões diz respeito ao conteúdo conceitual da variável P em nossa reformulação do argumento, isto é: qual propriedade as coisas sensíveis iguais possuem que a Forma da Igualdade não pode possuir? Como veremos, não há consenso entre os comentadores acerca do que seria esta característica capaz de diferenciar as Formas das coisas sensíveis. É muito claro, contudo, que uma solução correta para esta questão interpretativa depende de uma leitura precisa do texto do diálogo. Vejamos, então, o que fala Sócrates neste momento de sua conversa com Simmias:

“Dizemos que há algo que é o Igual? Não quero dizer um pedaço de pau igual a outro, ou uma pedra igual a outra, nem nada deste tipo, mas outra coisa para além dessas: o Igual ele mesmo (αὐτὸ τὸ ἴσον): dizemos ser algo ou nada?

De fato dizemos ser alguma coisa, afirmou Simmias, por Zeus!

(...)

Pois considera da seguinte maneira: pedras ou pedaços de madeira iguais, embora permaneçam os mesmos, não parecem às vezes iguais a uns e a outros não (τῶ μὲν ἴσα φαίνεται, τῶ δ'οὐ)?

Certamente.

Então, alguma vez já te pareceu serem “os iguais eles mesmos” (αὐτὰ τὰ ἴσα) desiguais ou a Igualdade ser [uma] desigualdade?

De maneira alguma, Sócrates.

Logo, estes iguais não são o mesmo que o Igual ele mesmo.

Me parece evidente que não, Sócrates”

Σκόπει δὴ, ἢ δ' ὅς, εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει. φαμέν πού τι εἶναι ἴσον, οὐ ξύλον λέγω
 ξύλω οὐδὲ λίθον λίθῳ οὐδ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδέν, ἀλλὰ παρὰ ταῦτα πάντα
 ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον· φῶμέν τι εἶναι ἢ μηδέν;
 Φῶμεν μέντοι νῆ Δί', ἔφη ὁ Σιμμίας, θαυμαστῶς γε.

(...)

σκόπει δὲ καὶ τῆδε. ἄρ' οὐ λίθοι μὲν ἴσοι καὶ ξύλα ἐνίοτε ταῦτὰ ὄντα τῷ μὲν ἴσα
 φαίνεται, τῷ δ' οὐ;

Πάνυ μὲν οὖν.

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

Οὐδεπώποτε γε, ὦ Σώκρατες.

Οὐ ταῦτὸν ἄρα ἐστίν, ἢ δ' ὅς, ταῦτά τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον.

Οὐδαμῶς μοι φαίνεται, ὦ Σώκρατες. (74a9-c6)

Novamente, Sócrates começa perguntando a Simmias se ele reconhece a existência da Forma da Igualdade. E, tal como havia feito com relação à Forma da Justiça, em 65d4, Simmias responde enfaticamente que sim. Sócrates, então, afirma que a diferença entre o Igual ele mesmo e as coisas iguais está no fato de que coisas sensíveis iguais, como pedaços de madeira ou pedras, “parecem iguais a uns e a outros não” (τῷ μὲν ἴσα φαίνεται, τῷ δ' οὐ), enquanto o mesmo não ocorre com a Igualdade ou “os iguais eles mesmos” (αὐτὰ τὰ ἴσα). Um aspecto certamente intrigante desta passagem é o uso da expressão plural αὐτὰ τὰ ἴσα na conclusão do argumento, onde esperaríamos encontrar αὐτὸ τὸ ἴσον. Porém, antes de investigarmos o conteúdo desta expressão curiosamente escrita no plural, devemos nos ater ao uso dos pronomes indefinidos τῷ μὲν ... τῷ δ', empregados para expressar o fato de que paus e pedras parecem iguais *a uns* (τῷ μὲν), enquanto *a outros não* (τῷ δ' οὐ).

Na realidade, os pronomes τῷ μὲν ... τῷ δ' οὐ não figuram em todas as edições do *Fédon* e alguns textos apresentam os advérbios de tempo τοτὲ μὲν ... τοτὲ οὐ em seu lugar. Neste último caso, a tradução correta seria: “pedras ou pedaços de madeira iguais, embora permaneçam os mesmos, não parecem às vezes iguais *num momento* e desiguais *noutro momento*?”.

Apesar de plenamente compreensível, a versão com τοτὲ μὲν ... τοτὲ οὐ possui menor apoio na tradição de manuscritos antigos (cf. Roochnik, 2002, p. 138), além de tornar a palavra ἐνίοτε (por nós traduzida como “às vezes”) completamente supérflua, conforme observado por Mill (1957, p. 134). Ainda uma terceira crítica a esta opção textual é realizada por Bostock, que chama atenção para o fato de pedras não serem o tipo de coisa que melhor exemplifica as transformações decorrentes da passagem do tempo. Certamente,

pedras sofrem a ação do tempo, mudando, por exemplo, de tamanho e formato devido à erosão. No entanto, esta mudança é tão lenta e imperceptível que dificilmente usaríamos pedras para ilustrar este tipo de transformação. Sendo assim, podemos descartar esta opção de leitura, adotando o texto estabelecido por Burnet e seguido pela maioria dos comentadores modernos.¹⁵

A opção por τῶ μὲν ... τῶ δ' οὐ não parece, contudo, resolver todos os problemas textuais. Afinal, adotando estas palavras como o texto correto, a língua grega ainda nos coloca frente às seguintes possibilidades de leitura:

- 1) Os pronomes τῶ μὲν ... τῶ δ' são masculinos e estão regidos pelo verbo φαίνεται. Neste caso, a tradução para a sentença seria: “pedras ou pedaços de madeira iguais, embora permaneçam os mesmos, não parecem às vezes iguais *para uma pessoa* e desiguais *para outra pessoa*?”
- 2) Os pronomes τῶ μὲν ... τῶ δ' são do gênero neutro e estão relacionados ao predicado ἴσα. Neste caso, o sentido da sentença estaria expresso pela tradução: “pedras ou pedaços de madeira iguais, embora permaneçam os mesmos, não parecem às vezes iguais *a uma coisa* e desiguais *a outra coisa*?”
- 3) Os pronomes são neutros, porém possuem força adverbial. Neste caso, traduziríamos: “pedras ou pedaços de madeira iguais, embora permaneçam os mesmos, não parecem às vezes iguais *em um aspecto* e desiguais *em outro aspecto*?”

As três opções de leitura possuem vantagens e desvantagens. De acordo com 1), um par de pedaços de madeira que pareçam iguais para uma determinada pessoa, às vezes, parecerão desiguais para outra pessoa, enquanto a Forma da Igualdade jamais parecerá desigual. Embora textualmente aceitável, esta leitura parece conter problemas conceituais. Duas madeiras que possuam exatamente o mesmo comprimento, digamos: 54 cm, podem certamente parecer desiguais para um observador distante ou sujeito a alguma ilusão de óptica. Contudo, a

15 Diversas edições do século XIX apresentam τὸτὲ μὲν ... τὸτὲ οὐ. Aparentemente, estas edições estão seguindo Stallbaum (1822). Recentemente, encontramos a opção por τὸτὲ μὲν ... τὸτὲ οὐ no texto estabelecido por P. Vicaire para Belles Lettres (1983) e seguido por Dixsaut (1991).

desigualdade percebida por este observador não parece ser uma propriedade dos pedaços de madeira que, considerados neles mesmos, possuem ambos 54cm. A desigualdade em questão é simplesmente o resultado do erro de julgamento de um indivíduo e não uma propriedade dos pedaços de madeira.

Entendida desta maneira, portanto, a passagem não fornece um bom exemplo para Sócrates, uma vez que ele pretende apresentar uma característica, inerente às coisas sensíveis, que as Formas não compartilham. Apesar disto, não podemos descartar a possibilidade de que Sócrates esteja chamando a atenção justamente para o fato de que os objetos sensíveis são capazes de gerar percepções enganosas e contraditórias, enquanto as Formas não podem ser fonte de enganos. De fato, esta parece ser a interpretação de Archer-Hind, para quem: “a existência de um conflito de opinião é suficiente para estabelecer a diferença entre os particulares e a ideia.” (Archer-Hind, 1883, p.80).¹⁶

A segunda opção de leitura é igualmente aceitável de um ponto de vista gramatical. Segundo 2), não estamos mais tratando de pares de paus e pedras, mas de um único objeto, que pode parecer igual a uma determinada coisa e desigual a outra coisa. Assim, um pedaço de madeira de 54 cm será igual a outro de mesmo comprimento, porém desigual a uma terceira peça de madeira cujo comprimento é 78 cm. A vantagem desta interpretação é que estaríamos falando de uma característica inerente às coisas sensíveis e não da experiência dos indivíduos que as percebem. Um pedaço de madeira x é, ele mesmo, igual ao pedaço de madeira y, porém maior que w e menor que z. Uma possível dificuldade para esta leitura encontra-se no fato de que, presumivelmente, um pedaço de madeira será *sempre* igual a certos objetos e desigual a outros, o que torna estranho o uso da palavra ἐνίοτε (às vezes).

