

4

O Diálogo *Parmênides* e a Ontologia Socrática**4.1.****Apresentação do diálogo *Parmênides*.**

Qualquer introdução suficientemente completa ao diálogo *Parmênides* precisa abordar, ainda que de maneira resumida, o tema da autenticidade deste diálogo. Isto porque a maior parte dos diálogos platônicos já teve sua autoria contestada e o *Parmênides*, até mesmo pelas particularidades que seu texto apresenta, não foi poupado deste tipo de acusação. No que toca à tradição antiga de comentários,¹ no entanto, nenhuma dúvida parece ter surgido com relação à autenticidade de nosso diálogo.

Além disso, os diversos manuscritos e compilações de obras platônicas vindos da antiguidade apresentam o *Parmênides* como uma obra legítima, sem levantar qualquer suspeita acerca de sua autenticidade. Como sabemos, a maior parte dos manuscritos dos diálogos de Platão que possuímos pode ter sua origem traçada, com razoável segurança, a uma fonte comum datada dos primeiros anos da era cristã, período em que o astrólogo e filósofo egípcio Thrasillus (-36 D.C.) organizou uma edição de todos os diálogos considerados, por ele, como autênticos. De acordo com Diógenes Laércio (III, 56-61), Thrasillus dividiu os diálogos em tetralogias e, na listagem reproduzida por Diógenes, podemos encontrar o *Parmênides* encabeçando a terceira tetralogia; seguido por *Filébo*, *Banquete* e *Fédro*. Sendo assim, podemos considerar que o *Parmênides* era tido como uma obra autêntica, pelo menos, desde o primeiro século depois de

1 O *Parmênides*, ainda na antiguidade, adquire um lugar de destaque no conjunto da obra platônica e é minuciosamente interpretado por vários comentadores da tradição antiga, dentre os quais Próclo (412-485 D.C.), cujo comentário ao *Parmênides* chegou até nós e no qual uma vasta tradição de comentadores anteriores é constantemente citada, sem nunca pôr em questão a legitimidade deste diálogo.

cristo.

É bem verdade, contudo, que Diógenes apresenta uma segunda listagem de obras platônicas, mais antiga, na qual os diálogos estão organizados em trilogias e na qual o *Parmênides* não aparece. No entanto, podemos ter como certo que estas trilogias, atribuídas à Aristófanes de Bizâncio, não pretendiam abarcar toda a obra platônica, o que fica claro a partir da afirmação final de Diógenes de que “as outras obras não eram organizadas em grupo, mas individualmente” (τὰ δ' ἄλλα καθ' ἑν καὶ ἀτάκτως). O fato de que o *Parmênides* figurava entre estas “outras obras” é assegurado pela discussão subsequente, na qual Diógenes aborda o problema da autenticidade dos diálogos platônicos e não cita nosso diálogo entre aqueles “declarados espúrios por consentimento geral”. Além disso, sabemos que Diógenes considerava o *Parmênides* um diálogo autêntico pelo uso que ele faz deste diálogo na sua descrição das vidas de Parmênides e Zenão (IX, 23-25). Portanto, uma vez que Diógenes está de posse da listagem de Aristófanes de Bizâncio e não cita o *Parmênides* como uma obra de autenticidade discutida, podemos estender o reconhecimento da legitimidade de nosso diálogo até meados do segundo século antes de Cristo, época em que Aristófanes realizou sua compilação dos diálogos.

A tradição de comentadores modernos, contudo, duvidou muitas vezes da autenticidade do *Parmênides*, sobretudo por meio da alegação de que o conteúdo deste diálogo não estaria de acordo com o sentido geral da filosofia platônica.² Conforme nos reporta Waddell, Socher declara a obra como inautêntica sob a alegação de que, no *Parmênides*, um assunto eminentemente platônico é tratado com “um violento espírito destrutivo” (Waddell, 1894, p.xiii). Waddell considera este tipo de objeção plenamente plausível e dedica várias páginas de sua introdução para demonstrar como o modo de argumentação do *Parmênides* não

2 De acordo com a narrativa oferecida por Lutoslawski (Lutoslawski, 1897, p.38; 53-55), o primeiro autor a duvidar da legitimidade do *Parmênides* foi Socher em sua obra *Ueber Platons Schriften* (1820), na qual contesta, ainda, a autoria dos diálogos *Sofista* e *Político*. Ueberweg (1861) também suspeita da autenticidade do *Parmênides* e atribui a sua composição a um discípulo da Academia. Schaarschmidt (1866), por fim, considera não só o *Parmênides* como a maior parte dos diálogos que possuímos inautênticos, aceitando como legítimos apenas nove dos trinta e seis diálogos que nos chegaram. Como podemos ver, a questão da autoria dos diálogos havia se tornado um ponto de intenso debate entre os comentadores alemães do século XIX. Um dos motivos para o surgimento deste tipo de discussão encontra-se no fato de que estes autores estavam interessados em construir um quadro geral do pensamento de Platão, portanto apelavam para a inautenticidade de uma obra sempre que ela não se encaixava em seus esquemas interpretativos.

pode ser considerado mais “destrutivo” do que aquele encontrado em outras passagens do *corpus* nas quais temas “tipicamente platônicos” também são alvo de duras investidas, por exemplo: os ataques do *Teeteto* à possibilidade do conhecimento e a crítica aos amantes das ideias no *Sofista*. (Waddell, 1894, p.xiii-xvi)

Parece muito claro, no entanto, que o tipo de argumento apresentado por Socher está, necessariamente, fadado a uma petição de princípio, como já foi assinalado com relação ao fato de Schleiermacher considerar possível distinguir obras autênticas e espúrias com base na doutrina por elas apresentada. Este tipo de argumento pressupõe que o comentador possua um acesso privilegiado ao conteúdo doutrinal dos diálogos, de tal modo que, de posse deste conhecimento, esteja na posição de julgar quais diálogos estão de acordo, ou não, com este conteúdo. É óbvio, no entanto, que o acesso ao conteúdo doutrinal dos diálogos só pode advir de uma escolha, prévia, de quais diálogos apresentam este conteúdo. Sendo assim, o comentador que advoga esta linha de raciocínio está, claramente, retido em um círculo vicioso, pois a doutrina dos diálogos que ele considera legítimos deriva, diretamente, da sua escolha de quais diálogos são legítimos ou não. Sendo assim, não temos razão para considerar argumentos de caráter doutrinário na discussão acerca da autenticidade do *Parmênides*. Simplesmente não temos acesso direto ao que seria a verdadeira filosofia platônica, de modo a podermos julgar o grau de adequação do *Parmênides* a esta filosofia.

Com relação ao texto do *Parmênides*, contudo, é possível considerar se a forma na qual ele é escrito se assemelha, ou não, ao que encontramos em outros diálogos. Neste sentido, Waddell, que escreve antes da aceitação geral do método estilométrico, faz algumas observações que me limito a reproduzir:

“Novamente, ele [o *Parmênides*] está escrito em estilo platônico, pelo que nós queremos dizer várias coisas. Ele é não somente um diálogo, (...) mas o tipo de diálogo e os personagens são platônicos. Ele começa de uma maneira dramaticamente vívida, o que pode ser posto em paralelo a várias obras platônicas, então, quando o próprio tema é introduzido, os personagens dramáticos tornam-se subordinados e deixam de ser uma parte essencial da composição. O mesmo ocorre na *República*; quando as preliminares estão resolvidas e a obra construtiva começa, qual importância têm as perguntas de Glauco e Adimanto? Eles simplesmente confirmam Sócrates, dando a ele a oportunidade para reiniciar o argumento, salvando a obra de ser um mero tratado e fornecendo ao orador principal uma *anapaula*. Este é o mesmo serviço prestado por Aristóteles no *Parmênides*. Mesmo a artificialidade da narrativa pode ser

considerada um argumento a seu favor. Um imitador dificilmente estaria disposto a fazer de sua obra um relato de um relato de um relato” (Waddell, 1894, p.xvii)

Temos, ainda, como um argumento a favor da autenticidade de nosso diálogo, o fato de que encontramos, em diversas obras do *corpus* platônico, referências bastante claras tanto ao conteúdo filosófico discutido no *Parmênides* quanto à cena dramática nele descrita. A apresentação destas passagens, ao lado de passagens do próprio *Parmênides*, deve ser suficiente para deixar claro ao leitor o grau de intertextualidade existente. Assim, com relação primeiro destes dois tipos de referências, encontramos as seguintes passagens no *corpus* em que há clara alusão a assuntos tratados no *Parmênides*: *Fileb.14c-15/ cf. Parm.129 c-d, 131a e*, ainda, *Fed.102b/ cf. Parm.130e*. Com relação ao segundo tipo de referência, encontramos passagens de outros diálogos em que a conversa narrada no *Parmênides* é explicitamente evocada por Sócrates: *Teet.183/ cf. Parm.127b e Sofist.217c(237a)/ cf. Parm. 137*.³

Por fim, é preciso observar que o *Parmênides* foi objeto de intensa análise estilométrica, pois a especificidade de seu vocabulário sempre se mostrou um desafio para o estabelecimento de sua posição no interior da série de diálogos. Os resultados destas análises estilísticas, na grande maioria da vezes, indicaram a autenticidade de nosso diálogo, como podemos constatar pelas compilações desenvolvidas por Lutoslawski (1897) e Brandwood (1990).

No entanto, nossa apresentação ficaria incompleta caso não citássemos os argumentos desenvolvidos por Ritter com o objetivo de questionar a autenticidade do *Parmênides*. Em sua obra *Untersuchungen über Platon* (1888), Ritter se propõe a verificar a autenticidade de certos diálogos “duvidosos”, por meio de uma análise estilística destas obras. A metodologia adotada por Ritter é certamente questionável. Pois, segundo ele, “qualquer obra suspeita que apresente uma

3 Deixo ao leitor o julgamento acerca do grau de paralelismo existente entre estas passagens. Anteriormente, argumentei contra o uso deste tipo de referência textual entre os diálogos como forma de estabelecer relações cronológicas de composição, pois, conforme dito na ocasião, o fato do Teeteto fazer menção ao *Parmênides* não implica, necessariamente, que Platão tenha escrito o *Teeteto* antes. Platão pode muito bem ter mencionado uma cena dramática sobre a qual ainda intencionava escrever. A existência deste tipo de menção me parece poder seu uso, contudo, para sustentar a autenticidade de uma obra em relação a outra. Claro que não estamos falando de uma prova definitiva de autenticidade, pois um falsário poderia estar citando obras conhecidas de Platão. No entanto, como vimos, a intertextualidade e a referência entre diálogos é uma propriedade essencial da obra platônica e, portanto, um diálogo tão inserido em relações intertextuais como o *Parmênides* compartilha, segundo meu ponto de vista, de uma das características principais da obra platônica.

surpreendente mistura de expressões características de diferentes períodos [estilísticos] deve ser imediatamente declarada espúria.” (cf. Brandwood, 1990, p.83). Ora, tal afirmação reflete uma confiança claramente exacerbada acerca das capacidades do método estilométrico. Afinal, para podermos declarar tão prontamente a inautenticidade de uma obra segundo este critério, devemos acreditar que Platão não sofreu mudanças gradativas de estilo, mas tornou-se, praticamente, um novo autor a cada mudança de fase. No entanto, apesar de nenhum dos pontos apresentados por Ritter poder ser usado como prova absoluta para inautenticidade, a soma destes elementos poderia, a princípio, fortalecer argumentos de outra natureza, aumentando, assim, o grau de suspeita com relação à autoria de algum diálogo. Com relação ao *Parmênides*, Ritter apresenta a seguinte lista de elementos desviantes:

- 1) No *Parmênides*, a distribuição de palavras usadas para introduzir discursos diretos é diferente daquela que encontramos nos outros diálogos. Para a terceira pessoa do verbo φημί, por exemplo, temos, no *Parmênides*, a seguinte relação: 19 ἔφη , 2 εἶπε , 0 ἦ δ' ὅς. Nos outros diálogos, temos apenas um caso de εἶπε (*Rep.VII*) e encontramos, em média, 1 ἦ δ' ὅς para cada 5 ἔφη .
- 2) O *Parmênides* emprega apenas nomes no caso vocativo como forma de dirigir a palavra a alguém, enquanto os outros diálogos usam fórmulas como ὦ ἄριστε, ὦ ἑταῖρε e ὦ φίλε com frequência (*Men. 47; Teet. 50; Fédr. 37; Crát.33*, porém *Filéb. 7*).
- 3) A mudança de orador é mais frequente no *Parmênides* do que em qualquer outra obra: a média do *Parmênides* é de 9 a 10 mudanças de orador por página, enquanto que a maior frequência em outras obras está no *Sofista*, com apenas 4 por página.
- 4) Duas fórmulas de resposta são usadas mais no *Parmênides* do que em qualquer outra obra: ἀδύνατον e ἀνάγκη.
- 5) οὐδὲ μὴν, como já havia sido notado por Dittenberger, ocorre mais no *Parmênides* do que em qualquer outra obra.
- 6) Finalmente, πῶς δ' οὗ aparece de forma preponderante em relação a πῶς γὰρ οὐ (21:6), enquanto nas outras obras esta relação nunca é tão díspare, sendo o *Político* (14:8) o diálogo com a proporção

mais próxima àquela do *Parmênides*.
(Brandwood, 1990, p.86)

Estas idiossincrasias de estilo, contudo, podem ser compreendidas, caso tenhamos em mente que o *Parmênides* possui longas falas de personagens que não aparecem em nenhum outro diálogo platônico. É, portanto, natural que a linguagem deste diálogo desvie do restante da obra platônica. Sendo assim, o não uso de expressões vocativas como ὦ ἄριστε, por exemplo, pode muito bem ser uma decisão plenamente consciente de Platão. Assim considerada, a ausência destas expressões no *Parmênides* denota apenas o caráter direto da argumentação desenvolvida pelos personagens Parmênides e Zenão.⁴ Da mesma maneira, a mudança constante de orador deve-se, claramente, ao estilo e extensão da argumentação desenvolvida na segunda parte do diálogo, na qual cada pequeno passo no desenvolvimento lógico dos argumentos é confirmado pelo interlocutor. O mesmo vale com relação ao uso constante das expressões ἀδύνατον e ἀνάγκη, que demonstram apenas o reconhecimento, por parte dos interlocutores, da necessidade lógica inerente aos argumentos desenvolvidos no diálogo. Por fim, como observa Brandwood, é preciso notar que o caráter geral do *Parmênides* é tão próprio e diverge tanto daquilo que encontramos em outros diálogos que a admissão de sua autenticidade prejudicaria o argumento de Ritter com relação à inautenticidade de outras obras, uma vez que tal argumentação funda-se, exclusivamente, em uma análise estilística (cf. Brandwood, 1990, p.86).

Portanto, sobre a questão da autenticidade de nossa obra, podemos apresentar os seguintes resultados:

- 1) O Parmênides é tido como autêntico por Thrasyllus (36 D.C) e, muito provavelmente, também por Aristófanes de Bizâncio (180 A.C.), além de nenhum comentador antigo jamais ter levantado dúvidas sobre sua autenticidade.
- 2) Temos fortes razões para acreditar que Platão refere-se ao *Parmênides* em diversas outras obras e, por assim dizer, nosso diálogo possui um papel de destaque na intertextualidade platônica.

4 Além disso, a ausência de expressões como ὦ ἄριστε e ὦ ἐταῖρε é apenas um dos resultados da técnica de evitar hiatos adotada por Platão durante a última fase de sua carreira literária. Afinal, ambas expressões possuem hiatos e podem ser facilmente substituídas.

- 3) A imensa maioria das análises estilométricas apresenta o *Parmênides* como um diálogo legítimo. Além disso, a argumentação de Ritter, único autor a desenvolver argumentos estilísticos contra a autenticidade de nosso diálogo, está claramente sujeita a críticas de ordem metodológica e, pelo menos, a metade de sua lista de características estilísticas desviantes do *Parmênides* (pontos 2, 3 e 4) pode ser facilmente compreendida como o resultado direto do tipo de argumentação apresentada no diálogo.

4.1.1.

A Posição do *Parmênides* no interior da obra de Platão.

Tendo apresentado nossas considerações acerca da autenticidade do *Parmênides*, passamos agora ao não menos conturbado assunto do posicionamento desta obra no interior da série de diálogos platônicos. Como vimos, os comentadores do início do século XIX não estavam de posse de um critério objetivo para a ordenação dos diálogos, contavam apenas com os critérios, bastante duvidosos, de referência intertextual e menção a fatos históricos conhecidos. Sendo assim, as ordenações de diálogos oferecidas por estes comentadores fundavam-se, basicamente, naquilo que cada um considerava ser o conteúdo da filosofia platônica, o que os levava a resultados bastante inusitados.

Deste modo, a despeito disto parecer impensável para um leitor moderno, o *Parmênides* foi considerado, pela maior parte dos helenistas alemães do século XIX, um dos primeiros diálogos de Platão. Schleiermacher, por exemplo, considera o *Parmênides* uma das primeiras obras e encontra em nosso diálogo, tal como encontra no *Fédro* e no *Protágoras*, uma “maneira jovial de expressão” (Schleiermacher, 1836, p.115). Esta afirmação de Schleiermacher é, posteriormente, reafirmada por Hermann (1839), que ainda aponta, na bibliografia de Platão, uma justificativa para a identificação do *Parmênides* como uma obra da juventude. Com base no testemunho de um certo Hermógenes (cf. Diógenes Laércio: II, 106; III, 6), segundo o qual Platão teria fugido para Mégara logo após a morte de Sócrates, Hermann atribui a composição do *Parmênides* ao momento em que Platão, tendo por volta de vinte anos, estaria entrando em contato com pensadores de fora do circuito ateniense e socrático. De acordo com Hermann, a presença de Parmênides e Zenão no diálogo evidencia a influência megárica sob a qual o diálogo teria sido escrito.

A identificação do *Parmênides* como uma das primeiras obras de Platão permanece prevalecente entre os classicistas alemães até Ueberweg (1861). Ueberweg é o primeiro autor a questionar a veracidade do depoimento acerca da fuga de Platão para Mégara, desfazendo, assim, a crença no período megárico de Platão. Contudo, Ueberweg atribui uma data tão tardia para a composição do *Parmênides* que é levado a crer que nosso diálogo é uma obra espúria, escrita por

algum membro da academia, após a morte de Platão. Com o fim do mito do período megárico de Platão, passamos a encontrar as propostas mais discrepantes acerca do posicionamento do *Parmênides* e, no extremo oposto da posição de Schleiermacher, Zeller (1883) identifica o *Parmênides* como o diálogo (não-escrito) *Filosófo*, colocando-o no fim da trilogia iniciada por *Sofista* e *Político* no fim da carreira literária de Platão.⁵

Com o aparecimento do método estilométrico, o *Parmênides* deixa de figurar nos extremos das cronologias de composição dos diálogos e passa a ocupar uma posição intermediária que vai, em pouco tempo, se tornar bastante consolidada. Para sermos precisos, o primeiro dos estudos estilométricos, aquele de Campbell (1867), coloca o *Parmênides* estranhamente como um dos primeiros diálogos, próximo a obras como *Êutifron*, *Apologia* e *Ion*. No entanto, esta posição é tão discrepante das expectativas gerais acerca do *Parmênides* que o próprio Campbell recusa-se a aceitá-la e atribui este resultado a “circunstâncias excepcionais”, sem especificar quais são estas circunstâncias (Campbell, 1867, p.xxxiii).

A partir do refinamento dos critérios de análise estilística operado por Dittenberger (1896), o *Parmênides* passa a ser colocado entre os últimos diálogos, ocupando especialmente a posição de primeiro diálogo da última fase estilística de Platão. Tal posicionamento para o *Parmênides* é, subsequentemente, consolidado pelos critérios de Ritter, von Arnim e Baron (cf. Brandwood, 1990, p.251). De fato, Campbell, trinta anos depois de sua primeira publicação sobre o assunto, lança um artigo especificamente sobre o estilo do *Parmênides* no qual apresenta novos resultados e conclui que nosso diálogo é, certamente, posterior a obras como *República* e *Fédro*. De modo geral, o trabalho de Campbell sobre o vocabulário do *Parmênides* também corrobora a posição de Dittenberger, identificando nosso diálogo, ao lado do *Teeteto*, como obras diretamente anteriores ao *Sofista* e ao *Político* (Campbell, 1896, p.129-136). Todos estes resultados são ainda reforçados pelas circunstâncias, já notadas por Ueberweg, de que o *Parmênides* possui muito pouca ação dramática quando comparado a diálogos como *República* e *Banquete*, possui trechos de discurso direto inseridos

5 Para um resumo das posições dos comentadores alemães do século XIX acerca da cronologia de composição das obras de Platão: (cf. Lutoslawski, 1897, p.35-63)

em meio a um longo discurso indireto⁶ e, sobretudo, não apresenta Sócrates como orador principal, três características próprias dos diálogos da última fase.

Finalmente, resta observar que, mesmo não sendo possível determinar a posição exata de um diálogo no interior de cada fase estilística, podemos dizer que o *Parmênides* possui um estilo claramente transicional, possuindo um vocabulário relativo à apresentação clássica da Teoria das Ideias, tal como exposta nos diálogos da fase média e, ao mesmo tempo, inovações de estilo características dos diálogos da última fase. Some-se a isso o fato de que o conteúdo do *Parmênides* parece ilustrar exatamente esta dualidade, apresentando uma primeira parte voltada para questões relativas à formulação clássica da Teoria das Ideias, porém com um caráter crítico e uma segunda parte na qual o personagem Sócrates praticamente desaparece e um estilo completamente novo de argumentação é apresentado.

Em função desta soma de fatores, a partir da virada do século XX, nosso diálogo passa a figurar em uma posição intermediária entre a segunda e terceira fase da obra de Platão de maneira, virtualmente, inquestionável. Esta hipótese permanece tão consolidada entre os comentadores contemporâneos que, mesmo com a imensa diversidade de interpretações apresentadas para nosso diálogo, simplesmente desconheço qualquer publicação lançada nos últimos cem anos em que este posicionamento para o *Parmênides* no interior da obra de Platão seja questionado.

6 Este aspecto formal é particularmente visível na segunda parte do *Parmênides*, onde um único φάιναι inicial (137c4) antecede várias páginas de discurso em forma direta.

4.1.2.

O Prólogo do *Parmênides*.

O *Parmênides* descreve um diálogo travado entre Sócrates, ainda bastante jovem, Zenão, Parmênides e Aristóteles, não o filósofo, mas um jovem que viria a se tornar um dos trinta tiranos. A conversa que nos chega não é narrada por um dos presentes no encontro, mas por Céfalo que o tinha ouvido de Antifonte, meio irmão de Platão, que havia ouvido e memorizado a conversa a partir do relato de Pitodoro. Pitodoro, por sua vez, havia ouvido a conversa por ser companheiro de Zenão e ter abrigado os visitantes durante sua estada em Atenas (*Alcib.I. 119a*). Apesar de não ser o único diálogo a apresentar este tipo de encadeamento narrativo,⁷ o *Parmênides* é o diálogo no qual o relato que nos é oferecido está mais distante da conversa original, tanto no tempo quanto no número de “elos” da cadeia narrativa. Afinal, aquele que lê o *Parmênides* (e, portanto, “ouve” a narrativa de Céfalo) encontra-se no quarto estágio de uma cadeia de transmissão do conteúdo de uma conversa que teria acontecido há, pelo menos, cinquenta anos antes do momento dramático em que Céfalo oferece seu relato.⁸ A estrutura narrativa descrita no prólogo do *Parmênides* pode ser representada pela seguinte figura:

[ZENÃO / PARMÊNIDES / SÓCRATES / ARISTÓTELES]

[PITODORO / ANTIFONTE]

[ANTIFONTE / CÉFALO]

[CÉFALO / LEITOR]

7 O *Fédon*, o *Banquete* e o *Teeteto* também são narrados por pessoas que não presenciaram os acontecimentos descritos.

8 A data dramática para a realização do suposto encontro entre Parmênides, Sócrates e Zenão é estabelecida pela menção às Grande Panatenéias, festivais realizados de quatro em quatro anos em honra a Atená. Segundo o diálogo, Parmênides e Zenão estariam em visita a Atenas com o objetivo de participar deste festival. De acordo com as informações que nos são fornecidas acerca da idade dos personagens do diálogo (127b-c: Parmênides teria por volta de sessenta e cinco anos, Zenão estaria próximo dos quarenta e Sócrates era ainda bastante jovem) podemos estabelecer o festival do ano de 449/450 A.C como a data base para o encontro narrado. Como Céfalo não busca o próprio Sócrates para ouvir o relato deste encontro, podemos deduzir, ainda, que no momento da chegada de Céfalo e sua comitiva em Atenas, Sócrates já havia sido executado, fato ocorrido em 399 A.C. Sendo assim, ao menos cinquenta anos separam o relato de Antifonte do momento do encontro inicial. Não temos razão para acreditar que o relato de Céfalo esteja ocorrendo muito depois desta data, mas as indicações são precisas o suficiente para deixar claro ao leitor a considerável distância entre a narrativa que nos chega e a conversa original.

Deste modo, o *Parmênides* relata uma conversa travada entre Zenão, Parmênides, Sócrates e Aristóteles, que foi narrada por Pitodoro a Antifonte, que narrou a Céfalos, que, por sua vez, narra ao leitor. Este fato nos é lembrado em pelo menos duas passagens do texto, nas quais a cadeia de transmissão é explicitada (130a e 136e). Além disso, esta estrutura nunca desaparece plenamente de vista para o leitor do texto grego, pois todo o diálogo é em forma de discurso indireto, com discursos diretos inseridos. É claro, portanto, que tamanha complexidade de estrutura narrativa não pode ser acidental. Platão, certamente, intencionava passar alguma mensagem por meio da apresentação de um prólogo tão cuidadosamente construído e é tarefa do intérprete levantar hipóteses acerca destas intenções.

Como a maior parte dos comentadores observa, a primeira lição que podemos tirar da estrutura narrativa do *Parmênides* diz respeito à ausência total de veracidade histórica do relato. Ao estabelecer uma longa distância temporal entre a narrativa que nos é oferecida e o fato dramático que nos é narrado, Platão indica ao leitor que o conteúdo do *Parmênides* é plenamente ficcional e que ninguém deve tentar confirmar nenhum dos seus detalhes, mesmo que um encontro entre Parmênides e Sócrates tenha de fato acontecido, coisa que a maior parte dos comentadores considera improvável ou mesmo impossível.⁹

A segunda conclusão que podemos extrair da complexa estrutura narrativa apresentada no *Parmênides* diz respeito ao efeito dramático que este tipo de prólogo pretende criar no leitor. Nosso diálogo se inicia com a história de que, cinquenta anos após um encontro entre Parmênides, Zenão e Sócrates, um grupo de pessoas “bastante interessadas em questões de sabedoria” (μάλα φιλόσοφοι) é levado a deixar Clazômenas para cruzar o mar Egeu em busca de um ateniense que acreditam ter informações sobre o que teria se passado nesta reunião. Este ateniense, apesar de não haver estado presente no encontro, ocorrido antes mesmo de seu nascimento, considerava o conteúdo da conversa ali desenrolada tão importante que decidiu dedicar-se a decorá-la durante sua juventude. A pessoa de

9 A ausência de pretensão histórica é notada por praticamente todos os comentadores recentes. Mansfeld, adotando 462/461 como data dramática para o suposto encontro entre Parmênides e Sócrates, acredita, ainda, que este evento nunca poderia ter acontecido como descrito por Platão, pois, nesta data, Sócrates teria apenas oito anos de idade. “Nem ao menos se espera que os leitores do *Parmênides* acreditem que o encontro tenha realmente ocorrido...” (Mansfeld,

quem este ateniense ouviu a história, Pitodoro, tampouco participou ativamente da conversa, porém igualmente decorou o conteúdo do diálogo e passou adiante.¹⁰

O prólogo do *Parmênides* nos gera, assim, uma sensação de curiosidade acerca do texto que estamos prestes a ter acesso. Além disso, a longa lista de pessoas dedicadas à preservação do conteúdo desta conversa, assim como a longa jornada de Céfalo e seus companheiros em busca desta narrativa, nos garante a seriedade e a importância daquilo que nos será revelado. Como observa Allen, “a própria introdução do *Parmênides*, por si só, nos proíbe tratar o diálogo como um tipo estranho de piada ou trivializar o diálogo como uma mera ginástica ou um exercício de detecção de simples falácias.” (Allen, 1997, p.71) O prólogo do *Parmênides* adverte o leitor a se preparar, desde o início, para a profundidade e relevância do conteúdo que será apresentado.