De acordo com a terceira leitura, por fim, as maneiras em que um pedaço de pau pode se igualar ou se diferenciar de outros pedaços de pau permanecem indefinidas. A leitura adverbial para os pronomes permite que entendamos a sentença de Sócrates como a afirmação de que paus e pedras iguais em tamanho podem ser desiguais em peso ou densidade. Contudo, além desta opção, não prevista pelas leituras 1) e 2), a leitura adverbial deixa aberta, ainda, a

16 A mesma posição é defendida por Wagner: “Na medida em que é percebida pelos sentidos, a igualdade não é infalível ou imutável, pois os homens estão aptos a discordar sobre ela, mas a igualdade abstrata (ἀπὸ τὸ ἴσον) permanece sempre o mesmo.” (Wagner, 1885, p. 124).

possibilidade de que Sócrates esteja pensando em algum dos exemplos citados anteriormente. Pois, como afirma Haynes, na leitura adverbial, “os aspectos em que os paus e pedras podem ser iguais ou desiguais são indefinidos” (Haynes, 1964, p.21).

A única desvantagem desta proposta está no fato de que ela parece ser gramaticalmente questionável. A leitura adverbial para os pronomes não figura no Liddell Scott como um dos usos registrados de τῶν e, conforme observa Bostock, caso o sentido desejado por Platão fosse “em um aspecto ... em outro aspecto” certamente esperaríamos encontrar τῆν μὲν ... τῆν δὲ (Bostock, 1986, p.74). A despeito disso, Haynes defende a correção gramatical desta proposta, afirmando ser “perfeitamente justificável entender τῶν como um artigo indefinido, ao invés de definido”, o que tornaria a questão do gênero (masculino, feminino ou neutro) irrelevante (cf. Haynes, 1964, p.21).

Temos, portanto, três opções de leitura aparentemente justificáveis para a passagem. Cada uma delas implica em uma compreensão distinta do argumento. De acordo com a primeira proposta, Sócrates está considerando a diferença entre Formas e objeto sensíveis de um ponto de vista epistêmico. Somente os objetos sensíveis podem, permanecendo o mesmo, gerar percepções contraditórias. Em contraposição a isto, as Formas nunca apareceriam como algo distinto daquilo que elas realmente são. As outras duas propostas, por sua vez, tratam de características próprias das coisas. Segundo estas interpretações objetos sensíveis estão sujeitos a predicação de opostos porque realmente *são* (e não apenas *aparecem*, como no caso anterior) iguais e desiguais, quando comparados com objetos distintos ou quando aspectos distintos são levados em consideração.

Como vimos na seção anterior, o diálogo *Banquete* (211a2-5) cita todas estas opções como maneiras válidas de diferenciação entre o modo de ser das coisas belas e o modo de ser da Forma do Belo, inclusive a leitura temporal (envolvendo o advérbio τῷ τῷ), que descartamos por questões de estabelecimento de texto. Sendo assim, devemos considerar todas estas opções como conceitualmente viáveis, pois todas elas possuem o apoio textual de uma passagem em que Sócrates está argumentando com a mesma finalidade de demonstrar as diferenças entre Formas e objetos sensíveis.

Frente a tudo isso, torna-se muito difícil optarmos por uma leitura em detrimento das outras e devemos considerar que as três propostas oferecem uma

interpretação aceitável para a passagem. De fato, podemos ir além e considerar que as três leituras possíveis para os pronomes τῶ μὲν ... τῶ δ' são, desde sempre, simultaneamente intencionadas por Platão. Esta opção de leitura é defendida por Roochnik, para quem “a ambiguidade de gênero, e portanto de referência, dos pronomes é inteiramente deliberada por Platão.” (Roochnik, 2002, p.140). Em nossa tradução, a opção por “iguais a uns e a outros não” pretende expressar esta ambiguidade, ao não especificar em que aspecto ou relação as pedras e pedaços de madeira sensíveis são iguais e desiguais.

Há, portanto, várias maneiras em que os objetos sensíveis são iguais e desiguais. Cada uma destas maneiras reflete um tipo de relação que os objetos sensíveis inexoravelmente mantêm com outras coisas. Pares de objetos sensíveis podem parecer iguais para certas pessoas e para outras pessoas não. Do mesmo modo, podem ser iguais a certos objetos, porém ser maiores ou menores que outros objetos. Podem ser iguais em comprimento, porém desiguais em peso. E podem, por fim, ser iguais hoje, porém se tornar desiguais amanhã. Todas estas opções são previstas por Sócrates e estão subjacentes ao emprego do pronome τῶ, cuja indeterminação de gênero reflete, em um nível linguístico, as indeterminações ontológicas destas entidades. Como explica Roochnik, “tanto a própria linguagem de 74b8-9 (especificamente os pronomes) quanto aquilo que a linguagem pretende comunicar (os vários tipos de desigualdade sofrida pelos sensíveis iguais) são indefinidas.” (Roochnik, 2002, p.140).

O uso enfático dos pronomes relativos torna evidente a extensão da crítica de Vlastos (1973). Nesta passagem do *Fédon*, a maneira relacional e incompleta com que os objetos sensíveis recebem seus predicados é apresentada como uma característica essencial destas entidades. Todo objeto sensível está submetido à predicação de opostos (belo e feio, igual e desigual, justo e injusto), pois se encontra inevitavelmente inserido em uma complexa rede de relações: de tempo (τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ), de comparação e remissão a outros objetos (πρὸς μὲν, πρὸς δὲ), de diferenças aspectuais (τῆ μὲν, τῆ δὲ) e de perspectiva (τισὶ μὲν, τισὶ δὲ).

A natureza relacional dos objetos sensíveis é, portanto, o próprio critério de distinção entre Formas e coisas. Pois, em oposição à maneira relacional que os objetos sensíveis recebem seus predicados, a Forma da Igualdade é sempre e de maneira absoluta aquilo que ela é. Coerentemente, a unidade aspectual das Formas é também representada pelo uso de pronomes. Porém, neste caso, é

utilizado o pronome reflexivo (ou de intensidade) αὐτός, que encontramos na designação usual das Formas como αὐτὸ τὸ F e na fórmula αὐτὸ καθ' αὐτὸ.

3.4. Formas, objetos sensíveis e propriedades imanentes.

Tendo esclarecido o uso dos pronomes nesta passagem do *Fédon*, podemos voltar ao problema relativo ao emprego da expressão $\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \acute{\iota}\sigma\alpha$ que mencionamos anteriormente. Ao final da descrição de como as coisas sensíveis parecem tanto iguais quanto desiguais, esperaríamos que Sócrates concluísse seu argumento com a afirmação de que a Forma da Igualdade ($\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \acute{\iota}\sigma\omicron\nu$) nunca parece desigual. Pois, deste modo, ficaria demonstrado que a Forma da Igualdade não está sujeita à predicação de opostos que caracteriza todas as coisas iguais da realidade sensível. Contudo, não é isso que encontramos no texto ou, ao menos, não é apenas isso que encontramos. Surpreendentemente, em 74c1, consta a afirmação de que os “iguais eles mesmos” ($\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \acute{\iota}\sigma\alpha$) nunca pareceram desiguais ou a Igualdade desigualdade ($\eta\ \acute{\iota}\sigma\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\acute{\iota}\sigma\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$).

Como podemos perceber, esta afirmação não apresenta, *prima facie*, a premissa necessária para Sócrates chegar à conclusão de que a Forma da Igualdade não é idêntica aos múltiplos particulares sensíveis. Entendendo a sentença 74c1 literalmente, o argumento apresentado por Sócrates possui a seguinte forma lógica:

- 1) Todos os As (objetos iguais sensíveis) possuem o atributo P (ser desigual).
- 2) Contudo, os Bs (iguais eles mesmos) não possuem o atributo P.
- 3) Nem C (a Igualdade) é D (desigualdade)
- 4) Logo: C¹⁷ não é idêntico a nenhum A.

É muito claro que, apresentado desta maneira, o argumento é escandalosamente falacioso. No entanto, Simmias concorda enfaticamente com a conclusão socrática de que a Forma da Igualdade não é o mesmo que os iguais sensíveis. Sendo assim, somos levados a concluir que alguma análise deve ser

17 Para sermos precisos, deveríamos usar outra variável neste ponto do argumento, pois Sócrates fala do “Igual ele mesmo” ($\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \acute{\iota}\sigma\omicron\nu$) em sua conclusão, enquanto fala da “Igualdade” ($\eta\ \acute{\iota}\sigma\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$) na premissa 3). Contudo, é muito claro que as expressões “o Igual ele mesmo” e “a

apresentada para 74c1, de modo a tornar o argumento socrático válido ou, pelo menos, minimamente compreensível.

Com um pouco de boa vontade, é possível entender que a premissa principal para conclusão de que as Formas e as coisas são entidades ontologicamente distintas é fornecida por 3), onde Sócrates afirma que a Igualdade nunca parecerá uma desigualdade. Para isto, basta aceitarmos a leitura de ἡ ἰσότης ἀνισότης como “a Igualdade [jamais pareceu] um caso de desigualdade”, o que não parece ser nenhum absurdo (cf. Bostock, 1987, p.83-85), (cf. Gallop, 1975, p.124-125). Deste modo, terá sido apresentada uma propriedade P (ser-desigual) possuída pelos objetos iguais sensíveis que a Forma da Igualdade não possui.

Admitindo esta leitura para 3), a questão que precisamos resolver para deciframos o sentido da sentença 74c1 passa a limitar-se à referência da expressão αὐτὰ τὰ ἴσα. Caso esta expressão seja apenas mais um modo de se referir à Forma da Igualdade, nosso argumento será claramente redundante, pois tanto 3) quanto 4) estarão afirmando rigorosamente a mesma coisa. Uma redundância, contudo, não é suficiente para invalidar um argumento e, conseqüentemente, esta parece ser a estratégia mais adotada pelos comentadores.