A característica mais importante da abertura de nosso diálogo, no entanto, parece ter passado despercebida para maior parte dos comentadores. Trata-se do fato de que a complexa estrutura narrativa montada no prólogo do *Parmênides* encontra-se refletida na estrutura argumentativa do diálogo. Diferente da maior parte dos diálogos, nos quais um mesmo interlocutor expõe suas teses ou conduz a refutação de outro(s) personagem(s), o *Parmênides* é constituído por uma série de momentos argumentativos distintos. Nosso diálogo começa com a leitura dos argumentos de Zenão e uma menção aos detratores de Parmênides, contra quem estes argumentos são endereçados. Logo em seguida, Sócrates aparece em cena e passa a argumentar contra Zenão. Por fim, Parmênides entra na discussão e passa a apresentar argumentos contra Sócrates. Desta maneira, temos Parmênides oferecendo críticas à Teoria das Ideias de Sócrates, que havia sido apresentada como uma refutação à argumentação de Zenão, que, por sua vez, havia sido apresentada como uma crítica à tese pluralista, defendida pelos detratores de Parmênides. Esta estrutura argumentativa pode ser representada pelo seguinte

1986, p.44)

10 É importante notar que, no momento em que Céfalo chega à Atenas em busca de informações sobre o encontro de Sócrates, Zenão e Parmênides, todas as pessoas que estavam presentes neste encontro já estão mortas, incluindo o próprio Sócrates. Portanto, para Antifonte e Céfalo, assim como para o leitor do diálogo, o *Parmênides* narra momentos da vida de figuras de uma geração passada, uma geração de grande importância para a comunidade filosófica grega, cujas conversas e debates merecem ser lembrados e revividos meio século após seu acontecimento. O prólogo do *Parmênides* presta, assim, uma homenagem a esta geração de pensadores já perdida e o fato de Platão fazer com que vários personagens tenham se dedicado ao ato de memorizar o conteúdo de um encontro entre estas pessoas indica, ainda, o apreço de Platão por estes indivíduos.

esquema:

[PARMÊNIDES / PLURALISTAS]

[PLURALISTAS / ZENÃO]

[ZENÃO / SÓCRATES]

[SÓCRATES / PARMÊNIDES]

Da mesma forma que nossa história é narrada por uma pessoa que conta o que lhe foi narrado por outra pessoa, que contou o que lhe foi narrado por outra, os argumentos do diálogo são ordenados de tal modo que cada um deles remete aos resultados alcançados pelos argumentos precedentes, ao mesmo tempo em que fornece a base para o argumento que se seguirá. A estrutura argumentativa do *Parmênides* encontra-se, assim, refletida e prenunciada na estrutura narrativa descrita no prólogo do diálogo.

4.1.3.

O paradoxo de Zenão.

O primeiro argumento apresentado ao leitor do *Parmênides* é atribuído a Zenão. Como sabemos, Zenão foi um defensor do monismo eleata e seus argumentos receberam muito prestígio, ainda na antiguidade. O interesse acerca do pensamento de Zenão faz com que muitos comentadores do *Parmênides* analisem o paradoxo zenoniano presente no diálogo em comparação aos argumentos do Zenão histórico. Esta atitude pode ser vista, por exemplo, em Próclus, que interpreta o paradoxo presente no *Parmênides* em função do conteúdo de uma obra atribuída a Zenão, na qual este paradoxo estaria descrito (*In Parm.* 694).¹¹

Nos comentadores modernos, esta abordagem também parece prevalecer. Assim, Cornford (Cornford, 1951, p. 53-62) dedica toda primeira seção de seu comentário ao *Parmênides* à questão da relação entre Zenão e seus oponentes da escola pitagórica. Brisson (Brisson, 1990, p.15-28), igualmente, passa boa parte de sua introdução ao *Parmênides* discutindo a relação entre as teses de Zenão e Parmênides, não como personagens do drama platônico, mas como figuras históricas. Ambos os autores, mesmo reconhecendo a escassez de fontes sobre o tema, acabam por projetar a sua compreensão do pensamento do Zenão histórico na interpretação do papel desta figura no interior de nosso diálogo.

Em contrapartida a esta atitude, a importância do paradoxo de Zenão na interpretação do *Parmênides* tem sido, na maior parte das vezes, negligenciada pelos comentadores. Como observa Harte, “muito constantemente, o interesse em examinar a relação entre as deduções [da segunda parte do diálogo] e a crítica de Parmênides às Formas deu-se às custas de uma consideração da conversa inicial entre Sócrates e Zenão” (Harte, 2002, p.52). Uma das razões para esta negligência está, sem dúvida, no fato de que os comentadores consideram relativamente clara a relação desta conversa inicial com o restante da obra. Segundo a opinião geral, o paradoxo de Zenão serve como um pretexto para que Sócrates apresente a Teoria

11 Dillon, em sua introdução ao *Comentário ao Parmênides* de Próclus, defende a tese de que Próclus dá claros sinais de possuir um manuscrito da obra de Zenão e que, portanto, devemos considerar válidas suas observações sobre o conteúdo desta obra. A mais famosa destas observações afirma que o paradoxo apresentado no *Parmênides* fazia parte de um livro que conteria quarenta argumentos. (cf. Morrow&Dillon, 1987, p. xxviii-xliii)

das Ideias. Sendo assim, os comentadores tecem rápidas considerações sobre o paradoxo de Zenão e, na maior parte das vezes, já em função da solução apresentada por Sócrates para este paradoxo.¹²

No entanto, caso adotemos este tipo de interpretação para o papel do paradoxo de Zenão no diálogo, estaremos, de início, comprometendo a unidade da argumentação do *Parmênides*. Pois, segundo este ponto de vista, o paradoxo de Zenão não está diretamente implicado na argumentação do restante do diálogo e não passa de uma deixa dramática para entrada em cena de Sócrates e sua teoria. Sendo assim, evitarei abrir a caixa de pandora do conteúdo do pensamento eleático e me limitarei a oferecer uma interpretação para o paradoxo de Zenão à altura do papel de destaque que este argumento recebe no nosso diálogo. No *Parmênides*, o paradoxo de Zenão dá ensejo a toda discussão subsequente. Portanto, segundo o princípio de relação entre os argumentos do diálogo esboçado na seção precedente, os conceitos envolvidos neste paradoxo devem ressoar por todo o restante da argumentação.

12 Allen (1997) é uma exceção.

4.1.4.

Dois sentidos de multiplicidade e unidade implicados na argumentação zenoniana.

A narrativa de Céfalo inicia-se com a descrição de uma leitura pública dos “escritos de Zenão” (τῶν τοῦ Ζήνωνος γραμμάτων) realizada na casa de Pitodoro. É o próprio Zenão quem realiza a leitura e Sócrates, acompanhado de muitos outros, faz parte da audiência que se reuniu ansiosa para escutar o que seria dito, uma vez que esta era a primeira vez que tais escritos eram trazidos para Atenas. Ao final da apresentação, Sócrates pede para que seja lida, novamente, a primeira hipótese do primeiro argumento e, ao fim, diz:

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

Πῶς, φάναι, ὃ Ζήνων, τοῦτο λέγεις; εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα, ὥς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὁμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον· οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὅμοια οὔτε τὰ ὅμοια ἀνόμοια οἶόν τε εἶναι; οὐχ οὕτω λέγεις; (127e1-5)

Zenão responde afirmativamente e somos apresentados, assim, ao primeiro argumento do diálogo. Platão constrói este argumento de maneira bastante resumida, nos fornecendo, apenas, as premissas e a conclusão da argumentação zenoniana. Fica claro, a partir do resumo de Sócrates, que estamos lidando com uma redução ao absurdo da tese pluralista, segundo a qual *os seres são múltiplos* (πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα). O sentido preciso desta tese, contudo, não está claro de imediato. Sobretudo, porque, logo depois, Sócrates irá reformulá-la por meio do condicional “se os múltiplos são” ou “se há múltiplas [coisas]” (εἰ πολλά ἐστὶν) (128d5). No primeiro caso: εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα, o adjetivo πολλά (múltiplos) é apresentado como um predicado do sujeito ὄντα (seres), significando que os seres são múltiplos no sentido de que possuem vários atributos. Já no segundo caso, o adjetivo substantivado [τὰ] πολλά torna-se o sujeito de uma sentença absoluta, podendo ser traduzida por “se múltiplas [coisas] são” ou “se há múltiplas [coisas]”¹³.

13 A diferença entre estas duas formulações não é tão bem definida em grego quanto sugerem as traduções por mim apresentadas. Afinal, τὰ ὄντα pode estar subentendido como sujeito da

Temos, portanto, dois sentidos distintos para o argumento de Zenão. O argumento pode estar visando demonstrar a impossibilidade de uma pluralidade numérica, isto é: da tese de que há mais de uma coisa no mundo, ou pode estar visando demonstrar a impossibilidade de uma mesma coisa possuir mais de um atributo. Neste último caso, seu objetivo é demonstrar que cada coisa é perfeitamente simples, homogênea e indivisível. Naturalmente, estas duas teses são independentes uma da outra. Afinal, podemos sustentar que só há uma coisa no mundo, porém considerando esta coisa como múltipla, dotada de várias partes ou atributos. Ao passo que, por outro lado, podemos sustentar que há várias coisas, no entanto considerarmos cada uma delas como simples e indivisível. Sócrates, contudo, oferece tanto εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα quanto εἰ πολλά ἐστὶν como formulações válidas para uma mesma hipótese. Sendo assim, devemos entender que, ao menos em nosso diálogo, estas duas teses estão sendo apresentadas em conjunto, representando dois lados de uma mesma moeda ou duas perspectivas complementares de uma mesma posição filosófica.

Os personagens do *Parmênides* parecem reconhecer esta dualidade inerente à argumentação zenoniana. Sócrates, por exemplo, dá sinais de sua compreensão deste fato ao ressaltar ora um, ora outro aspecto da argumentação zenoniana. Em 127e8-128a1, por exemplo, Sócrates pergunta a Zenão:

“Será que é isso que querem dizer teus argumentos: não outra coisa senão sustentar decididamente, contra tudo o que se afirma, que não há múltiplas coisas (οὐ πολλά ἐστὶ)? E disso mesmo crês ser prova para ti *cada um dos argumentos*, de sorte que também acreditas apresentar *tantas provas* de que não há múltiplas coisas *quantos argumentos* escrevestes?”

ἄρα τοῦτό ἐστιν ὃ βούλονταί σου οἱ λόγοι, οὐκ ἄλλο τι ἢ διαμάχεσθαι παρὰ πάντα τὰ λεγόμενα ὡς οὐ πολλά ἐστὶ; καὶ τούτου αὐτοῦ οἶε σοι τεκμήριον εἶναι ἕκαστον τῶν λόγων, ὥστε καὶ ἡγῇ τοσαῦτα τεκμήρια παρέχεσθαι, ὅσους περ λόγους γέγραφας, ὡς οὐκ ἔστι πολλά; (127e8-128a1)

Nesta passagem, por meio do uso repetitivo de expressões no plural, Sócrates indica a incongruência da atitude de Zenão, que afirma que não haver múltiplas coisas (οὐ πολλά ἐστὶ), não obstante fazendo uso de múltiplos argumentos para provar esta afirmação. Como observa Sócrates, ao tentar provar a

segunda sentença, o que tornaria as duas formulação idênticas. Trata-se de um caso de ambiguidade sintática, em que as duas leituras são possíveis para cada uma das formulações. De acordo com minha interpretação, este tipo de ambiguidade, recorrente na primeira parte do diálogo é proposital.

inexistência de uma pluralidade de coisas por meio de múltiplos argumentos, Zenão comete um clássico caso de paradoxo performativo, dando prova justamente daquilo que ele nega ser possível.

Ora, fica claro que, neste momento, Sócrates está tratando o argumento de Zenão como uma prova da impossibilidade da existência de múltiplos indivíduos ou como uma defesa da tese de que só há uma única coisa (monismo numérico). Esta identificação é ainda reafirmada por Sócrates quando ele estabelece, logo em seguida, a equivalência entre o argumento de Zenão e a tese parmenídica de que “o todo é um” (ἐν εἶναι τὸ πᾶν).

Este comentário é geralmente considerado como a palavra final de Sócrates acerca do sentido da argumentação zenoniana, sendo seguido por uma longa fala em que a Teoria das Ideias é apresentada e o paradoxo de Zenão é superado e não mais invocado na discussão. Esta leitura do texto leva a maior parte dos comentadores a considerar o paradoxo de Zenão como uma defesa, apenas, da tese do monismo numérico, sem que esteja implicada no paradoxo uma prova da impossibilidade das coisas possuírem múltiplos atributos.¹⁴ O defensor mais radical deste tipo de interpretação é, sem dúvida, Luc Brisson (1990), que, com base nesta passagem, pretende não apenas limitar a argumentação de Zenão a uma afirmação do monismo numérico como, também, identificar a expressão τὸ πᾶν, traduzida por ele como “o universo” ou “o conjunto de todos os conjuntos de todas as coisas sensíveis”, como o sujeito implícito de todas as formulações da tese unitarista. (cf. Brisson, 1990, p.18-27).¹⁵

Entretanto, a identificação da argumentação de Zenão com o monismo numérico de Parmênides só é estabelecida, explicitamente, nesta passagem. Por todo o restante do diálogo, Platão faz uso de expressões deliberadamente ambíguas para se referir tanto à tese pluralista, alvo do paradoxo de Zenão, quanto

14 Vide, por exemplo: o comentário de Rossvaer: “Zenão toma como ponto de partida a hipótese de que as coisas são múltiplas. Mas não é exatamente isso o que ele quer dizer. O que ele quer dizer é que o Ser (o todo) é Um, tal como seu mestre. (Rossvaer, 1983, p.15). No mesmo sentido: (cf. Coxon, 1999, p.97). O único autor que reconhece a dualidade implicada na argumentação de Zenão é El Murr (2010), embora a interpretação oferecida por MacCabe (1996) também pressuponha este reconhecimento.