Os problemas aparecem quando tentamos explicar por que uma expressão plural pode ser usada para se referir à Forma da Igualdade. Geach (1965, p.269-270) afirma que o plural deve-se ao fato de que a Forma da Igualdade, na medida em que serve de modelo e paradigma de perfeição da igualdade sensível, precisa ser constituída por duas entidades perfeitamente iguais. No entanto, esta suposição se mostra claramente errônea quando consideramos que, aceitando a proposta de Geach, estaríamos atribuindo ao par de Formas da Igualdade a mesma predicação de opostos que caracteriza os objetos sensíveis, o que arruinaria por completo o argumento socrático. Isto porque, se são um *par* de Formas (e por isso podem ser ditas no plural), então estas Formas são desiguais, ao menos numericamente, caso contrário seriam apenas *uma* Forma (e deveriam ser nomeadas no singular).

Uma proposta aparentemente mais promissora consiste em considerar αὐτὰ τὰ ἴσα como uma expressão apenas superficialmente plural e afirmar que, a despeito de sua forma gramatical, a locução se refere a uma entidade singular, a

Igualdade” podem ser usadas indiferenciadamente para se referir à Forma do Igual.

própria Forma da Igualdade. Nesta linha de raciocínio, Vlastos argumenta que $\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha} \tau\grave{\alpha} \acute{\iota}\sigma\alpha$ é um exemplo do “uso da forma plural do adjetivo (neutro) para significar o abstrato correspondente - i.e. equivalente, grosso modo, a: (a) o substantivo abstrato e (b) a mesma forma adjetiva no singular. (Vlastos, 1965, p.289). Em suporte a sua hipótese, Vlastos cita passagens em que Platão usa alternadamente o plural e o singular dos adjetivos neutros $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ e $\grave{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ (*Górg.* 454e-455a) e $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$, $\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\varsigma$ e $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\varsigma$ (*Rep.* 520C5-6; 538c6-7).

Sem entrarmos na discussão detalhada de cada uma destas passagens, é importante notar que, em todas elas, o adjetivo neutro plural pode estar perfeitamente designando o conjunto de coisas caracterizadas pelo adjetivo em questão, isto é: as coisas justas, belas ou boas e não a Forma do Justo, do Belo e do Bom. Conforme observado por Owen, os casos apontados por Vlastos “são naturalmente explicados como relacionados a questões do tipo “Que coisas são belas?” (Owen, 1968, p.114, n.2) e não designam de modo claro as Formas correspondentes.¹⁸

De fato, Vlastos parece bem sucedido em demonstrar a equivalência entre expressões do tipo $\tau\acute{\alpha}$ + adjetivo plural e expressões do tipo $\tau\acute{\omicron}$ + adjetivo singular. No entanto, a equivalência necessária para que 74c1 torne o argumento socrático válido deve ser estabelecida entre as expressões $\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha} \tau\grave{\alpha}$ + adjetivo plural e $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron} \tau\acute{\omicron}$ + adjetivo singular. Pois, somente neste caso, poderíamos afirmar que a locução $\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha} \tau\grave{\alpha} \acute{\iota}\sigma\alpha$ está certamente se referindo à Forma da Igualdade.

Uma segunda linha interpretativa consiste em considerar que a expressão $\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha} \tau\grave{\alpha} \acute{\iota}\sigma\alpha$ não se refere à Forma da Igualdade, mas a alguma classe especial de objetos. Seguindo esta estratégia, Cornford (1939) e Ross (1951) afirmam que a locução designa uma pluralidade de coisas perfeitamente iguais ou objetos sensíveis considerados somente em sua igualdade. Segundo esta interpretação, o pronome $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma$ estaria sendo usado para significar “somente” e o sentido de $\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}$

18 Owen apresenta uma interpretação para expressão $\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha} \tau\grave{\alpha} \acute{\iota}\sigma\alpha$ que também a torna um novo nome para a Forma da Igualdade. Segundo ele, o uso do plural deve-se a uma espécie de atração sintática do adjetivo pelos plurais anteriormente usados. Platão, ele afirma, “usa o predicado ‘igual’ fora de contexto, em qualquer forma que ele tenha assumido, singular ou plural.” (Owen, 1968, p.115). Claramente, o problema desta interpretação está no fato de que ela atribui a Platão um deslize, ou mesmo um engano considerável, em uma passagem tão significativa e tão carregada de nuances terminológicas. Bostock (1983, p.81-83) adota este mesmo tipo de interpretação, porém acrescenta a possibilidade da expressão ter sido vertida no plural por algum copista que tenha considerado gramaticalmente mais adequado deixar todas as expressões próximas no plural.

$\tau\grave{\alpha}$ ἴσα poderia ser traduzido como “coisas que são apenas iguais e nada mais” (cf. Cornford, 1939, p. 71-70; 75); (cf. Ross, 1951, p.22).

Esta interpretação se mostra inaceitável, contudo, quando consideramos que ela torna o argumento socrático claramente contraditório. Afinal, a premissa inicial do argumento apresentado por Sócrates afirma que *todos* os objetos iguais sensíveis são também desiguais, enquanto 74c1 afirma que “os iguais eles mesmos” nunca parecem desiguais. Sendo assim, não podemos admitir que a expressão $\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}$ $\tau\grave{\alpha}$ ἴσα faça referência a qualquer grupo de objetos sensíveis, sob pena de destruirmos completamente a validade da argumentação socrática.

Uma interpretação que não resulta em um argumento contraditório, ao mesmo tempo em que não atribui uma referência singular para uma expressão plural, consiste em afirmar que $\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}$ $\tau\grave{\alpha}$ ἴσα diz respeito aos chamados “intermediários matemáticos”. Burnet (1911, p.74) adota esta posição e explica, citando o primeiro axioma de Euclides, que os dois ângulos da base de um triângulo isósceles são exemplos de $\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}$ $\tau\grave{\alpha}$ ἴσα. Porém, o problema desta interpretação é que estamos incluindo uma premissa completamente irrelevante ao argumento. Em momento algum, Sócrates havia mencionado entidades matemáticas e toda discussão gira entorno da diferença entre Formas e coisas. A dissimulada inclusão deste tipo de entidade seria completamente inexplicada e desnecessária. Além disso, a própria noção de que Platão admitiria um domínio próprio para entidades matemáticas é amplamente controversa e, caso este tipo de doutrina possa ser encontrado em algum lugar da obra platônica, certamente não está presente em nenhuma passagem do *Fédon*.¹⁹

Todos os problemas de interpretação acima mencionados podem ser resolvidos caso encontremos, no próprio *Fédon*, um referente para expressão $\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}$ $\tau\grave{\alpha}$ ἴσα que não seja uma entidade singular e, portanto, respeite a forma gramatical da expressão, ao mesmo tempo em que mostre-se minimamente relevante para discussão, não tornando o argumento socrático contraditório ou falacioso. Como notado por Bluck (1959) e Wedin (1977), o candidato ideal para referência da expressão $\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}$ $\tau\grave{\alpha}$ ἴσα pode ser encontrado em 102-103, onde Sócrates esclarece a

19 Mesmo Hackforth, que adota esta explicação para o uso de $\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}$ $\tau\grave{\alpha}$ ἴσα, admite ser “bastante improvável que Platão já tenha formulado a doutrina de que todos os objetos matemáticos são intermediários entre Formas e sensíveis” (Hackforth, 1972, p.69, n.3). A hipótese de que Platão teria atribuído um estatuto ontológico próprio aos objetos matemáticos deriva das observações de Aristóteles em *Met.* 987b14.

diferença entre a “Grandeza ela mesma” (αὐτὸ τὸ μέγεθος) e a “grandeza em nós” (τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος).

Sócrates novamente inicia sua explicação dirigindo uma pergunta a Cebes:

“Então, Cebes, se as coisas são assim como dizemos, quando tu afirmas que Simmias é maior que Sócrates e menor que Fédon, isto não significa que há em Simmias estas duas coisas: a grandeza e a pequenez?

De minha parte, sim.

Mas então concordas que o enunciado 'Simmias ultrapassa Sócrates em altura' não expressa em palavras aquilo que é a verdade? Pois, certamente, não é por natureza, que Simmias o ultrapassa, isto é: por ser Simmias, mas pela grandeza que acontece de possuir. Da mesma maneira, ele ultrapassa Sócrates não porque Sócrates é Sócrates, mas pela pequenez que Sócrates possui em relação à sua grandeza?

É verdade.”

Εἰ δὴ, ἢ δ' ὅς, ταῦτα οὕτως λέγεις, ἄρ' οὐχ, ὅταν Σιμμίαν Σωκράτους φῆς μείζω εἶναι, Φαίδωνος δὲ ἐλάττω, λέγεις τότε εἶναι ἐν τῷ Σιμμία ἀμφοτέρα, καὶ μέγεθος καὶ σμικρότητα;

Ἔγωγε.