15 Brisson vai além e identifica τὸ πᾶν como o sujeito subentendido de todas as hipóteses da segunda parte do *Parmênides*. (cf. Brisson, 1990, p.18-27) No entanto, ao afirmar a expressão τὸ πᾶν como o sujeito oculto de todas as expressões em que o *um* aparece ligado ao verbo “ser”, tanto na primeira quanto na segunda parte do diálogo, Brisson está oferecendo uma interpretação, claramente, violenta ao texto do *Parmênides*. Afinal, Platão dificilmente esconderia a chave para compreensão de todo o diálogo em uma única ocorrência da expressão

à tese monista defendida por Zenão e Parmênides. Isto fica claro a partir do inventário realizado por Giovanni Casertano, que nos lista todas as formulações das teses monista e pluralista presentes no *Parmênides*, divididas entre afirmações diretas e formulações hipotéticas (cf. Cassertano, 1990, p.386-388). Como afirmações hipotéticas, em sentenças condicionais, temos:

- 1) εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα (127e1)
- 2) εἰ γὰρ πολλά εἶη (127e7)
- 3) εἰ ἓν ἐστὶ (128d1)
- 4) εἰ πολλά ἐστὶν (128d5)
- 5) ἢ τοῦ ἓν εἶναι (128d5)
- 6) εἰ πολλά ἐστὶ (136a6)
- 7) εἰ μὴ ἐστὶ πολλά (136a6)

Como assertivas diretas, temos:

- 8) ἀδύνατον δὴ καὶ πολλά εἶναι (127e6-7)
- 9) ὥς οὐ πολλά ἐστὶ (127e9)
- 10) ὥς οὐκ ἔστι πολλά (127e9-128a1)
- 11) ἓν φησὶ εἶναι τὸ πᾶν (128a7-b1)
- 12) οὐ πολλά φησὶν εἶναι (128b2)
- 13) τὸν μὲν ἓν φάναι, τὸν δὲ μὴ πολλά (128b3)
- 14) τὰ πολλά λέγοντας
- 15) τῆς ἐμαυτοῦ ὑποθέσεως (...) εἴτε ἓν ἐστὶν εἴτε μὴ ἓν, (137b3-4)

Com base neste inventário, é possível constatar que somente na passagem número 11 τὸ πᾶν é apresentado como o sujeito explícito da hipótese de Parmênides. Por todo o restante do diálogo, Platão faz uso de expressões ambíguas, sem sujeito definido, para se referir tanto às teses de Parmênides e Zenão quanto às teses dos defensores do pluralismo.¹⁶ Portanto, dado o grande número de passagens em que a tese monista de Zenão e Parmênides não aparece

τὸ πᾶν, em meio a esta fala, aparentemente, despretençiosa de Sócrates.

16 Com a exceção, é claro, da sentença número 1, que, como já observamos, apresenta πολλά como predicativo do sujeito τὰ ὄντα.

diretamente vinculada ao monismo numérico, não temos razão para projetar aquilo que encontramos em uma única passagem como a interpretação definitiva para todas as outras.

Caso tenhamos em mente a ambiguidade inerente à formulação do paradoxo de Zenão, poderemos notar que o segundo sentido de multiplicidade implicado na sua argumentação emerge como a interpretação natural para outras passagens do diálogo. Em uma destas passagens, a possibilidade de um mesmo indivíduo possuir uma multiplicidade de partes é apresentada por Sócrates como um dos resultados da sua solução para o paradoxo. Em 129c, Sócrates diz:

“Mas se alguém demonstrar que eu sou *um*¹⁷ e múltiplas coisas, que há nisso de espantoso? Quando quiser mostrar que eu sou múltiplas coisas, dirá que uma coisa é meu lado direito, outra, o esquerdo, e que uma coisa é a frente, outra, a parte de trás, e do mesmo modo com relação à parte inferior e posterior, pois participo, creio, da quantidade; e, por outro lado, quando [quiser mostra] que sou *um*, dirá que, dos sete que aqui estão, eu sou *um* homem, participante que sou também do *um*”

εἰ δ' ἐμὲ ἔν τις ἀποδείξει ὄντα καὶ πολλά, τί θαυμαστόν, λέγων, ὅταν μὲν βούληται πολλὰ ἀποφῆναι, ὥς ἕτερα μὲν τὰ ἐπὶ δεξιᾷ μου ἐστίν, ἕτερα δὲ τὰ ἐπ' ἀριστερά, καὶ ἕτερα μὲν τὰ πρόσθεν, ἕτερα δὲ τὰ ὀπίσθεν, καὶ ἄνω καὶ κάτω ὡσαύτως – πλήθους γὰρ οἶμαι μετέχω – ὅταν δὲ ἔν, ἐρεῖ ὥς ἐπὶ ἡμῶν ὄντων εἷς ἐγὼ εἶμι ἄνθρωπος μετέχων καὶ τοῦ ἐνός· (129c4-d1)

A importância desta fala de Sócrates na compreensão do conteúdo da argumentação de Zenão não parece ter sido notada pelos comentadores. Isto deve-se ao fato desta colocação fazer parte de um discurso mais amplo, no qual Sócrates desafia seus interlocutores a demonstrarem que suas Formas estão sujeitas à predicação de opostos, tal como estão sujeitos, os objetos sensíveis. Contudo, se limitarmos nossa interpretação destas palavras de Sócrates à questão da copresença de opostos, a introdução do tema da unidade e multiplicidade torna-se completamente incidental. Afinal, Sócrates poderia ter apresentado seu desafio por meio de qualquer outro par de propriedades opostas. Na verdade, de acordo com esta linha de raciocínio, o aparecimento dos conceitos de unidade e multiplicidade nesta passagem é, inclusive, desnecessário, uma vez que Sócrates já havia formulado seu desafio por meio das propriedades “semelhante” e “dessemelhante”. No entanto, não podemos considerar meramente ocasional esta específica formulação, sobretudo em meio a uma discussão centrada na questão da

17 Coloco “um” em itálico, nesta e nas seguintes passagens, para diferenciar o atributo “ser-um”

viabilidade teórica da noção de multiplicidade. É claro que, na dinâmica conversacional do diálogo, qualquer afirmação sobre o tema da unidade/multiplicidade remete o leitor diretamente ao paradoxo de Zenão e à compreensão de seu significado.

A observação de Sócrates deixa de ser irrelevante e passa a fazer sentido, se entendermos o paradoxo de Zenão como uma prova, também, da impossibilidade de uma coisa única qualquer possuir múltiplos atributos. Sócrates está tornando explícito, nesta passagem, o segundo sentido de multiplicidade negado pela argumentação de Zenão, a multiplicidade de partes ou atributos de um mesmo indivíduo. Segundo Sócrates, não há nada de espantoso, ao contrário do que pretende afirmar Zenão, no fato de uma dada coisa única ser, também, múltipla, dotada de várias partes.

Portando, para defender o monismo de seu mestre Parmênides, Zenão pretende demonstrar a contradição envolvida na admissão da multiplicidade *tout court*, quer esta seja entendida como uma multiplicidade de indivíduos, quer como uma multiplicidade de atributos de um mesmo indivíduo. Como veremos, o reconhecimento desta dualidade da argumentação zenoniana se mostrará essencial para a compreensão dos argumentos seguintes. Pois estes dois sentidos de multiplicidade estarão implicados na solução de Sócrates para o paradoxos de Zenão, assim como farão parte da estratégia utilizada por Parmênides na sua contra-argumentação à solução socrática.

4.1.5.

A redução ao absurdo da tese pluralista.

Tendo estabelecido os dois sentidos de multiplicidade afirmados pela tese pluralista e negados pelo monismo de Zenão e Parmênides, podemos passar para a análise do argumento zenoniano. De acordo com o resumo apresentado por Sócrates em 127e1-5, a *redução ao absurdo* da tese pluralista é operada por Zenão por meio do seguinte raciocínio:

- 1) Suponha que os seres são múltiplos (tese provisoriamente assumida).
- 2) Se eles são múltiplos, então eles são tanto semelhantes quanto dessemelhantes.
- 3) Logo, os seres são tanto semelhantes quanto dessemelhantes (a partir de 1 & 2)
- 4) Ora, é impossível que uma mesma coisa seja semelhante e dessemelhante.
- 5) Portanto, os seres não são múltiplos. (afirma-se a negação de 1 com base na contradição entre 3 & 4).¹⁸

A invenção do método de *redução ao absurdo*, que consiste em assumir temporariamente uma tese para, a partir dela, derivar uma contradição e, assim, concluir a negação da tese inicial, não deve ser atribuída a Zenão, embora saibamos que ele tenha usado extensivamente este método argumentativo. Segundo Thomas Heath, o método de *redução ao absurdo* pode ter sua origem traçada até a escola pitagórica e, no tempo de Platão, este argumento já era usado largamente em provas matemáticas envolvendo teoria dos números (cf. Heath, 1960, p.294-295). Sendo assim, podemos considerar que os leitores de Platão não viam com estranheza este tipo de argumentação.

18 Trata-se de um argumento em *Modus Tollendo Tollens*, isto é: um argumento que, negando (*tollendo*) o conseqüente da implicação expressa na premissa, nega (*tollens*), por conseqüência lógica, também o antecedente. Em notação formal:

$$\begin{array}{l} \sim Q \\ \vdash \sim P \end{array}$$

$$P \rightarrow Q$$

Da mesma maneira, a premissa número 2 do argumento de Zenão parece bastante plausível e dificilmente teria sua validade objetada. Zenão pode estar argumentando, por exemplo, que os múltiplos seres, como seres, são semelhantes entre si, enquanto que como múltiplos e, portanto numericamente distintos uns dos outros, são dessemelhantes; ou, ainda, que as diversas partes de um indivíduo são semelhantes entre si, enquanto partes de um mesmo indivíduo, porém dessemelhantes, enquanto partes distintas.

No entanto, chama muita atenção o conteúdo da premissa número 4 do argumento. Segundo esta premissa, uma mesma coisa não pode ser, ao mesmo tempo, semelhante e dessemelhante. Mas por quê? Podemos pensar em miríades de casos em que uma mesma coisa é tanto semelhante quanto dessemelhante. Sócrates e Platão, por exemplo, são semelhantes, pelo fato de ambos serem atenienses, no entanto são dessemelhantes em vários outros aspectos, como em idade, condição social, etc. Enquanto intérpretes, devemos tentar entender porque os interlocutores do *Parmênides* consideram intrigante e paradoxal o fato de uma dada coisa possuir, simultaneamente, propriedades opostas, mesmo quando estas propriedades representam termos relativos (semelhante-dessemelhante, maior-menor, etc.).

A explicação mais constantemente apresentada pelos comentadores segue a mesma linha de raciocínio da crítica desenvolvida por Vlastos que citamos anteriormente. Zenão estaria tratando predicados relacionais como predicados monádicos (ou adjetivos). Assim, ele estaria ignorando o complemento existente nos predicados relacionais e tratando a propriedade “ser semelhante a *x*” como equivalente à propriedade “ser semelhante *simpliciter*”, isto é: estaria tratando um predicado incompleto (que necessita de um complemento para ser significativo) como um predicado completo (significativo por si só). Negligenciada a diferença entre estes dois tipos de predicados, uma sentença do tipo: “A é maior *que B* e menor *que C*.”, passa a ser equivalente a “A é maior e menor *simpliciter*.”, tornando-se tão contraditória quanto a sentença “A é quadrado e redondo.”

Este tipo de interpretação foi primeiramente apresentada por Cornford, segundo o qual: “nenhuma distinção é traçada entre *qualidades* e *relações*. Grandeza é tratada como se fosse uma qualidade como Brancura, inerente à pessoa grande.” (Cornford, 1951, p.78) Cornford observa, ainda, que este tipo de raciocínio parece ser particularmente favorecido pela sintaxe grega, que permite

sentenças do tipo: “Simmias é grande em relação ($\pi\rho\omicron\varsigma$) a Sócrates” ou, ainda, “Simmias tem grandeza com relação ($\pi\rho\omicron\varsigma$) a Sócrates”, nas quais o segundo termo da relação binária “ser-maior-que” não é necessariamente introduzido por um pronome relativo, mas pode ser introduzido pela preposição $\pi\rho\omicron\varsigma$. Este fato sintático teria, supostamente, induzido os pensadores gregos a negligenciar o caráter relacional de propriedades como “ser-semelhante-a” ou “ser-maior-que”, os levando a classificá-las como propriedades monádicas do tipo “ser-branco” ou “ser-belo”.

No entanto, esta análise linguística, por si só, não pode ser considerada uma explicação satisfatória. Caso assim fosse, Sócrates poderia simplesmente argumentar em termos estritamente gramaticais e afirmar que usamos sentenças significativas com predicados relativos cotidianamente e que, portanto, o paradoxo de Zenão deveria ser simplesmente desconsiderado. Pois, só há contradição quando propriedades opostas são atribuídas a uma mesma coisa, ao mesmo tempo, da mesma maneira e em relação a uma mesma coisa.¹⁹

A ausência de distinção entre predicados relacionais e predicados completos no argumento de Zenão, no entanto, nos remete diretamente a um tema extremamente recorrente nos diálogos: a copresença de propriedades opostas. Como vimos, em diversos diálogos, Sócrates e seus interlocutores consideram a copresença de propriedades opostas nos objetos sensíveis algo intrigante e merecedor de uma explicação teórica complexa. Na realidade, o fato das entidades sensíveis estarem submetidas a este tipo de predicação constitui aquilo que mais propriamente as caracteriza, o que fica claro pelo uso de predicados relacionais nas demonstrações socráticas da diferença entre o modo de ser das Formas e o modo de ser das coisas do mundo sensível. Assim, submetidas a uma multiplicidade de relações, as entidades sensíveis estão sempre sujeitas à predicação de opostos, o que é tido por Sócrates como uma evidência de contradição interna e deficiência ontológica nestes objetos.

Portanto, devemos entender que os predicados “semelhante” e “dessemelhante” do argumento de Zenão estão sendo empregados para ilustrar o fato de que os objetos sensíveis têm suas propriedades definidas pelas relações em que estão inseridos, o que resulta na copresença de opostos em um mesmo

¹⁹ De fato, em uma passagem da *República IV* (436b-c), Sócrates formula uma versão da Lei da Não-Contradição, na qual todas estas qualificações são mencionadas.

objeto e lhes confere um caráter contraditório. Ora, é evidente que a extinção das mútuas relações existentes entre os objetos sensíveis seria suficiente para eliminar o problema da copresença de opostos, pois um único objeto privado de qualquer relação é somente idêntico a si mesmo.

É justamente esta a estratégia da argumentação zenoniana. Reduzindo a multiplicidade dos objetos sensíveis a uma única entidade, Zenão elimina por completo as múltiplas relações entre eles, conseqüentemente resolvendo o problema da copresença de opostos. Assim, enquanto Sócrates usa a copresença de opostos para caracterizar a deficiência do mundo sensível e, ainda, postular a existência de entidades não submetidas às relações que geram esta copresença, Zenão usa esta característica para negar toda possibilidade de multiplicidade, extinguindo por completo qualquer tipo de relação e postulando a existência de uma única coisa privada de qualquer atributo salvo sua auto-identidade.

4.1.6.

A solução de Sócrates para o paradoxo de Zenão.

A despeito de todas as polêmicas acerca da interpretação do *Parmênides*, a compreensão da solução oferecida por Sócrates ao paradoxo de Zenão destaca-se como um ponto de notável consenso. Os comentadores parecem concordar que a estratégia adotada por Sócrates consiste em desafiar o conteúdo da premissa número 4 do argumento de Zenão, por meio da distinção entre dois tipos de entidades, Formas e objetos sensíveis. Sócrates entende que os seres (τὰ ὄντα) sobre os quais fala Zenão são objetos sensíveis e, como solução ao paradoxo, apresenta as Formas como um tipo de entidade imune à copresença de opostos apontada por Zenão.

Recentemente, contudo, até mesmo este aparente consenso foi ameaçado. Sandra Peterson, em seu capítulo sobre o *Parmênides* para *The Oxford Handbook of Plato* (2008), distingue sua própria interpretação das interpretações que atribuem a Sócrates uma apresentação *técnica* da Teoria das Ideias. Ela acredita que “se consideramos que Sócrates ostenta uma nova teoria de caráter técnico, com entidades desconhecidas [isto é: as Formas] (...) não percebemos o genuíno poder de sua simples refutação” (Peterson, 2008, p.383-411).

No entanto, como se daria a solução do paradoxo, caso Sócrates não apelasse para Formas inteligíveis? Segundo a interpretação proposta por Peterson, “Sócrates simplesmente aponta pressuposições inegáveis da fala cotidiana (*undeniable presuppositions of customary speech*)” para refutar Zenão (Peterson, 2008, p.387). De acordo com Peterson, a estratégia geral da argumentação de Sócrates consiste em demonstrar que predicados opostos são ordinariamente atribuídos às coisas. Sendo assim, seu objetivo não seria provar a invalidade do argumento de Zenão, mas sim a sua irrelevância: ao fim de sua argumentação, Sócrates teria demonstrado que o argumento de Zenão não apresenta um paradoxo, mas apenas uma verdade amplamente reconhecida.

Peterson reconstrói a argumentação de Sócrates em três movimentos distintos, que analisaremos separadamente. O primeiro movimento é descrito por ela da seguinte maneira:

“Primeiro, de 127e a 128b, após ter esclarecido que o argumento de Zenão é uma redução

ao absurdo da afirmação de que os seres são múltiplos, Sócrates leva Zenão a expor sua própria crença de que múltiplas coisas são semelhantes e dessemelhantes, como, por exemplo, quando Zenão dá a entender que ele e Parmênides são semelhantes por dizerem as mesmas coisas (128b5) e dessemelhantes por Zenão dizer “não múltiplos” (*not many*) e Parmênides dizer “um” (128b3–5). Por sugerir que há vários seres semelhantes em algum aspecto e dessemelhantes em outros, mesmo enquanto ele defende que não pode haver seres tanto semelhantes quanto dessemelhantes, Zenão é claramente inconsistente” (Peterson, 2008, p. 387)

Peterson está se referindo à passagem, por nós já citada, em que Sócrates assimila o objetivo da argumentação de Zenão com a tese de Parmênides de que tudo é um. Segundo ela, esta passagem inicia a refutação do argumento, ao demonstrar que Zenão é *semelhante* a Parmênides, por ambos defenderem a tese monista e, ao mesmo tempo, *dessemelhante*, pois enquanto Zenão afirma não haver múltiplas coisas, Parmênides afirma o todo ser um. Contudo, Peterson parece negligenciar o fato de que, em toda passagem, não há uma única ocorrência das palavras “semelhante” (ὅμοιος) ou “dessemelhante” (ἀνόμοιος). Não me parece nada provável que Sócrates, desejando demonstrar a contradição apontada por Peterson, deixasse de mencionar o ponto específico de sua acusação e se limitasse a atacar aquilo que Zenão “sugere” (*implies*). Em argumentações *ad hominen* como esta, nas quais se pretende demonstrar a existência de uma contradição entre as teses que determinada pessoa defende e as atitudes desta pessoa, o valor da acusação está em tornar evidente a inconsistência em questão. Sendo assim, a interpretação oferecida por Peterson, que pretende ler esta passagem como a demonstração de uma contradição acerca de temas que sequer são mencionados, não pode ser considerada uma interpretação com suficiente apoio textual.

Nesta passagem, Sócrates está, de fato, realizando uma argumentação *ad hominen* do mesmo tipo identificado por Peterson. No entanto, a contradição atribuída a Zenão é outra. Como vimos, ao empregar, repetidamente, formas plurais para se referir aos argumentos de Zenão, Sócrates torna explícita a contradição envolvida em se negar a existência de múltiplas coisas por meio de múltiplos argumentos. Esta acusação é cuidadosamente montada pela recorrência de expressões plurais para se referir aos argumentos de Zenão e termina com a

afirmação, claramente irônica, de que Zenão apresenta “muito numerosas provas” (τεκμήρια πάμπολλα) para demonstrar sua tese de que não há múltiplas coisas (128b2). Podemos considerar, portanto, que a interpretação que atribui a Sócrates o reconhecimento deste segundo tipo de contradição possui mais apoio textual do que a interpretação oferecida por Peterson e deve ser eleita como a interpretação correta para passagem, em detrimento da interpretação de Peterson que lê a passagem como a identificação de uma contradição não mencionada.

Contudo, a segunda fase da argumentação de Sócrates representaria, segundo Peterson, o passo fundamental da refutação ao argumento de Zenão. Ela explica esta fase da seguinte maneira:

“Segundo, Sócrates explicitamente apresenta a mais profunda e devastadora objeção (128e5–129a3) de que Zenão, ao conduzir sua redução ao absurdo, presume que há *dois* opostos – semelhança e dessemelhança – cada um deles sendo um ser (τούτοιιν δὲ δυοῖν ὄντοιιν). Zenão presume que a semelhança ela mesma é um item e que a dessemelhança é um segundo e oposto item. As premissas de Zenão implicam a negação de sua conclusão. E isso é desastroso.” (Peterson, 2008, p. 387)

Portanto, a “devastadora objeção” apresentada por Sócrates consiste em demonstrar que Zenão reconhece a existência de, pelo menos, duas coisas: a semelhança e a dessemelhança, o que estaria em clara contradição com sua tese de que não há múltiplas coisas. Segundo Peterson, isto acontece na seguinte passagem:

“Pois bem, aceito, disse Sócrates, e acredito ser como dizes. Mas diz-me o seguinte: não julgas haver uma certa forma em si e por si da semelhança e, por outro lado, contrária a tal forma, uma outra, aquilo que realmente é dessemelhante? E que, nestas duas coisas, que são, tanto eu quanto você temos participação?”

Ἀλλ' ἀποδέχομαι, φάναι τὸν Σωκράτη, καὶ ἡγοῦμαι ὡς λέγεις ἔχειν. τόδε δέ μοι εἰπέ· οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ'αὐτὸ εἶδος τι ὁμοιότητος, καὶ τῷ τοιούτῳ αὖ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον· τούτοιιν δὲ δυοῖν ὄντοιιν καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τᾶλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν; (128e5–129a3)

É realmente difícil entender como Peterson, com base na passagem citada, pode atribuir a Zenão o reconhecimento da existência destas duas coisas (a semelhança e a dessemelhança). Afinal, quem se refere à semelhança e à dessemelhança como dois seres distintos (τούτοιιν δυοῖν ὄντοιιν) é Sócrates e não Zenão. Para atribuir o reconhecimento destas entidades a Zenão, Peterson afirma

que o verbo utilizado por Sócrates (voμίζειν) indicaria que ele está tratando de uma noção comum, aceita também por Zenão.

De fato, em seu paradoxo, Zenão fala da semelhança e da dessemelhança como propriedades que os objetos teriam, caso fossem múltiplos. Entretanto, em contraste com o uso de voμίζειν, que pode, ou não, possuir a nuance de significado indicada por Peterson, Sócrates menciona uma série de termos relativos às Formas que dificilmente poderiam fazer parte de um vocabulário “comum”, compartilhado por Zenão. Sendo assim, o simples uso de voμίζειν não é razão suficiente para atribuímos a Zenão aquilo que Sócrates está dizendo. Além disso, caso o desejo de Sócrates fosse apresentar uma contradição inerente à argumentação de Zenão, não haveria porque fazê-lo por meio de uma pergunta, bastaria constatar que Zenão reconhece a existência do semelhante e do semelhante e, portanto admite uma multiplicidade de seres.

Contudo, o maior erro da argumentação de Peterson não está em atribuir a Zenão aquilo que Sócrates está afirmando. Pois, mesmo admitindo que a argumentação de Zenão pressuponha a existência destas duas entidades, a constatação deste fato sequer representaria uma refutação ao paradoxo. Como o argumento de Zenão é uma *redução ao absurdo*, o uso de noções que se provarão contraditórias é plenamente justificável. Em seu paradoxo, Zenão conclui que as coisas seriam, simultaneamente, semelhantes e dessemelhantes, apenas caso as coisas fossem múltiplas. No entanto, Zenão não acredita que as coisas são múltiplas. Portanto, em nenhum momento afirma, seriamente, a existência da semelhança e da dessemelhança. O apelo de Zenão a estas entidades é meramente contra-factual e não representa sua posição. A “devastadora refutação” apresentada por Peterson sequer se configura como uma legítima refutação.

O último movimento da argumentação de Sócrates consistiria em “ênfatar que os predicados “semelhante” e “dessemelhante” são incompletos e que uma conversa ordinária (*ordinary talk*) é capaz de reconhecer diversas coisas que são tanto semelhantes quanto dessemelhantes ou possuem semelhança e dessemelhança em vários aspectos.” (Peterson, 2008, p. 387). Isto aconteceria na seguinte passagem:

“E [não julgas] que algumas coisas, tendo participação na semelhança, se tornam semelhantes, por causa disso e na medida em que nelas tenham participação, e que outras, tendo participação na dessemelhança, [se tornam] dessemelhantes, e

que outras, [tendo participação] em ambas, se tornam semelhantes e dessemelhantes? E, mesmo que todas as coisas tenham participação em ambas essas coisas, que são contrárias, e que sejam, pelo participar nas duas, elas mesmas, em relação a si mesmas, tanto semelhantes quanto dessemelhantes, o que há de espantoso?

Καὶ τὰ μὲν τῆς ὁμοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίνεσθαι ταύτη τε καὶ κατὰ τοσοῦτον ὅσον ἂν μεταλαμβάνῃ, τὰ δὲ τῆς ἀνομοιότητος ἀνόμοια, τὰ δὲ ἀμφοτέρων ἀμφοτέρα; εἰ δὲ καὶ πάντα ἐναντίων ὄντων ἀμφοτέρων μεταλαμβάνει, καὶ ἔστι τῷ μετέχειν ἀμφοῖν ὅμοιά τε καὶ ἀνόμοια αὐτὰ αὐτοῖς, τί θαυμαστόν; (129a3-b1)

Como reconhece Peterson, de acordo com a interpretação por ela proposta, estas perguntas de Sócrates apenas “negam a premissa de Zenão de que é impossível para qualquer coisa ser tanto semelhante quanto dessemelhante.” (Peterson, 2008, p. 387). No entanto, como podemos considerar a mera negação injustificada de uma premissa uma argumentação suficientemente satisfatória? Zenão argumenta em termos lógicos e espera que uma contra-argumentação lhe seja apresentada no mesmo nível. Caso o comentário final de Sócrates se limitasse a negar, injustificadamente, a premissa problemática do argumento de Zenão, dificilmente poderíamos considerar tal comentário parte de uma argumentação séria.²⁰

Por fim, resta observar que a interpretação proposta por Peterson encontra-se em clara oposição ao que um leitor dos diálogos poderia esperar. Segundo o argumento de Zenão, é impossível que os seres sejam tanto semelhantes quanto dessemelhantes ou, de maneira geral, que uma dada coisa possua qualquer par de predicados opostos (F e não-F). Ora, um leitor acostumado com o tipo de argumentação que Sócrates desempenha nos diálogos da fase média espera, naturalmente, que as Formas sejam apresentadas como solução para este problema.

Esta expectativa é plenamente satisfeita quando Sócrates pede a Zenão que aceite a existência de “uma Forma em si e por si da Semelhança e, por outro lado, uma outra Forma, aquilo que é realmente Dessemelhante” (οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ'αὐτὸ εἶδος τι ὁμοιότητος, καὶ τῷ τοιούτῳ αὖ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον 129a1). Dificilmente uma apresentação das Formas poderia ser feita de

20 Neste caso, Sócrates estaria agindo como Diógenes de Cínopo que pretendeu refutar os argumentos de Zenão contra a possibilidade do movimento simplesmente andando em praça pública. Ora, é claro que este poderia ser o caso. No entanto, esta não parece ser a intenção de Sócrates e, dificilmente, Zenão e Parmênides demonstrariam respeito por Sócrates, tal como demonstram no decorrer do diálogo, caso este fosse o teor de sua argumentação.

maneira mais explícita. Além do termo εἶδος, Sócrates usa as expressões αὐτὸ καθ' αὐτὸ e ὃ ἔστιν, ambas extremamente recorrentes nos diálogos e, indubitavelmente, parte do vocabulário relativo às Formas. Fica claro, portanto, que Sócrates identifica os seres (τὰ ὄντα) aos quais Zenão se refere como objetos sensíveis e, como primeiro passo na solução do paradoxo, introduz suas Formas na discussão.