Ἀλλὰ γάρ, ἢ δ' ὅς, ὁμολογεῖς τὸ τὸν Σιμμίαν ὑπερέχειν Σωκράτους οὐχ ὡς τοῖς ῥήμασι λέγεται οὕτω καὶ τὸ ἀληθὲς ἔχειν; οὐ γάρ που πεφυκέναι Σιμμίαν ὑπερέχειν τούτῳ, τῷ Σιμμίαν εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει ὃ τυγχάνει ἔχων· οὐδ' αὖ Σωκράτους ὑπερέχειν ὅτι Σωκράτης ὁ Σωκράτης ἐστίν, ἀλλ' ὅτι σμικρότητα ἔχει ὁ Σωκράτης πρὸς τὸ ἐκείνου μέγεθος;

Ἀληθῆ. (102b3c5)

De acordo com esta explicação, os objetos sensíveis *possuem* (ἔχειν) certas propriedades, em função das relações que mantêm entre si. Simmias possui grandeza com relação à (πρὸς) pequenez em Sócrates e este, por sua vez, possui pequenez com relação à (πρὸς) grandeza em Simmias. Como Simmias e, presumivelmente, todo e qualquer objeto sensível é simultaneamente maior que determinadas coisas e menor que outras, ele possui em si tanto a propriedade da grandeza quanto da pequenez.

Na fala imediatamente seguinte, Sócrates atribui, de maneira inequívoca, um estatuto ontológico específico a estas propriedades, ao compará-las às Formas:

“Pois, me parece que não apenas o Grande ele mesmo jamais consentiria em ser, ao mesmo tempo, grande e pequeno, mas também o grande em nós (τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος) jamais aceitaria o pequeno ou consentiria em ser ultrapassado. Das duas coisas uma: ou ele foge e se retira quando seu contrário, o pequeno, avança sobre ele ou perece completamente, devido à sua chegada. Mas o grande em nós não consente em ser outro do que ele era, suportando e recebendo a pequenez.”

ἐμοὶ γὰρ φαίνεται οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτε ἐθέλειν ἅμα μέγα καὶ σμικρὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος οὐδέποτε προσδέχεσθαι τὸ σμικρὸν οὐδ' ἐθέλειν ὑπερέχεσθαι, ἀλλὰ δυοῖν τὸ ἕτερον, ἢ φεύγειν καὶ ὑπεκχωρεῖν ὅταν

αὐτῷ προσίη τὸ ἐναντίον, τὸ μικρόν, ἢ προσελθόντος ἐκείνου ἀπολωλέναι· ὑπομένον δὲ καὶ δεξάμενον τὴν μικρότητα οὐκ ἐθέλειν εἶναι ἕτερον ἢ ὅπερ ἦν. (102d6-e3)

A princípio, poderíamos achar que a afirmação de que Simmias *possui* a grandeza e a pequenez é apenas mais uma maneira de Sócrates expressar o fato teórico de que Simmias participa da Forma do Grande e do Pequeno. Sócrates estaria apenas apresentando sua conhecida teoria de que as coisas sensíveis adquirem suas propriedades por meio da participação nas Formas, sem que qualquer informação adicional acerca desta relação estivesse sendo apresentada. Entendida assim, a explicação de Sócrates não menciona um novo elemento e a expressão “grandeza-em-Simmias” seria apenas um modo abreviado de se referir ao fato de que Simmias participa na Grandeza (cf. Fine, 2003, p.303-309) e (cf. Dancy, 1991, p.14-18).

Contudo, esta interpretação não pode ser mantida frente à afirmação de que “não apenas (οὐ μόνον) o Grande ele mesmo (αὐτὸ τὸ μέγεθος), mas também (ἀλλὰ καὶ) o grande-em-nós (τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος) jamais seriam pequenos.” Nesta oração (102d6-8), Sócrates está claramente mencionando dois tipos distintos de entidades: por um lado temos as Formas e, por outro lado, temos as propriedades em nós.²⁰ Ambas estas entidades têm em comum o fato de que estão imunes à predicação de seu oposto e, sendo assim, se diferenciam radicalmente de particulares sensíveis como Simmias e Sócrates que, como sabemos, estão perpetuamente sujeitos a este tipo de predicação. Podemos concluir, portanto, que a passagem em questão chama atenção para um elemento da Teoria da Ideias que raramente vemos Sócrates mencionar. Trata-se da propriedade que um objeto sensível adquire devido ao fato de participar em uma Forma.

Sócrates não nos fornece muitas informações sobre o estatuto ontológico destas entidades. Contudo, sabemos que estas propriedades se encontram localizadas nos objetos sensíveis (*em Simmias*: εἶναι ἐν τῷ Σιμμία; *em nós*: ἐν ἡμῖν) e, por este fato, podemos chamá-las imanentes. Além disso, é bastante evidente que estamos lidando com entidades plurais, pois cada objeto maior ou

20 O fato de que Sócrates, nesta passagem, reconhece um tipo de entidade distinto das Formas, com estatuto ontológico próprio, é confirmado por Hackforth (1972, p.53-57), Bluck (1955, p.17-18), Vlastos (1973, p. 76-101), Devereaux (1999, p. 192-200), Bostock (1987, p.179-184) e Silverman (2002, p. 49-57), enquanto é negado por Rowe (1993, p.249), Burnet (1911, p. 116) e Fine (2004, p.303- 316).

menor que outro possui em si uma destas entidades. Por fim, é possível depreender da fala de Sócrates que estas propriedades imanentes não podem ser confundidas com as características particulares dos objetos sensíveis. Isto é: não podemos pensar que a grandeza-em-Simmias equivale à altura de Simmias, digamos 1,80m. Afinal, a altura de 1,80m de Simmias é tanto grande, quando comparada ao 1,70m de Sócrates, quanto pequena, quando comparada ao 1,90m de Fédon. Sendo assim, devemos concluir que as propriedades imanentes são entidades de um terceiro tipo, distintas tanto dos objetos sensíveis em que estão localizadas quanto das Formas. Estas entidades imanentes são plurais, resultantes da participação dos objetos sensíveis nas Formas e imunes à predicação de opostos.

Ora, se estamos lidando com entidades plurais e imunes à predicação de opostos que caracteriza os objetos sensíveis, então estamos frente à referência buscada para expressão $\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \acute{\iota}\sigma\alpha$ de 74c1. Como vimos, o argumento de 74a-c pretende demonstrar a diferença entre Formas e coisas sensíveis por meio da apresentação de uma característica dos objetos sensíveis que as Formas não possuem. Segundo Sócrates, uma característica inerente a todos objetos sensíveis é que eles estão sempre sujeitos à predicação de opostos. Após esta constatação, Sócrates afirma que “os iguais eles mesmos” ($\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \acute{\iota}\sigma\alpha$) jamais pareceram desiguais ou a Igualdade uma desigualdade ($\eta\ \acute{\iota}\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\acute{\iota}\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$)”.

Considerando que a expressão $\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \acute{\iota}\sigma\alpha$ possui como referência as propriedades imanentes de 102b-e, temos, nas duas passagens, exatamente a mesma afirmação, pois ambas asseguram que este tipo de entidade não está sujeito à predicação de opostos que caracteriza os objetos sensíveis. Além disso, ambas passagens possuiriam a mesma estrutura, ao negar a predicação de opostos tanto às propriedades imanentes quanto às Formas. A menção às propriedades imanentes em 74a-c seria, ainda, relevante para o argumento. Pois, a alusão a estas entidades teria a função de ressaltar que as pedras e pedaços de madeira sensíveis não perdem completamente a capacidade de serem iguais, mesmo quando são considerados em relações nas quais se mostram desiguais. Suponha, por exemplo, que o objeto x possui o mesmo comprimento que y. De acordo com Sócrates, este objeto possui em si a propriedade imanente igualdade-em-x com relação a y. Suponha, agora, que passemos a considerar o comprimento de x com relação ao objeto maior z. Neste caso, se tornará evidente que x possui, também, a

propriedade imanente desigualdade-em-x com relação a z. Contudo, como explica Sócrates em 74c1, as propriedades imanentes igualdade-em-x e igualdade-em-y (αὐτὰ τὰ ἴσα) não se tornarão desiguais, pois x continua sendo igual a y, mesmo que a relação entre x e y não esteja sendo levada em consideração.²¹ A menção às propriedades imanentes, portanto, por mais que não seja essencial ao argumento de 74a-c, não torna o argumento contraditório ou falacioso, ao mesmo tempo que se mostra relevante para discussão.

21 Em 102d9, Sócrates explica que quando passamos a considerar x em relação ao objeto desigual z, a igualdade-em-x foge e se retira ou perece completamente. A alternativa foge ou perece representa as únicas opções logicamente viáveis para explicar o que acontece à propriedade imanente: ou ela dá lugar para propriedade imanente oposta ou é completamente destruída. Contudo, de acordo com Hackforth (1972, p.155-157) e Fine (2004, p.306-309), a alternativa do perecimento não representa uma verdadeira opção para Sócrates, sendo mencionada apenas para que seja feita a analogia com o caso da alma após o evento da morte. Assim, tanto para alma quanto para as propriedades imanentes a destruição ou perecimento representaria uma opção, por princípio, inviável.