No entanto, a simples apresentação de entidades imunes à copresença de opostos não se configura como uma solução ao paradoxo. A premissa 4 de Zenão afirma a impossibilidade das coisas serem, simultaneamente, semelhantes e dessemelhantes, o que certamente não exclui a possibilidade de algo ser, exclusivamente, semelhante ou dessemelhantes. Para que a premissa 4 seja falsificada, é preciso que Sócrates demonstre como os seres podem possuir propriedades opostas, sem que isso implique em uma contradição. Portanto, de modo a servirem de solução ao paradoxo, as Formas precisam não apenas estar imunes à copresença de opostos, mas sobretudo explicar esta copresença nos objetos sensíveis. Para que isto seja feito, Sócrates introduz a noção de participação (aqui representada pelos verbos μεταλαμβάνειν e μετέχειν) e pergunta a Zenão se ele está disposto a aceitar que “algumas coisas, tendo participação na Semelhança, se tornam semelhantes, (...) que outras, tendo participação na Dessemelhança, [se tornam] dessemelhantes, e que outras, [tendo participação] em ambas, se tornam semelhantes e dessemelhantes” (129a3-8)

Caso Zenão esteja disposto a aceitar estas duas hipóteses: 1) que existem Formas e 2) que os objetos sensíveis participam destas Formas, a aparente contradição presente na premissa 4 do seu argumento pode ser dissolvida. Pois, uma vez que estes dois pontos lhe sejam concedidos, Sócrates estará apto a demonstrar como a copresença de propriedades opostas nos objetos sensíveis pode ser explicada por meio da relação de participação que estes objetos mantêm com as Formas.²¹

No *Parmênides*, Sócrates não desenvolve em pormenores esta explicação, se limitando a dizer que mesmo que todas as coisas sensíveis tenham participação

21 Note que Sócrates apresenta estas duas hipóteses (a existência das Formas e a relação de participação) por meio de uma pergunta (129a1-3). Isto indica que ele está introduzindo um novo material conceitual e que espera um assentimento, por parte de seus interlocutores, com relação à viabilidade teórica destas hipóteses. Como veremos, a resposta de Parmênides será admitir, temporariamente, a validade das hipóteses de Sócrates, com o objetivo de submetê-las

em ambas estas Formas e, em consequência desta participação, sejam semelhantes e dessemelhantes, nada há nisso de espantoso (129a8-b1). Esta brevidade da explicação de Sócrates pode ser solucionada se relacionarmos a solução aqui apresentada para o paradoxo de Zenão com a explicação oferecida, no *Fédon* (101-103), para o fato de Simmias ser grande em relação a Sócrates e pequeno em relação a Fédon. A assimilação entre as duas explicações parece justificada, uma vez que, em ambos os diálogos, vemos Sócrates oferecer a Teoria das Ideias como solução para o mesmo problema: a copresença de propriedades (relacionais) opostas nos objetos sensíveis.²²

Adotando o paralelismo entre estas duas explicações, podemos entender que, tal como acontece no *Fédon*, a semelhança e dessemelhança, no *Parmênides*, deixam de ser predicados atribuídos diretamente ao sujeito em questão e passam a ser predicados das propriedades imanentes que este sujeito possui devido à relação de participação que mantém com as Formas. Sendo assim, as múltiplas coisas do paradoxo de Zenão são tanto semelhantes quanto dessemelhantes por participarem, simultaneamente, das Formas do Semelhante e do Dessemelhante e, devido a esta participação, possuírem as propriedades imanentes do semelhante e do dessemelhante com partes de si. Portanto, quando dizemos que o objeto x é semelhante e dessemelhante, estamos nos referindo a este fato de maneira inadequada. Pois não é propriamente o indivíduo x que é semelhante e dessemelhante, mas a semelhança-de-x que é semelhante e a dessemelhança-de-x que é dessemelhante. Estabelecida a diferença entre Forma, propriedades imanentes e objetos sensíveis, não há nada de contraditório no fato de uma mesma coisa possuir, simultaneamente, propriedades imanentes opostas. Afinal, predicados opostos nunca estão sendo atribuídos, propriamente, à mesma coisa.

a uma nova *redução ao absurdo*.

22 Além da identidade de temas, as passagens do *Fédon* e do *Parmênides* apresentam grande semelhança de vocabulário: εἶδος (*Féd.102B1*); αὐτὸ καθ' αὐτὸ (*Féd.78D3*); ὄντων (*Féd.71a13*), αὐτὰ τὰ ὁμοία (*Féd.74c1*, αὐτὰ τὰ ἴσα). De fato, a assimilação entre os dois diálogos é extremamente comum entre os comentadores. Scolnicov, por exemplo, afirma que “esta passagem é uma breve reafirmação da doutrina das Formas desenvolvida no *Fédon*” (Scolnicov, 2003, p.48). Gill oferece sua explicação para resolução do paradoxo de Zenão por meio da teoria apresentada no *Fédon* (cf. Gill, 2012, p.19-27) e (cf. Gill, 1996, p.12-18). Cornford também adota a estratégia de explicar a solução do paradoxo através da analogia com a solução do problema da copresença de opostos no *Fédon* e afirma haver, já em 1951, aceitação geral (*it is generally agreed*) de que “a teoria das ideias aqui apresentada é idêntica à afirmada anteriormente no *Fédon*.” (Cornford, 1951, p.70). Ainda, Brisson (Brisson, 2011, p.29), Sayre (Sayre, 1996, p.65) e Turnbull (Turnbull, 1998, p. 16) assumem a identidade entre a teoria do *Fédon* e a teoria do *Parmênides*.

A hipótese das Formas contradiz o conteúdo da premissa 4 do argumento de Zenão ao explicar aquilo que esta premissa afirmava ser impossível: a copresença de propriedades opostas nos objetos sensíveis. Provada a falsidade da premissa número 4 do argumento de Zenão, todo paradoxo é desfeito. Afinal, a redução ao absurdo da assunção inicial de que as coisas são múltiplas depende, diretamente, da existência de contradição entre as premissas 3 e 4.

De acordo com a explicação acima esboçada, o paradoxo de Zenão é solucionado por Sócrates por meio da distinção ontológica entre Formas e objetos sensíveis que encontramos, de maneira explícita, nos diálogos da fase média e implícita nos argumentos dos primeiros diálogos. No decorrer das próximas seções, investigaremos se a ontologia defendida por Sócrates, no *Parmênides*, pode ser identificada com aquela apresentada nestes diálogos. Em especial, investigaremos se a compreensão acerca da natureza da participação e autopredicação das Formas que emerge da leitura do *Parmênides* pode ser identificada com o tratamento que Sócrates oferece para estes temas nos diálogos anteriores. Por ora, basta observar que o vocabulário empregado sugere esta identificação. Pois, além de εἶδος, tanto αὐτὸ καθ' αὐτὸ quanto ὃ ἔστιν são expressões recorrentes nos diálogos platônicos. Estas expressões fazem parte do vocabulário relativo às Formas que, como vimos nos capítulos precedentes, é cuidadosamente construído desde os primeiros diálogos. Da mesma maneira, μετέχειν e μεταλαμβάνειν são expressões tipicamente socráticas e fazem parte do vasto rol de verbos empregados para descrever a relação de participação entre Formas e objetos sensíveis tanto nos diálogos iniciais quanto nos diálogos da fase média.

4.1.7.

O desafio de Sócrates.

A proximidade entre a Teoria das Ideias apresentada no *Parmênides* e a ontologia socrática dos diálogos da fase média e inicial é reafirmada, ainda, no desafio lançado por Sócrates a seus interlocutores. Logo após a apresentação das Formas como solução ao problema da copresença de opostos, Sócrates compele seus interlocutores a demonstrarem, nas Formas, a validade dos mesmos problemas que Zenão acabara de apontar nos objetos sensíveis.

A passagem possui um problema textual que precisamos enfrentar para podermos oferecer uma interpretação adequada ao sentido do texto. Trata-se do aparecimento da expressão $\alpha\upsilon\tau\alpha\ \tau\alpha\ \acute{\omicron}\mu\omicron\iota\acute{\alpha}$ em 129b1. O neutro plural dos adjetivos gregos é muitas vezes usado para designar, de maneira genérica, um conjunto de coisas que compartilham uma mesma característica. Assim entendido, o sentido de expressões como $\tau\alpha\ \acute{\omicron}\mu\omicron\iota\acute{\alpha}$ e $\tau\alpha\ \acute{\alpha}\nu\acute{o}\mu\omicron\iota\alpha$ seria capturado pelas traduções: “as coisas semelhantes” e “as coisas dessemelhantes”.

No entanto, estas traduções estão em claro desacordo com o conteúdo da fala de Sócrates em 129a-c. Na passagem em questão, Sócrates afirma que ficaria assombrado caso alguém lhe demonstrasse que $\alpha\upsilon\tau\alpha\ \tau\alpha\ \acute{\omicron}\mu\omicron\iota\acute{\alpha}$ venha(m) a se tornar dessemelhante(s) e $\tau\alpha\ \acute{\alpha}\nu\acute{o}\mu\omicron\iota\alpha$ semelhante(s). Ora, como vimos, Sócrates havia apresentado as Formas, justamente, como parte de uma demonstração de que “as coisas semelhantes” podem, perfeitamente, se tornar dessemelhantes e *vice-versa*. Portanto, não podemos adotar a interpretação mais usual para o uso do neutro plural de adjetivos na leitura de nossa passagem e somos obrigados a descartar a hipótese de que as expressões tenham como referência um conjunto genérico de objetos sensíveis, sob pena de estarmos atribuindo à Sócrates uma nítida contradição. Por outro lado, caso queiramos identificar estas expressões como designações das Formas, nos encontramos, novamente, em dificuldade. Afinal, sabemos que as Formas são caracterizadas por serem únicas. Só há uma única Forma da Beleza, em oposição à multiplicidade de coisas belas. As expressões $\alpha\upsilon\tau\alpha\ \tau\alpha\ \acute{\omicron}\mu\omicron\iota\acute{\alpha}$ e $\tau\alpha\ \acute{\alpha}\nu\acute{o}\mu\omicron\iota\alpha$, no entanto, estão no plural.

Há uma forte tendência entre os comentadores a desqualificar este uso do

plural e considerar ambas expressões como maneiras de se referir às Formas.²³ Apesar desta solução ser amplamente adotada, poucos são os casos de defesa textual desta leitura. À parte a afirmação de que substantivos plurais gregos podem ser utilizados, de maneira gramaticalmente correta, para designar entidades singulares, um único argumento de caráter textual foi oferecido em defesa da posição de que as expressões representam maneiras idiossincráticas de se referir às Formas. Rist, em *Equals and Intermediates in Plato* (1964), argumenta que o pronome τούτων, na sentença imediatamente seguinte (129b3), refere-se à expressões αὐτὰ τὰ ὅμοιά e τὰ ἀνόμοια. De acordo com Rist, como a sentença afirma que certas coisas participam de τούτων (τὰ τούτων μετέχοντα), ficaria claro que as expressões dizem respeito à Formas, pois só Formas podem ser objeto de participação (Rist, 1964, p.30).

Sendo assim, caso o pronome τούτων seja, de fato, anafórico em relação às expressões αὐτὰ τὰ ὅμοιά e τὰ ἀνόμοια, somos obrigados a aceitar o argumento de Rist e admitir que as expressões no neutro plural, em 129b1, designam as Formas do Semelhante e do Dessemelhante. No entanto, esta não parece ser a única opção de leitura. Na passagem em questão, o pronome τούτων está associado à ἀμφοτέρων e, como observa Calvert, “quando Platão se refere às Formas do Semelhante e do Dessemelhante, ele alterna entre o uso do dual (τούτοιιν δυοῖν ὄντοιιν: 129 a1; ἀμφοῖν: a8) e o plural ἀμφοτέρων (a6, a7)” (Clavert, 1982, p.53). Nestes dois últimos casos (a6, a7), é certamente inquestionável que Platão está usando ἀμφοτέρων para se referir às Formas. Sendo assim, quando lemos τούτων ἀμφοτέρων, em 129b3, o mais natural é considerar que esta expressão refere-se às Formas do Semelhante e do Dessemelhante, apresentadas anteriormente, e não a αὐτὰ τὰ ὅμοιά e τὰ ἀνόμοια.

Portanto, se aceitamos que estamos lidando com entidades que não estão sujeitas à predicação de opostos e, no entanto, não estamos nos referindo às Formas, os candidatos naturais ao posto de referência das expressões αὐτὰ τὰ ὅμοιά e τὰ ἀνόμοια são as propriedades imanentes da semelhança e dessemelhança. Como vimos, no *Fédon*, propriedades imanentes são evocadas

23 Scolnicov, por exemplo, afirma categoricamente: “O plural é irrelevante.” (Scolnicov, 2003, p.49). Allen (Allen, 1997, p.89), Brisson (Brisson, 2011, p.90), Rickless (Rickless, 2007, p.48), Sayre (Sayre, 1996, p.6) e Teloh (Teloh, 1981, p.152) também tratam as expressões como maneiras de se referir às Formas. Segundo Miller, o uso de expressões plurais para designar as Formas representa uma “confusão no pensamento de Sócrates”, reflexo do caráter incipiente

como parte do argumento que procura provar a diferença ontológica entre Formas e objetos sensíveis (74b7-c5) e, em seguida, fazem parte da explicação da copresença de opostos em Simmias (101-103). Em ambas passagens, as propriedades imanentes se diferenciam dos objetos sensíveis que as possuem por não estarem, elas mesmas, sujeitas à predicação de opostos que caracteriza estes objetos. O paralelismo entre estas passagens do *Fédon* e nossa passagem do *Parmênides* torna-se evidente quando consideramos que αὐτὰ τὰ ἴσα (*Féd.74c*) e αὐτὰ τὰ ὅμοιά (*Parm.129b1*) representam as únicas ocorrências de expressões da forma αὐτὰ + adjetivo neutro plural, no *corpus* platônico.

Sendo assim, encontramos total uniformidade no emprego deste tipo de expressão em Platão, ambas ocorrências são usadas para designar as propriedades imanentes dos objetos sensíveis, adquiridas por meio da relação de participação que estes objetos mantêm com as Formas. Tal como as Formas, as propriedades imanentes não estão sujeitas à copresença de opostos. Porém, em oposição à unidade característica das Formas, estas entidades são múltiplas e possuem um tipo de existência dependente dos objetos sensíveis, pois estão localizadas nas coisas (τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος: *Féd.102d*; ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν: *Parm.130b*).