3.5. A imperfeição das entidades sensíveis.

Tendo resolvido as questões de caráter textual envolvidas no argumento de 74a-c, podemos voltar ao problema conceitual central. Exatamente que propriedade das entidades sensíveis nos permite concluir a não identidade entre Formas e coisas? Como vimos, Sócrates se utiliza do fato das coisas sensíveis serem, simultaneamente, iguais e desiguais para diferenciá-las das Formas, que não estariam sujeitas à este tipo de predicação de opostos. De acordo com a literatura secundária, esta copresença de propriedades opostas nos objetos sensíveis pode ser entendida basicamente de dois modos:

- 1) As coisas sensíveis possuem a propriedade da igualdade, porém apenas de uma maneira imperfeita: pedaços de madeira nunca são *exatamente* iguais entre si e, por isso, podem ser considerados simultaneamente iguais e desiguais.
- 2) As coisas sensíveis possuem a propriedade da igualdade e da desigualdade de maneira perfeita, porém apenas relacionalmente ($\tau\tilde{\omega}$ μὲν ... $\tau\tilde{\omega}$ δ' οὔ): pedaços de madeira são iguais para uma pessoa, porém desiguais para outra pessoa, iguais em um aspecto, porém desiguais em outro aspecto, iguais a x, porém desiguais a y, iguais hoje, porém desiguais amanhã.

Durante muito tempo, interpretações do tipo 1) representaram o consenso entre os comentadores, não apenas com relação ao argumento de 74a-c, mas também como uma explicação geral para o que caracterizaria a imperfeição do mundo sensível em Platão. Assim, Burnet afirma que “as Formas são *tipos* (*παράδειγματα*) aos quais as coisas particulares sensíveis *se aproximam* em maior ou menor grau.” (Burnet, 1911, p.55). E Taylor, seguindo a mesma linha de raciocínio, explica que a imperfeição dos pedaços de madeira está no fato de que “duas coisas que, à primeira vista, parecem iguais, em uma comparação mais próxima serão descobertas apenas *aproximadamente* iguais.” (Taylor, 1922, p.41).

Segundo esta linha interpretativa, os objetos sensíveis são incapazes de

receber seus predicados de maneira perfeita, manifestando suas propriedades apenas de um modo aproximado. Nenhum par de objetos sensíveis se revelaria, sob uma avaliação suficientemente detalhada, verdadeiramente igual, assim como nenhuma ação se revelaria absolutamente justa. A maneira imperfeita e aproximada que os objetos sensíveis manifestam suas propriedades estaria ilustrada na afirmação de Sócrates (74d6-e2), segundo a qual os objetos sensíveis iguais são deficientes (ἐνδεῖ) com relação ao Igual ele mesmo, aspiram a ser como ele (βούλεται εἶναι οἷον ἄλλο τι τῶν ὄντων), mas se mostram incapazes de serem iguais do mesmo modo que a Forma da Igualdade (οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι [ἴσον] οἷον ἐκεῖνο), pois na realidade são inferiores (ἀλλ' ἔστιν φαυλότερον).

Apesar da aceitação que este tipo de interpretação recebeu no passado, um exame detalhado é capaz de reconhecer dificuldades conceituais dificilmente superáveis. Primeiramente, por que deveríamos considerar impossível que duas coisas sensíveis sejam perfeitamente iguais em tamanho? À primeira vista, não parece haver problemas em se conceber duas coisas exatamente do mesmo comprimento. Talvez a noção pressuposta por estes comentadores seja que o mundo sensível possui uma conformidade física tal que, em um nível de extrema precisão, nenhum par de coisas tenha exatamente a mesma medida. Podemos pensar, por exemplo, que no nível subatômico nenhuma coisa sensível apresentará *precisamente* o mesmo comprimento de outra. Contudo, em 74a-c, Sócrates baseia sua conclusão no fato de que objetos sensíveis iguais parecem (φαίνεται) desiguais, enquanto as Formas e propriedades imanentes não. Ora, mesmo considerando que, no nível subatômico, nenhum par de objetos sensíveis *seja* exatamente igual, é inegável que pedaços de madeira, certas vezes, *parecem* iguais e desiguais. Sendo assim, como Sócrates não menciona problemas relativos a métodos falíveis de medição, não há motivos textuais para incluirmos a noção de precisão em sua demonstração. Além disso, a interpretação aproximativa para questão da imperfeição do mundo sensível se mostra incapaz de ser generalizada para outros casos de igualdade. Considere, por exemplo, o caso da igualdade numérica. Em que sentido poderíamos afirmar que os onze jogadores do Vasco não estão *exatamente* em mesmo número que os onze jogadores do Botafogo? Por fim, a interpretação aproximativa não é capaz de explicar porque objetos imperfeitamente iguais não são exemplo perfeitos de desigualdade. Pois, se os objetos sensíveis nunca são perfeitamente aquilo que dizemos que são, o que nos

permite afirmá-los casos aproximados de F, ao invéz de simplesmente considerá-los casos exatos de não-F? Se nenhuma linha sensível é exatamente reta, porque diríamos que estamos frente a um caso imperfeito de reta e não frente a um caso perfeito de curva?

Por outro lado, de acordo com a interpretação do tipo 2), os objetos sensíveis possuem plenamente suas propriedades. Simmias é perfeitamente maior que Sócrates, assim como é perfeitamente menor que Fédon. Um par de pedras é exatamente igual em comprimento, assim como é perfeitamente desigual em peso. Sob este ponto de vista, a particularidade dos objetos sensíveis não está no fato deles possuírem suas propriedades de maneira imperfeita ou aproximada, mas no fato deles apresentarem suas propriedades apenas de um modo relacional: Simmias é grande, apenas em relação a Sócrates; Helena é bela, apenas em relação a uma mortal; pedaços de madeira são iguais, apenas com relação ao seu comprimento. Cada um destes predicados se aplica às coisas sensíveis somente de um modo qualificado, em função das relações que estas entidades mantêm com outras entidades do mundo sensível.

Como vimos, o complexo uso de pronomes nas demonstrações socráticas para a diferença entre Formas e coisas indica a validade desta interpretação. Assim, enquanto os objetos sensíveis são definidos em função das relações que mantêm com outras coisas, as Formas são entidades “em si e por si” (αὐτὰ καθ' αὐτὰ), auto-suficientes e ontologicamente independentes de qualquer outra entidade. O desafio enfrentado por aqueles que adotam esta linha interpretativa é demonstrar como esta característica dos objetos sensíveis pode ser considerada uma imperfeição ou uma deficiência. Uma maneira de resolver este problema consiste em entender a copresença de opostos dos objetos sensíveis como evidência da complexidade e contradição interna destas entidades. Devido à grande multiplicidade de relações em que estão inseridos, os objetos sensíveis apresentam em si propriedades imanentes opostas. Simmias é maior e menor; um mesmo dedo é macio e rígido, leve e pesado, etc. Uma vez que as propriedades imanentes são constituintes legítimos dos objetos, a sua copresença torna estas entidades internamente complexas e contraditórias, portanto deficientes quando comparadas à integridade e unidade aspectual das Formas (cf. *μνοειδές: Rep.612a; Fédon.78d; Banq.211b*).

Uma passagem do *Fédon* parece corroborar esta solução. Em 78b,

Sócrates anuncia que é preciso investigar: “que tipo de coisa está propícia a sofrer uma desintegração (τῷ ποίῳ τινὶ ἄρα προσήκει τοῦτο τὸ πάθος πάσχειν, τὸ διασκεδάννυσθαι) ?” E conclui que as coisas “agregadas e compostas por natureza” (τῷ μὲν συντεθέντι τε καὶ συνθέτῳ ὄντι φύσει) estão mais aptas a se desintegrar do que coisas incompostas (τὰ ἀσύνθετα). Pois, consistindo em um aglomerado de partes, as coisas compostas estão sujeitas a terem suas diferentes partes separadas e sua unidade dissolvida.

Sócrates então diz:

“Ora, [considere] as coisas que sempre são de acordo com o mesmo e semelhantes a elas mesmas (ἀεὶ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχει), é mais que provável que estas sejam as coisas incompostas (τὰ ἀσύνθετα), ao passo que aquelas que são ora de um modo, ora de outro modo e jamais são de acordo com o mesmo (ἄλλοτ' ἄλλως καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτά) sejam as compostas (σύνθετα)?

A mim, certamente parece ser assim.

Vamos então, disse Sócrates, voltar às mesmas coisas que encontramos em nosso raciocínio precedente. Esta essência (αὐτὴ ἢ οὐσία), a qual nós oferecemos o ser como explicação (ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι) quando perguntamos e respondemos, é ela sempre a mesma de acordo com o mesmo (ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει κατὰ ταῦτα) ou [ela é] ora de um modo, ora de outro modo (ἄλλοτ' ἄλλως)? O Igual ele mesmo, o Belo ele mesmo, cada “o que é” ele mesmo (αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν), o verdadeiro ser (τὸ ὄν), admite alguma vez mudança, mesmo a mais branda mudança? Ou sempre cada “o que é” (ἕκαστον ὃ ἔστι), sendo uniforme ele mesmo por ele mesmo (μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό), é do mesmo modo (ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχει) e nunca admite, de modo algum, nenhum tipo de alteração (οὐδέποτε οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται)?

Do mesmo modo, disse Simmias, precisa ser de acordo com o mesmo.”

Οὐκοῦν ἄπερ ἀεὶ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχει, ταῦτα μάλιστα εἰκὸς εἶναι τὰ ἀσύνθετα, τὰ δὲ ἄλλοτ' ἄλλως καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτά, ταῦτα δὲ σύνθετα;

Ἔμοιγε δοκεῖ οὕτως.