Estando resolvida a questão da referência das expressões αὐτὰ τὰ ὅμοιά e τὰ ἀνόμοια, podemos analisar o desafio lançado por Sócrates e nos questionar se, neste desafio, estão mantidas as características da ontologia defendida por Sócrates nos diálogos da juventude e da fase média ou não. A passagem pode ser dividida em quatro partes:

- 1) 129b1: Sócrates desafia seus interlocutores a demonstrarem que as propriedades imanentes αὐτὰ τὰ ὅμοιά e τὰ ἀνόμοια podem receber predicados opostos:

“Pois, se alguém mostrasse que αὐτὰ τὰ ὅμοιά se tornam dessemelhantes ou que τὰ ἀνόμοια se tornam semelhantes, seria assombroso, creio.”

- 2) 129b6-c1: Sócrates desafia seus interlocutores a demonstrarem que a Forma da Unidade é múltiplas coisas e o Múltiplo é um:

“Mas, se aquilo que é realmente Um, alguém demonstrar que isso mesmo é múltiplas coisas e, de outra parte, que o Múltiplo é um, já disso me espantarei.”

- 3) 129c1-3: Sócrates desafia seus interlocutores a demonstrarem que as Formas são tanto unas quanto múltiplas:

“E do mesmo modo com respeito a todas as outras coisas: se alguém mostrar que, em si mesmos, os gêneros mesmos e as Formas mesmas são afetados por essas afecções contrárias [unidade e multiplicidade], isso será digno de espanto.”

- 4) 129d6-130a1: Sócrates desafia seus interlocutores a demonstrarem como as Formas podem estar misturadas e separadas entre si:

“Mas, dentre as coisas que há pouco mencionei, se alguém, em primeiro lugar, separasse uma das outras as Formas mesmas em si mesmas – por exemplo: a Semelhança, a Dessemelhança, a Quantidade, o Um, o Repouso, o Movimento e todas as coisas deste tipo – em seguida mostrasse que estas, entre si, podem ser misturadas e separadas, eu pelo menos, disse [Sócrates], ficaria encantado, cheio de espanto, Zenão. Quanto àquelas coisas [sensíveis], acredito terem sido tratadas por ti com muita determinação. Entretanto, eu, como digo, me encantaria muito mais se alguém pudesse, essa mesma aporia, da maneira como expuseste no caso das coisas que se vêem, exibi-la, dessa mesma maneira, também no caso das coisas apreendidas pelo raciocínio, entrelaçadas de todos os modos nas Formas mesmas.”

1 e 2 representam, basicamente, o mesmo tipo de desafio. Em 1, Sócrates diz que ficaria assombrado caso lhe mostrassem que as propriedades imanentes $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ τὰ ὁμοιά e τὰ ἀνόμοια estão sujeitas à predicação de opostos. Em 2, este desafio é expandido para as Formas da Unidade e da Multiplicidade e Sócrates pede que lhe seja demonstrado como o Um é múltiplas coisas e o Múltiplo um. No *Fédon* (102d-e), Sócrates havia afirmado que o Grande em si ($\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ τὸ μέγεθος) jamais aparecerá como grande e pequeno e que tampouco o Grande (τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος) admitirá o pequeno ou consentirá em receber a pequenez e se tornar contrário ao que ele é (102e2). A imunidade à predicação de opostos é, portanto, válida igualmente para Formas e propriedades imanentes. Neste ponto, $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ τὰ ὁμοιά e o Semelhante em si ($\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ καθ'αὐτὸ εἶδός ὁμοιότητος) diferenciam-se dos objetos sensíveis e Sócrates desafia seus interlocutores a lhe demonstrarem como qualquer uma destas entidades pode estar sujeita à copresença de opostos que

caracteriza os objetos empíricos.

Logo após intimar Zenão e Parmênides a lhe demonstrarem que a Unidade (ὁ ἔστιν ἓν) é múltiplas coisas e que o Múltiplo é um, Sócrates muda o foco de sua argumentação e, deixando de falar de um par específico de Formas, passa a tratar de Formas, em geral (περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων). Sócrates, então, compele seus interlocutores a lhe provarem **3**: que as Formas, elas mesmas, são afetadas, simultaneamente, pela unidade e multiplicidade. Os comentadores costumam entender o desafio expresso em **3** como a generalização do problema da copresença de opostos apresentado em **1** e **2**. Contudo, como dito anteriormente, não podemos considerar uma mera casualidade o fato de Sócrates escolher as propriedades da unidade e da multiplicidade para operar esta generalização. O debate entre Sócrates e Zenão é motivado pelo tema da unidade/multiplicidade e a reintrodução deste par de conceitos, neste momento, remete o leitor à distinção inicial entre a multiplicidade de objetos sensíveis (as coisas que chamamos muitas: τᾶλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν) e a unidade característica das Formas (τούτοις δὲ δυοῖν ὄντοις). Devemos entender, portanto, que Sócrates, em **3**, não está apenas generalizando o problema da copresença de opostos para o conjunto de todas as Formas, mas está apresentando um novo desafio. Sócrates desafia seus interlocutores a lhe provarem que as Formas, entidades caracterizadas por serem únicas e indivisíveis, podem ser caracterizadas pela multiplicidade encontrada nos objetos sensíveis.

Como vimos, o paradoxo de Zenão pressupõe a afirmação da multiplicidade das coisas em dois níveis distintos. Segundo Zenão, os objetos sensíveis são múltiplos tanto numericamente quanto por serem divisíveis em múltiplas partes e receberem múltiplos predicados. Em paralelo a esta dualidade inerente ao conceito de multiplicidade adotado por Zenão, as Formas platônicas são ditas únicas tanto numericamente, por só haver uma Forma da Beleza, em contraste com a pluralidade de objetos belos, quanto por serem incompostas e indivisíveis. Neste momento do desafio, devemos pressupor que os dois sentidos de unidade e multiplicidade estão em jogo e que Sócrates está desafiando seus interlocutores a demonstrarem a multiplicidade das Formas *tout court*, seja ela entendida como a existência de uma multiplicidade numérica (diversas Formas da Beleza, por exemplo) ou uma multiplicidade de partes ou atributos de uma mesma Forma.

Por fim, em 4, Sócrates afirma que ficaria surpreso caso alguém “separasse uma das outras as Formas e, em seguida, mostrasse que estas Formas, entre si, podem ser misturadas e separadas”. O sentido preciso desta afirmação não está claro de início e seu significado deve ser acessado pela explicação que se segue. Nas sentenças seguintes, Sócrates esclarece que sua surpresa está relacionada à possibilidade de alguém expor, no caso das Formas, a aporia que Zenão acabara de expor com relação às coisas sensíveis. Como vimos, a aporia apresentada por Zenão consiste em afirmar que os objetos sensíveis são múltiplos e, por conta disso, estão sujeitos à predicação de propriedades opostas. Portanto, devemos entender que o entrelaçamento ao qual se refere Sócrates implica na demonstração de que as Formas são, tal como os objetos sensíveis, múltiplas e, por conta desta multiplicidade, estão sujeitas à predicação de opostos.

Em sua fala, Sócrates enumera uma série de pares de Formas opostas: Semelhança/Dessemelhança, Quantidade/Um, Repouso/Movimento. Como observa Allen (Allen, 1997, p.101), o pronome ταῦτα em 129e2 possui como antecedente estas Formas tomadas como pares e não cada uma delas isoladamente. Sendo assim, a passagem afirma que não podemos considerar cada um destes pares de Formas como separados e, ao mesmo tempo, supor que os dois membros do par estão misturados e caracterizando um ao outro.

Ora, está claro que o entrelaçamento ou participação de uma Forma em outra faria com que elas perdessem sua unidade e uniformidade característica e passassem a possuir uma multiplicidade de partes e atributos.²⁴ Além disso, caso Formas opostas estejam entrelaçadas entre si, cada uma delas terá um predicado contrário à sua auto-predicação (a Semelhança será dessemelhante, o Movimento estará em repouso, etc.). Portanto, em 4, Sócrates recapitula os desafios expressos anteriormente e reafirma a distinção entre Formas e objetos sensíveis expressa em sua solução ao paradoxo de Zenão.

O desafio apresentado por Sócrates retoma, portanto, aspectos fundamentais da apresentação da Teoria das Ideias: a *uniformidade* das Formas, que se caracterizam por estarem imunes à predicação de opostos, e a *unidade*

24 No argumento desenvolvido em 142c8-143a2, por exemplo, conclui-se que se o *um* é, então o *um* é constituído de partes. Pois, afirmar que “o *um* é” equivale a afirmar que uma parte do *um* participa da unidade e outra parte participa do ser (οὐσίας μετέχειν). O argumento pressupõe, portanto, que a participação em mais de uma Forma (entrelaçamento) é suficiente para concluir a existência de múltiplas partes do objeto participante.

destas entidades, que são numericamente singulares. Estas características estão mutuamente implicadas, pois as Formas são ditas únicas e homogêneas por serem, de maneira exclusiva, auto-predicativas. Em contraste como as coisas sensíveis, sujeitas a uma diversidade de predicados, inclusive predicados opostos, as Formas são, exclusivamente, aquilo que elas são. A Forma F é apenas F e nada mais, estando imune à presença da propriedade oposta não-F e, de maneira geral, a qualquer outro tipo de predicação.²⁵ Estas características das Formas são a base da distinção ontológica entre Formas e objetos sensíveis e se encontram articuladas na solução de Sócrates para o paradoxo de Zenão. Zenão acredita que as coisas são múltiplas e, por causa disso, estão sempre sujeitas à predicação de opostos. Com o objetivo de desfazer o paradoxo, Sócrates apresenta um novo tipo de entidade, caracterizada pela sua unidade e uniformidade. Segundo Sócrates, estas entidades podem desfazer o problema da copresença de opostos e serem a causa das propriedades encontradas nos objetos sensíveis por estarem, elas mesmas, imunes à multiplicidade e copresença de opostos encontrada nos objetos empíricos.

Sendo assim, a demonstração de que as Formas são, elas mesmas, sujeitas à copresença de opostos retiraria destas entidades a capacidade de se apresentarem como causas das propriedades dos objetos sensíveis. Pois, segundo a compreensão de causalidade apresentada por Sócrates no *Fédon*, é justamente o fato do Grande nunca se apresentar como pequeno o que faz dele o candidato mais adequado para o cargo de causa da grandeza das coisas sensíveis. A Forma da Beleza deve ser incondicionalmente bela para assegurar o seu papel de causa da beleza nas coisas. Caso contrário, a Beleza ela mesma violaria um dos princípios básicos da causalidade e poderia ser considerada tão responsável pela beleza das coisas quanto os adereços de ouro que adornam Helena e a tornam bela para um banquete, porém feia e repulsiva para um funeral. Por outro lado, a atribuição de multiplicidade às Formas abriria a possibilidade do paradoxo de Zenão se repetir em cada uma destas entidades, quer entendamos esta multiplicidade como uma multiplicidade numérica ou como uma multiplicidade de atributos. Pois, ou bem cada Forma seria composta por partes semelhantes entre si (por serem partes de

25 As afirmações de que F é única, uniforme, indivisível etc. representam meta-predicados atribuídos a todas as Formas. Estes meta-predicados devem ser entendidos como afirmações restritas ao âmbito da Teoria das Ideias e não entram em conflito com a auto-predicação das

uma mesma Forma) e, ao mesmo tempo, dessemelhantes (por serem partes distintas), ou bem as múltiplas Formas de F seriam semelhantes (por serem, todas elas, Formas de uma mesma propriedade F) e dessemelhantes (por serem numericamente distintas). Em ambos os casos, as Formas estariam sujeitas aos mesmos problemas encontrados nos objetos sensíveis que, supostamente, deveriam solucionar.

O desafio lançado por Sócrates é, portanto, uma consequência direta da sua solução para o paradoxo de Zenão. A validade da hipótese das Formas como solução ao paradoxo depende destas entidades manterem estes dois aspectos fundamentais de sua constituição ontológica: imunidade à copresença de opostos e unidade (numérica e aspectual). Afinal, estas características são a base da diferenciação entre Formas e objetos sensíveis e a distinção entre estes dois tipos de entidade não restaria estabelecida, caso estas características, próprias dos objetos sensíveis, fossem encontradas também nas Formas. Portanto, caso a multiplicidade e predicação de opostos apontadas por Zenão nos objetos sensíveis sejam válidas para Formas, a solução apresentada por Sócrates se mostrará falsa e o paradoxo de Zenão permanecerá irresoluto.

A importância do desafio de Sócrates para a compreensão da estrutura do *Parmênides* dificilmente pode ser superestimada. A fala em que Sócrates soluciona o paradoxo de Zenão e, em seguida, desafia seus interlocutores a provarem a falsidade de sua resolução representa o mais longo discurso ininterrupto do diálogo e possui um forte apelo dramático. No desafio que encerra esta fala, Sócrates usa as palavras “maravilhado”, “encantado” e seus cognatos nada menos do que oito vezes e deixa bem claro ao leitor quão arraigado é o seu comprometimento com as teses da uniformidade e unidade das Formas e quão chocante e arrasador seria o reconhecimento da falsidade destes princípios fundamentais de sua teoria. Esta insistência no tema do maravilhamento de Sócrates faz parte da estratégia dramática adotada por Platão, que pretende chamar atenção para importância destas duas características fundamentais da constituição ontológica das Formas e antecipar para o leitor o esquema geral do ataque à Teoria das Ideias que será realizado por Parmênides. Como veremos, Parmênides aceita o desafio lançado por Sócrates e localiza suas críticas,

justamente, nos princípios de uniformidade e unidade das Formas. Por meio da sequência de paradoxos que compõem o restante da primeira parte do diálogo, Parmênides irá provar a Sócrates como estas características das Formas mostram-se irreconciliáveis com a noção de participação e, de maneira geral, com a tese de que as Formas são causas das propriedades dos objetos sensíveis.

4.2.

As críticas de Parmênides à teoria da participação

Após Sócrates terminar sua longa fala, Parmênides, que até então ouvia a discussão calado, volta-se para Sócrates e passa a formular uma série de críticas à distinção ontológica que este havia apresentado. Tal como prenunciado na complexa estrutura narrativa delineada pelo prólogo do diálogo, a fala de Parmênides emerge em continuidade ao debate anteriormente desenvolvido por Sócrates e Zenão e toma, como ponto de partida, os resultados obtidos pela discussão anterior. Em especial, a argumentação desenvolvida por Parmênides pretende recuperar em forma e intenção o paradoxo de abertura do diálogo.