Ἴωμεν δὴ, ἔφη, ἐπὶ ταῦτα ἐφ' ἄπερ ἐν τῷ ἔμπροσθεν λόγῳ. αὐτὴ ἢ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, πότερον ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει κατὰ ταῦτα ἢ ἄλλοτ' ἄλλως; αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὄν, μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντιοῦν ἐνδέχεται; ἢ ἀεὶ 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.

Apesar dos termos εἶδος e ἰδέα não aparecerem na passagem, as expressões usadas para caracterizar as “coisas incompostas” (τὰ ἀσύνθετα) sugerem que estamos lidando com as Formas. Esta impressão é logo em seguida confirmada pela referência de Sócrates ao método de investigação dos primeiros diálogos que, por meio de perguntas e respostas, busca a essência (οὐσία) de cada coisa: do Igual ele mesmo (αὐτὸ τὸ ἴσον), do Belo ele mesmo (αὐτὸ τὸ καλόν),

enfim: de cada “o que é” ele mesmo (αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν).

A fórmula ὃ ἔστιν é utilizada, nesta passagem, para se referir, de maneira genérica, a cada membro do grupo de Formas, enquanto o termo οὐσία está sendo empregado como um coletivo para estas “essências”. Assim, buscamos a οὐσία de cada coisa por meio da investigação do que “cada coisa é” (ἕκαστον ὃ ἔστιν).²² Cada uma destas οὐσίαι, por sua vez, se caracteriza por ser “uniforme, ela mesma por ela mesma” (μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό), não sofrendo qualquer tipo de alteração e sendo sempre do mesmo modo (ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχει).

Ficando inequivocamente estabelecido que as entidades imutáveis sobre as quais estamos tratando são as Formas, Sócrates passa a explorar a deficiência ontológica dos objetos sensíveis por um novo viés. Por serem únicas em aspectos (μονοειδὲς) e estarem isoladas das relações que caracterizam as coisas do mundo sensível (ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ), as Formas são entidades incompostas e, como tais, não estão sujeitas à destruição. Os particulares sensíveis, por sua vez, estão sujeitos a uma grande diversidade de relações (ἄλλοτ' ἄλλως καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτά) e, em razão disso, possuem em sua conformação uma multiplicidade de propriedades imanentes, o que os torna entidades internamente complexas (σύνθετα) e destrutíveis. Pois, aquilo que é complexo “está sujeito a se decompor tal como (isto é: seguindo o mesmo processo em que) foi composto” (διαιρεθῆναι ταύτη ἢπερ συνετέθη: 78c1-2).

Em 74-75, a copresença de opostos havia se demonstrado uma característica essencial dos objetos particulares, que somente possuem suas propriedades de maneira relacional, em função das conexões que mantém com outros objetos. Sócrates agora acrescenta a este quadro o fato de que a complexidade destas entidades as torna ontologicamente instáveis e deficientes. Pois, ao contrário das Formas, que são “por elas mesmas semelhantes a elas mesmas” ou “em si e por si” (αὐτὰ καθ' αὐτὰ) e, por isso, jamais sofrem qualquer tipo de mudança, os objetos sensíveis são “ora de um modo, ora de outro modo” (ἄλλοτ' ἄλλως), tendo sua constituição ontológica determinada pelas relações que

22 O uso plenamente técnico desta expressão havia sido introduzido em 75d1-3, com o mesmo objetivo de estender uma afirmação sobre determinadas Formas para todo o conjunto destas entidades: “Pois nosso presente argumento diz respeito ao Belo ele mesmo, o Bom ele mesmo, e o Justo e o Pio, não menos que ao Igual; como digo, ele diz respeito a tudo aquilo sobre o que colocamos o selo de “o que é” (περὶ πάντων οἷς ἐπισημαζόμεθα τὸ “αὐτὸ ὃ ἔστιν)” (Fed. 75d1-3)

mantém com outros objetos. Uma vez que estas relações estão sujeitas a constantes alterações, os objetos sensíveis jamais estão “de acordo com o mesmo” (οὐδαμῶς κατὰ ταῦτά), o que os torna susceptíveis, em última instância, a se decomporem. Afinal, o próprio modo de ser destas entidades depende das relações em que estão inseridas e a desintegração destas relações equivale à sua destruição.

3.6. O poder causal das Formas.

Como vimos no capítulo anterior, as Formas são caracterizadas, desde os diálogos iniciais, como as causas das propriedades dos objetos sensíveis. O poder causal das Formas está diretamente implicado na argumentação do *Éutifron* e do *Híppias Maior* e é indicado textualmente dos seguintes modos:

- 1) Pelo uso do dativo instrumental: “é pela temperança (σωφροσύνη) que [as pessoas] são temperantes.” (*Prot.332b4-5*) ou “aquela Forma mesma (αὐτὸ τὸ εἶδος) em virtude da qual (ᾧ) todas as coisas piedosas são piedosas” (*Eut.6d11*);
- 2) Pelo uso de locuções da forma διὰ + acusativo: “uma bela moça é bela devido àquele (δι' ὃ) Belo” (*HippiMa.288a9-10*);
- 3) Pelo uso de locuções da forma ὑπὸ + genitivo: (*Prot.332d3-4*)
- 4) Pela caracterização das Formas como αἴτιον (*HippiMa.296e9, 297a1-7, 297a8, 297b1-2*)

Seguindo seu projeto de explicitação e esclarecimento das teorias pressupostas na argumentação dos primeiros diálogos, Platão irá, a partir de 96a até 101c, fornecer importantes informações a seu leitor acerca do papel das Formas como causas das propriedades dos objetos sensíveis. A passagem se inicia com um relato auto-biográfico, no qual Sócrates nos conta as razões de sua decepção com as explicações causais oferecidas pelos sábios de seu tempo. Apesar da extensão e detalhe de seu relato, que cita diversos tipos de explicações causais propostas por seus antecessores, podemos identificar como motivos para o desapontamento de Sócrates alguns poucos princípios básicos.

Em 96d8-e4, por exemplo, Sócrates nos conta que, no passado, “achava uma explicação adequada [dizer que], quando um homem grande está parado ao lado de um pequeno, ele é maior exatamente por uma cabeça (αὐτῆ τῆ κεφαλῆ)”. Além disso, “acreditava que dez é maior do que oito porque dois haviam se adicionado a oito (διὰ τὸ δύο αὐτοῖς προσεῖναι) e que uma medida de dois cúbitos é maior do que uma de um cúbito porque a ultrapassa pela metade (διὰ τὸ ἡμίσει

αὐτοῦ ὑπερέχειν).”

Sócrates então nos revela que atualmente desconsidera estas explicações devido ao fato de, em todas elas, a coisa oferecida como uma causa da grandeza ou do crescimento também poder ser considerada causa da pequenez ou diminuição. A cabeça que faz o homem grande ser maior que o pequeno, também faz o homem pequeno ser menor que o grande. Do mesmo modo, as duas unidades que tornam 8 igual a 10, também podem torná-lo igual a 6, assim como a grandeza de meio cúbito pode ser considerada tanto causa do aumento quanto da diminuição de uma medida qualquer.

Em seguida, Sócrates afirma que não aceita nem mesmo a adição de uma unidade a outra como a explicação para causa do surgimento do 2 (αἰτία τοῦ δύο γίνεσθαι). Segundo ele, a *adição* não poderia ser considerada legitimamente uma causa para o surgimento do dois pelo fato da *divisão* de uma unidade também poder ser apresentada como causa para o mesmo efeito. Neste caso, teríamos causas opostas (ἐναντία αἰτία) como explicações para um único efeito, o que é considerado um contra-senso para Sócrates.

Estes exemplos são suficientes para reconhecermos a aceitação de dois princípios relativos à causalidade. De acordo com a argumentação socrática, as explicações oferecidas por seus antecessores não podem ser consideradas corretas por apresentarem, por um lado, causas opostas para um mesmo efeito ou, por outro lado, efeitos opostos resultantes de uma mesma causa. Ora, ao apresentarem explicações opostas, como a adição e a subtração, para um mesmo efeito, estas teorias estão deixando de oferecer uma única causa *necessária*. Poderíamos explicar alguns casos de surgimento do número dois por meio da adição, porém outros casos deveriam ser explicados por uma causa distinta, de fato contrária: a divisão.

Por outro lado, o número dois pode ser apresentado como uma causa necessária, capaz de explicar todos os casos de transformação de oito em dez, contudo não seria uma causa *suficiente*. Afinal, este mesmo número pode ser usado como explicação para diversos outros efeitos, dentre eles a transformação do mesmo número oito em seis.

Toda esta argumentação nos leva a crer que Sócrates deseja encontrar uma causa simultaneamente necessária e suficiente. Pois, segundo sua concepção de causalidade, uma explicação causal precisa estar em uma relação de “um-para-

um” com seus efeitos: para cada efeito uma determinada causa, para cada causa um determinado efeito.

Certamente, este tipo de exigência não é atualmente requerido para o estabelecimento de uma relação causal. Não vemos problema algum em apresentar um único evento como causa de múltiplos efeitos, incluindo efeitos opostos, assim como aceitamos perfeitamente que um único evento tenha múltiplas causas, inclusive opostas. Mesmo os exemplos usados por Sócrates, como “a divisão de um único objeto” ou “a soma de um objeto a outro”, apresentados como causas distintas para produção do número dois, nos parecem plenamente plausíveis. E, caso venhamos a considerar explicações causais de caráter científico, veremos que os princípios e causas capazes de dar conta do maior número de efeitos são considerados melhores e cientificamente mais explicativos.

Em 101a-b, contudo, Sócrates apresenta um terceiro requisito para causalidade que torna plenamente evidente a distância entre sua concepção de αἰτία e a noção atualmente corrente do que é uma explicação causal. Retornando ao exemplo em que a cabeça de um homem é apresentada como causa da sua grandeza, Sócrates diz: “Se você diz que é por uma cabeça (τῆ κεφαλῆ) que alguém é grande comparado a outra pessoa pequena, então, primeiro, o grande será grande e o pequeno será pequeno pela mesma coisa (τῷ αὐτῷ); em segundo lugar, a cabeça pela qual o grande é grande, é ela mesma pequena e isto certamente é absurdo (τέρας): que alguém seja grande por causa de algo que é pequeno (τὸ μικρῷ τι μὲγαν τινὰ εἶναι).” (101a6-b1).

A segunda destas contradições, apontada por Sócrates como plenamente absurda ou monstruosa (τέρας), diz respeito ao fato daquilo que está sendo apresentado como causa ter a propriedade oposta ao que deve produzir. Por ser ela mesma pequena, uma cabeça jamais poderia servir de causa para a grandeza. Novamente, é muito claro que não aceitamos nada semelhante a isso em nossa busca por causas. Na realidade, podemos facilmente oferecer uma infinidade de contra-exemplos para este tipo de raciocínio. Considere o caso de um martelo ter causado o rompimento de uma vidraça. Por um acaso diríamos que o martelo deve estar, ele mesmo, rompido? No caso de alguém ter morrido por causa de uma gripe, haveria algum sentido em afirmar que a gripe deve ser, ela mesma, morta?

É evidente, portanto, que Sócrates está utilizando uma noção de causa que

se distingue radicalmente da nossa. A primeira e mais notável diferença entre a concepção de causa apresentada por Sócrates e nossa compreensão moderna encontra-se no fato dele identificar entidades individuais (particulares ou universais) como causas, enquanto nós costumamos apresentar eventos. Em um nível linguístico, isto significa que enquanto oferecemos sentenças completas como explicações causais, Sócrates está em busca de um nome para ser apresentado como a αἰτία de algo.

De fato, em conversas cotidianas costumamos falar em um *ônibus* como causa de nosso atraso ou em *palhaços* como causa dos risos das crianças. Parece muito claro, contudo, que nestes casos estamos falando de maneira abreviada e citando apenas as principais entidades envolvidas em um determinado evento que poderia ser devidamente expresso em uma sentença completa. Para Sócrates, por outro lado, uma causa deve ser entendida como a entidade responsável pelo surgimento de um efeito. Assim, mesmo quando cita uma operação complexa como αἰτία de algo, Sócrates rapidamente elege uma entidade como responsável pela produção do efeito em questão e, no sentido oposto ao que fazemos, parece tratar a menção a eventos e operações como uma maneira expandida de se referir a uma causa que, na realidade, se restringe a uma única entidade.²³

Conforme observado por Sedley (1998, p.115-116), a noção platônica de causa como “a entidade responsável pela produção de determinado efeito” está diretamente ligada à etimologia da palavra αἰτία, que tem sua origem nos contextos de acusação judicial. O adjetivo αἴτιος, seguido por um genitivo, designa o “responsável” ou “culpado” por algo. Assim, apresentar a “causa” (αἴτιον) de alguma coisa equivale a apontar o “responsável” (τὸ αἴτιον) por isso, atribuindo a ele a “responsabilidade” (αἰτία) pelo surgimento deste estado de coisas. Na realidade, o contexto jurídico mostra-se uma analogia bastante eficaz para entendermos a noção de causalidade pressuposta na argumentação de Sócrates.

Do mesmo modo que um tribunal está preocupado em encontrar o culpado (τὸ αἴτιον) pelo assassinato de x, importando apenas secundariamente as circunstâncias do evento da morte de x, Sócrates deseja encontrar a entidade apta

23 Sócrates passa, por exemplo, inadvertidamente da operação “a adição de duas unidades”, como causa da transformação de oito em dez, para identificação da entidade “número dois” como esta causa. (cf. 96e2-4, 101b4-7, 98d-99a, 100d3-8)

a ser apresentada como responsável pelo fato das coisas serem grandes ou pequenas, belas ou feias, justas ou injustas, relegando a segundo plano a maneira como as coisas se demonstram possuidoras destas propriedades. Isto equivale a dizer que Sócrates aborda a questão da causalidade por um viés muito mais ontológico do que epistemológico. Sua argumentação está focada na busca pelo tipo de coisa capaz de ser apresentada como responsável pela produção de determinado efeito e não na explicação de como este efeito veio a ser produzido.

Compreendidos deste modo, os três princípios da causalidade apresentados por Sócrates passam a fazer mais sentido. Como vimos, a argumentação socrática nos permite identificar a existência dos seguintes critérios para apresentação de uma causa:

- 1) Uma mesma causa não deve ser responsável por efeitos opostos;
- 2) Causas opostas não devem ser responsáveis pelo mesmo efeito;
- 3) Uma causa deve possuir aquilo que é responsável por produzir em seu efeito.

Os dois primeiros critérios garantem que uma única entidade seja sempre causa de um mesmo efeito. Tomados em conjunto, estes princípios garantem a infalibilidade da relação de causal, certificando que a entidade apresentada como causa seja consistentemente responsável pela produção do efeito em questão. Assim, caso a entidade responsável pelo efeito x satisfaça estas condições, estaremos na posição de afirmar que sempre que encontramos o efeito x , podemos pressupor a atuação desta causa e , inversamente, sempre que identificamos a atuação desta causa, podemos garantir a produção do efeito x .

Do mesmo modo, o terceiro princípio da causalidade defendido por Sócrates, que se mostrou completamente absurdo para os padrões atuais, também adquire uma explicação mais razoável, ao ser considerado sob o viés ontológico. A abordagem socrática para questões de causalidade consiste na investigação das entidades envolvidas em um determinado evento, com vista à identificação de qual destas entidades pode ser considerada responsável pela produção do evento em questão. Portanto, é plausível que um dos critérios desta busca diga respeito à característica necessária para a produção deste evento. Estando à procura de uma entidade envolvida em todos os casos de grandeza, é natural que Sócrates se lance

à procura de uma entidade que possua, em si mesma, uma característica capaz de, consistentemente, produzir a grandeza. Ora, que outra característica seria esta, senão a própria característica cuja causa está sendo buscada?²⁴

Admitindo a razoabilidade dos princípios da relação causal estabelecidos por Sócrates, podemos enxergar claramente porque as entidades sensíveis não podem figurar em uma explicação causal bem sucedida. Como sabemos, os objetos sensíveis se caracterizam por estarem submetidos a uma multiplicidade de relações, o que se reflete na sua constituição ontológica, tornando-os entidades internamente complexas. Além disso, a circunstância de que estes objetos estão inseridos em relações de contrariedade os torna internamente contraditórios e detentores de propriedades imanentes opostas. Simmias, por exemplo, é maior que Sócrates, porém, ao mesmo tempo, menor que Fédon. De maneira geral, para cada propriedade F possuída por um objeto sensível, podemos identificar, neste mesmo objeto, a presença da propriedade oposta não-F.

Sendo assim, qualquer atribuição de causalidade a entidades sensíveis seria desqualificada sob a alegação de que estas entidades ou bem não possuem a propriedade de que são causa ou bem possuem esta propriedade em conjunto com a propriedade oposta. A conclusão deste raciocínio é que as entidades sensíveis não podem ser apresentadas como causas de suas próprias características, apesar de sermos tentados a acreditar que a altura de 1,80m de Simmias é a verdadeira responsável pelo fato dele ser maior que Sócrates ou acharmos que a conformação física de Helena é a causa de sua beleza.

As Formas, por outro lado, estão aptas a satisfazer tanto os critérios de necessidade e suficiência quanto a exigência de possuir a propriedade de que são causa. Assim, após desqualificar os objetos sensíveis como possíveis causas de suas propriedades, Sócrates afirma: “A mim parece que se alguma outra coisa é bela (καλόν), além do Belo ele mesmo (αὐτὸ τὸ καλόν), ela é bela por nenhum outro motivo, senão porque participa daquele Belo, e o mesmo se aplica a todo o resto” (100c4-6).

24 Este parágrafo é certamente incapaz de dar conta das questões envolvendo o princípio segundo o qual uma causa deve possuir a característica de que é causa. Este princípio faz parte de um panorama muito mais amplo que, ao que tudo indica, extrapola o âmbito dos diálogos platônicos e se reflete nas teorias causais de toda antiguidade e medievo. Uma excelente apresentação da relação deste princípio com as teorias da causalidade antigas pode ser encontrado em “*An ancient Principle of Causation*” (Makin, 1990). Para dois exemplos facilmente verificáveis de aplicação deste mesmo princípio, cf. Anaxágoras: fr. B10 e

3.7. Conclusão do terceiro capítulo.

Nossa análise de passagens do *Fédon* e do *Banquete* torna evidente o grau de continuidade entre a ontologia dos diálogos iniciais e a ontologia dos diálogos médios. Esta continuidade se manifesta por meio do emprego de expressões como ὁ ἔστιν F, que nada mais é do que a inversão assertiva da pergunta τί ἔστι F dos diálogos iniciais e αὐτὸ καθ' αὐτὸ, que constitui uma intensificação da fórmula αὐτὸ τὸ εἶδος dos primeiros diálogos. Sendo usada como designação semi-técnica das Formas, ὁ ἔστιν F evidencia que estas entidades representam a solução para busca socrática por definições. Enquanto αὐτὸ καθ' αὐτὸ expressa a independência ontológica das Formas, enfatizando a separação entre Formas e coisas que já encontrávamos nas obras iniciais. Do mesmo modo, o poder causal das Formas, representado pelo vocabulário da participação e pelo uso do dativo instrumental, continua em voga nos diálogos médio, passando a ser explicitamente tematizado com vista à formulação de uma teoria das relações causais entre Formas e coisas.

É possível concluir, portanto, que, tanto textual quanto conceitualmente, a relação entre os dois primeiros grupos de diálogos é de continuidade, na medida em que os diálogos médios retomam temas mencionados nos diálogos iniciais e apresentam de maneira mais sistemática a distinção entre Formas e coisas que já estava pressuposta nas discussões aporéticas das primeiras obras. Podemos nos perguntar, agora, que características dramáticas teriam levado o personagem Sócrates a discorrer abertamente, nos diálogos médios, sobre temas que se manifestavam apenas de um modo implícito anteriormente.

Como notamos na conclusão do capítulo anterior, o modo de apresentação socrático está diretamente relacionado ao nível de compreensão dos seus interlocutores. Assim, o grau de exposição da ontologia socrática nos diálogos iniciais aparece em função da capacidade dos interlocutores oferecerem respostas minimamente satisfatórias para as perguntas de Sócrates.

Quando passamos para os diálogos médios, constatamos que tanto a platéia de Sócrates quanto as ocasiões em que ocorrem as conversas ali descritas possuem um caráter muito mais elevado do que nos diálogos da primeira fase. O

Fédon, por exemplo, descreve os momentos finais da vida de Sócrates. Nesta ocasião trágica e solene, Sócrates está cercado por seus mais íntimos amigos e companheiros de investigação filosófica. Dada a singularidade da circunstância e a intimidade que possui com seus ouvintes, é natural que Sócrates fale abertamente sobre suas teorias mais particulares. E, por outro lado, uma vez que seus interlocutores fazem parte do círculo de discussões socrático, é esperado que estejam mais aptos a receber este tipo de informação especializada.

O mesmo se pode dizer do *Banquete*, que está frequentado pela nata da intelectualidade ateniense. Ali estão presentes um orador e intérprete de mitos (Fedro), um tragediógrafo (Agatão), um comediógrafo (Arstófanis), um médico (Erixímaco) e um sofista (Pausânias), cada uma destas pessoas trazendo sua contribuição para compreensão da natureza do amor, representado pelo deus Eros. Apesar de não fazerem parte do círculo íntimo de discussão socrática, sem dúvida estes personagens representam uma platéia intelectualmente capacitada e devidamente interessada no discurso socrático. Ao iniciar sua fala, Sócrates abre mão de uma composição própria e apresenta as palavras de uma grande sábia da Mantinéia, introduzindo a Teoria das Ideias por meio de um discurso místico e com ares de revelação.

Também a *República* e o *Fedro* descrevem ocasiões especiais em que Sócrates está cercado por interlocutores qualificados. A *República* inicia-se com uma grande celebração religiosa e, na conversa desenrolada na casa de Céfalo, Platão coloca seus próprios irmãos, Admanto e Gláuco, como ouvintes capazes e interessados nas revelações de Sócrates. No *Fedro*, Sócrates novamente aparece arrebatado por inspiração divina e inspirado pela figura de Lísias, um respeitado orador.

Portanto, todas estas obras apresentam Sócrates, em momentos de inspiração, falando com pessoas de relativa capacidade intelectual e, sobretudo, dispostas a receber informações acerca das Formas e demais teorias filosóficas socráticas. Em função destas características dramáticas, as falas de Sócrates nos diálogos da fase média adquirem um tom mais expositório, o que propicia o esclarecimento da distinção entre Formas e objetos sensíveis que havia sido delineada nos diálogos iniciais.

Assim, o leitor que havia acompanhado Sócrates em sua busca por definições e experimentado a aporia das primeiras obras é apresentado, por meio

das falas inspiradas dos diálogos médios, à verdadeira natureza das Formas. Este leitor recebe, então, a informação de que cada Forma é uma entidade ontologicamente estável, eterna e auto-idêntica (ἀεὶ ὄν ταῦτόν), sempre constante e invariável (ἀεὶ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως). Além disso, cada Forma é invisível (οὐχ ὀρατόν), sendo apreendida somente pelo raciocínio ou pela pura reflexão, nunca pelos órgãos da sensibilidade. Por fim, uma Forma é uma entidade pura, incomposta, homogênea (καθαρόν ou εἰλικρινές, ἀσύνθετον, μονοειδές), completamente independente de qualquer outra entidade, se apresentando sempre como aquilo que ela realmente é (αὐτὸ ὃ ἔστιν) em si e por si (αὐτὸ καθ' αὐτὸ). Em oposição a esta caracterização das Formas, os objetos sensíveis são entidades compostas (σύνθετα), inconstantes (οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ), fadadas a nascer e perecer (γιγνομένων καὶ ἀπολλυμένων), apreendidos somente pelos órgãos da sensibilidade (αἴσθησις) e dependentes das relações que mantêm com outras entidades para serem aquilo que são (ἄλλοτ' ἄλλως καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτά).

Como resultado de sua unidade aspectual, as Formas são exclusivamente auto-predicativas, isto é: a Forma do Belo é única e exclusivamente bela, a Forma do Bom é única e exclusivamente boa e, de maneira esquemática, a Forma F é sempre *verdadeiramente* F. Por outro lado, o modo de ser relacional dos objetos sensíveis faz com que manifestem suas propriedades sempre em conjunção com a propriedade oposta: Simmias é grande e pequeno; Helena é bela e feia, etc.

No início do presente capítulo, vimos que Vlastos apresenta uma perspicaz crítica a esta caracterização dos objetos sensíveis. Segundo ele, parte essencial da argumentação de Sócrates para estabelecer a copresença de propriedades opostas nos objetos sensíveis pressupõe uma inferência claramente falaciosa. A falácia apontada por Vlastos consiste em, a partir da verdade de “x é F em relação a y e não F em relação z”, inferirmos falsamente que “x é F e não F *simpliciter*.” Com base nesta falsa inferência, Sócrates estaria concluindo erradamente que Simmias é grande e pequeno *simpliciter*, quando, na realidade, Simmias é grande-em-relação-a-Sócrates e pequeno-em-relação-a-Fédon, o que não constitui qualquer tipo de paradoxo ou contradição.

Ora, caso aceitemos a crítica de Vlastos, somos obrigados a reconhecer que parte essencial da ontologia socrática depende de uma grave falha. Afinal, a copresença de opostos é apresentada como uma das características distintivas fundamentais entre Formas e coisas e está intimamente ligada à caracterização dos

objetos sensíveis como entidades compostas e internamente contraditórias.

Felizmente, as passagens dos diálogos médios por nós analisadas podem fornecer um argumento contra Vlastos e salvar Sócrates da crítica apontada. De acordo com Vlastos, o erro de Sócrates estaria em desconsiderar o complemento de verbos relacionais e incompletos e tratar a propriedade dos objetos sensíveis “F-em-relação-a-y” como “F *simpliciter*”. Entretanto, Sócrates nunca realiza este tipo de movimento. De fato, sua teoria está fundamentada em aceitarmos justamente o oposto, que os objetos sensíveis nunca são F *simpliciter* e sempre manifestam suas propriedades de maneira relacional. Assim, Sócrates jamais afirmaria que Simmias é grande *simpliciter*, pois apenas a Forma do Grande é grande *simpliciter*.

A crítica de Vlastos é improcedente porque desconsidera a caracterização dos objetos sensíveis como entidades essencialmente relacionais. Simmias somente é grande *em relação a Sócrates*. Acontece que, simultaneamente, Simmias é pequeno *em relação a Fédon* e isto faz com que não possa ser apresentado como uma resposta correta para pergunta “o que é a grandeza?” ou, tampouco, figurar em uma explicação causal para grandeza de qualquer entidade, inclusive de si próprio.

A postulação da existência do Grande ele mesmo e do Pequeno ele mesmo, por outro lado, oferece uma solução para ambas estas questões. Pois, por ser sempre verdadeiramente grande, a Forma da Grandeza é o que é (ὁ ἔστιν) o Grande e, deste modo, responde à busca socrática por definições expressa pela pergunta τί ἐστίν. Ainda, por ser ela mesma unicamente grande e de nenhum modo pequena, a Grandeza pode servir como causa desta propriedade em todos os objetos sensíveis. Há, portanto, uma estreita coerência entre a constituição ontológica das Formas e seu papel como solução para o problema da copresença de opostos nos objetos sensíveis. Somente por serem entidades únicas em aspecto (μονοειδές), isoladas de qualquer relação (αὐτὸ καθ' αὐτὸ) e não susceptíveis a qualquer mudança (ἀεὶ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως), as Formas podem exercer seu papel de causa das propriedades dos objetos sensíveis e resposta para a busca socrática por definições.