Formalmente, as críticas de Parmênides retomam o tipo de argumentação em *redução ao absurdo* na qual o paradoxo de Zenão havia sido formulado. A estratégia consiste em aceitar, de maneira provisória, a teoria apresentada por Sócrates, com o intuito de derivar, a partir do conjunto de hipóteses que constituem esta teoria, contradições internas ou consequências inaceitáveis. Em intenção, as críticas pretendem restabelecer a validade deste paradoxo por meio da demonstração da inviabilidade da solução oferecida por Sócrates. Assim, do mesmo modo que Zenão havia formulado seu paradoxo pretendendo proteger Parmênides dos ataques de seus detratores, Parmênides apresenta suas críticas como uma defesa de Zenão, a quem Sócrates afirma ser capaz de refutar.

Em linhas gerais, as críticas de Parmênides seguem a seguinte estrutura: Parmênides começa questionando Sócrates acerca da extensão e população do “mundo da Ideias”, isto é, que tipos de objetos sensíveis possuem uma Forma correspondente. Em seguida, Parmênides desenvolve uma série de paradoxos, intimamente relacionados entre si, voltados contra a noção de participação adotada por Sócrates. Na tentativa de escapar destas críticas, Sócrates procura oferecer explicações distintas para natureza da relação de participação e propõe, primeiro, que as Formas sejam entendidas como pensamentos e, em seguida, como paradigmas. Contudo, ambas propostas levam a mais paradoxos e Parmênides acaba por concluir que a participação é impossível e que, de acordo com a concepção socrática do que é uma Forma, estas entidades estariam completamente isoladas da realidade sensível, o que as tornaria incognoscíveis e

irrelevantes.

Caso sejam consideradas válidas, as críticas oferecidas por Parmênides representam um ataque avassalador à teoria apresentada por Sócrates. Este fato parece ser reconhecido por Sócrates, que diz, ao final dos ataques de Parmênides, não vislumbrar uma saída, nos garantindo que, ao menos no contexto dramático do diálogo, o criticismo parmenídico é tido como procedente. Contudo, a despeito da aporia e do embaraço demonstrados por Sócrates, alguns comentadores negam a importância destes argumentos e afirmam que Platão nunca admitiu a legitimidade das críticas aqui apresentadas.

Uma maneira de desqualificar a argumentação de Parmênide que precisamos, desde já, analisar, consiste em reconhecer a validade dos argumentos, porém negar a sua relevância com relação à Teoria das Ideias. De acordo com este tipo de interpretação, os paradoxos apresentados por Parmênides não teriam como alvo a Teoria das Ideias platônicas, mas estariam direcionadas contra concepções heterodoxas acerca da natureza das Formas adotadas por membros da Academia cujas teorias Platão estaria atacando.

O alvo mais constantemente apresentado é Eudoxo de Cnidos. Eudoxo foi um astrônomo e matemático extremamente respeitado e seu nome está relacionado a uma série de descobertas matemáticas de seu tempo. Segundo algumas fontes, Eudoxo seria associado a Academia e teria, inclusive, assumido o cargo de diretor da escola (σχολάρχης) durante a viagem de Platão para Scicília, em 366 (cf. Philoch. fr.223). De fato, vários testemunhos nos levam a crer que, em algum momento de sua carreira filosófica, Eudoxo desenvolveu uma teoria própria acerca da natureza das Formas e, de acordo com o comentário de Alexandre de Afrodísia, esta teoria estaria criticada por uma série de argumentos do tratado aristotélico ΠΕΡΙ ΙΔΕΩΝ (*In Methaph.* 97-98).

Em *Aristotle's Criticism of Plato and The Academy*, Cherniss reconhece uma grande similaridade entre as críticas descritas por Alexandre e as críticas que encontramos no *Parmênides*. A partir da identificação entre estas duas séries de argumentos, Cherniss conclui que o criticismo apresentado em nosso diálogo está direcionado contra a noção imanentista de Formas defendida por Eudoxo e não contra a Teoria das Ideias descrita nos diálogos de Platão (Cherniss, 1944, p.144). Esta interpretação é, posteriormente, endossada por Cornford, para quem as críticas do *Parmênides* devem ser entendidas como a rejeição, do próprio Platão, à

compreensão rudimentar de participação defendida por Eudoxo (Cornford, 1951, p.87).²⁶

Recentemente, outro membro da Academia foi oferecido como alvo dos argumentos do *Parmênides*. Em *The Fog Dispelled* (2010), Graeser propõe que o *Parmênides* deve ser entendido como uma refutação da concepção de Formas defendida por Espeusipo, sobrinho de Platão e σχολάρχης da Academia durante os oito anos seguintes à sua morte. Segundo Graeser, no *Parmênides*, “Platão guia seus leitores à compreensão de que seu criticismo das Formas inteligíveis reverte-se contra a teoria dos princípios de Espeusipo.” (Graeser, 2010, p.17)

Para podermos avaliar a viabilidade do tipo de hipótese interpretativa defendida por Cherniss, Cornford e Graeser, segundo a qual as críticas de *Parmênides* estão endereçadas a uma outra teoria que não a própria Teoria das Ideias encontrada nos diálogos platônicos, precisamos recapitular as características da distinção ontológica oferecida por Sócrates como solução ao paradoxo de Zenão. No *Parmênides*, Sócrates apresenta uma teoria segundo a qual:

- 1) Existem Formas (εἶδη), entidades em si (αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ), separadas (χωρὶς) dos objetos sensíveis (128e6-130b-5) e conhecidas pela razão (ἐν τοῖς λογισμῶ λαμβανομένοις) (129e5-130a2)
- 2) Estas Formas são entidades auto-predicativas, isto é: a Forma do Grande é grande, a Forma do Pequeno é pequena etc. (132a)
- 3) As Formas são entidades singulares e indivisíveis (ἐν ἑκάστων εἶδος εἶναι), em oposição à multiplicidade numérica e complexidade mereológica que caracteriza os objetos sensíveis.
- 4) As Formas são entidades “únicas em aspecto” (μονοειδὲς), isto é: imunes à copresença de propriedades opostas. Em oposição a isto, os objetos sensíveis estão, sempre, sujeitos a este tipo de

26 Em *Eudoxos in The Parmênides* (1973), Malcolm Shofield defende que a teoria de Eudoxo é discutida no *Parmênides*, porém não na primeira parte do diálogo. Shofield acredita que alguns argumentos da longa série de deduções que compõe a segunda parte do *Parmênides* precisam ser entendidos sobre o *background* da teoria de Eudoxo. Como o próprio Shofield reconhece (Shofield, 1973, p.4-5), a hipótese de que a teoria de Eudoxo é discutida em algumas deduções da segunda parte do *Parmênides* já havia sido levantada por Brumbaugh (cf. Brumbaugh, 1961, p.25-26).

copresença. (129b6-c1)

- 5) Os objetos sensíveis, por outro lado, participam das Formas e é pela participação (μετάληψις) nas Formas que adquirem as propriedades que possuem (129a3-129b1) e os nomes pelos quais são chamadas (ἐπωνυμία) (130e5-131a2)

Como qualquer leitor dos diálogos platônicos pode facilmente perceber, as sentenças listadas acima definem, de maneira inequívoca, a Teoria das Ideias que delineamos nos capítulos precedentes. Como vimos, a existência de Formas, entidades separadas dos objetos empíricos e detentoras de um estatuto ontológico próprio, está pressuposta desde os diálogos iniciais. Estas entidades são caracterizadas por serem inteligíveis, isto é: captadas unicamente pela razão (*Fédon* 65d4-66a10), sempre idênticas a si mesmas e auto-predicativas (*Protágoras* 330c7-e1, *Híppias Maior* 292e, *Eutidemos* 301b5-c2 e *Fédon* 100c4-6), estando, portanto, imunes à predicação de opostos (*Híppias Maior* 291d1-3; *Fédon* 102e5-6; *Banquete* 211a2-5; *República* V 479a). Como resultado da soma destas características, as Formas são entidades completamente isentas de pluralidade, incapazes de sofrer qualquer tipo de mudança, singulares e indivisíveis (μονοειδές; ἁσύνθετα *Fed.*78c6).

Por outro lado, em oposição à unidade e estabilidade ontológica característica das Formas, os objetos sensíveis são descritos por Sócrates como entidades compostas e internamente complexas, sujeitas à mudança constante e submetidas a uma infinidade de predicções, inclusive opostas (*Híppias Maior* 289a3-b7; *Fédon* 74b7-9, 102b-c; *República* 479a-b).

Do mesmo modo, o poder causal exercido pelas Formas sobre os objetos sensíveis e o vocabulário da participação a ele relacionado possuem um papel central nos argumentos dos diálogos e podem ser encontrados desde a busca por definições do *Êutifron* e do *Híppias Maior* até os diálogos da fase média como *Banquete* e *Fédon*. Assim, desde os primeiros diálogos, as Formas são apresentadas como responsáveis pelas características dos objetos sensíveis e causa efetiva das propriedades encontradas nestes objetos.

É, portanto, facilmente constatável que as características fundamentais da Teoria das Ideias estão representadas na listagem acima e mesmo o vocabulário empregado por Sócrates no *Parmênides* coincide com a terminologia dos diálogos

anteriores. Tendo em vista esta identidade vocabular e conceitual, creio que podemos descartar, desde já, as interpretações que pretendem identificar qualquer outra teoria que não a Teoria das Ideias como alvo dos ataques de Parmênides. Afinal, acreditar que as críticas apresentadas no *Parmênides* estão endereçadas a Eudoxo ou a Espeusipo equivale a tornar estas críticas um mero caso de *ignoratio elenchi* com relação a toda argumentação anteriormente desenvolvida no diálogo.

A distinção entre Formas e objetos sensíveis apresentada por Sócrates como solução ao paradoxo de Zenão é a mesma formulada nos diálogos médios e da juventude e este fato deve parecer óbvio ao leitor do *Parmênides*, tanto pelo vocabulário empregado por Sócrates quanto pelo motivo pelo qual a Teoria das Ideias é trazida à discussão. Sendo assim, seria completamente incompreensível que Platão resolvesse representar o personagem Parmênides criticando qualquer outra teoria, senão aquela que Sócrates apresenta, reiteradamente, nos diálogos em que figura como personagem principal e que é anunciada, no próprio *Parmênides*, como solução ao paradoxo de Zenão.²⁷

27 Há, ainda, outra objeção à interpretação de que as críticas do *Parmênides* estão direcionadas contra teorias heterodoxas defendidas por membros da Academia em divergência a Platão. Como observa Dancy, em *Two Studies in the Early Academy*, este tipo de interpretação depende de uma hipótese cronológica, acerca da data de composição do *Parmênides*, dificilmente verificável. Afinal, para admitirmos que o *Parmênides* contém uma crítica à teoria de Eudoxo ou Espeusipo, devemos supor que, na ocasião da composição do diálogo, a teoria criticada já havia sido desenvolvida. No entanto, nada nos impede de realizar a inferência no sentido oposto e afirmar que Eudoxo ou Espeusipo propuseram suas teorias a partir de uma leitura do *Parmênides*. Caso esta última hipótese cronológica esteja correta, o *Parmênides* foi escrito antes da formulação das teorias de Eudoxo e Espeusipo e, portanto, não poderia conter críticas a estas teorias. (cf. Dancy, 1991, p.20-24).

4.2.1. A separação das Formas.

Parmênides inicia seu exame enfatizando a distinção fundamental na qual a hipótese de Sócrates está baseada. Em sua fala, Sócrates havia afirmado que o Semelhante, o Dessesemelhante, o Um, o Múltiplo e as demais Formas devem ser entendidas como entidades em si e por si (αὐτὰ καθ' αὐτὰ) detentoras de um estatuto ontológico próprio e marcadamente distintas dos objetos sensíveis. Assumindo a diferença entre Formas e coisas sensíveis estabelecida por Sócrates, Parmênides levanta duas questões acerca desta distinção: 1) Se foi o próprio Sócrates quem fez a divisão entre Formas e objetos sensíveis e 2) Se a Semelhança mesma é algo separado da semelhança que possuímos e o mesmo com relação aos outros termos mencionados por Zenão:

“E foi isso então que expressou Parmênides, quando ele [Sócrates], terminou: Sócrates, disse, quão digno és de ser admirado pelo ardor que tens pelos argumentos! Mas, diz-me: 1) tu mesmo assim fizestes a divisão tal como falas: de um lado certas coisas mesmas, de outro as coisas que delas participam? E 2) te parece a semelhança mesma ser algo, separada da semelhança que temos, e também o *um* e as múltiplas coisas e todas as coisas que há pouco ouviste de Zenão?

Parece-me que sim, disse Sócrates.”

ὅπερ οὖν καὶ παυσαμένου αὐτοῦ εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην· ὦ Σώκρατες, φάναι, ὥς ἄξιός ἐστι ἄγασθαι τῆς ὀρμῆς τῆς ἐπὶ τοὺς λόγους. καὶ μοι εἰπέ, 1) αὐτὸς σὺ οὕτω διήρησαι ὥς λέγεις, χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ ἅττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὐτὸ μετέχοντα; καὶ 2) τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτὴ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν, καὶ ἐν δὴ καὶ πολλὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ Ζήνωνος ἤκουες;

Ἔμοιγε, φάναι τὸν Σωκράτη. (130b1-5)

Parmênides destaca o tema da separação entre Formas e objetos sensíveis, mencionando a preposição/advérbio χωρίς (separado/separadamente), nada menos do que três vezes, em apenas quatro linhas. Devemos entender a insistência de Parmênides sobre este ponto como um artifício dramático cujo objetivo é chamar a atenção do leitor para questão da “separação” entre Formas e objetos sensíveis, na qual a teoria de Sócrates está fundamentada. Sócrates já havia usado o termo χωρίς com relação às Formas anteriormente (διαίρηται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἶδη 129d7). E, de fato, sua teoria parece envolver algum modo de separação entre duas classes distintas de objetos, pois Sócrates afirma haver, além das múltiplas coisas apontadas por Zenão, um outro conjunto de objetos, distintos das coisas

sensíveis e detentores de um estatuto ontológico próprio: as Formas. Mas o que significa afirmar que as Formas são entidades separadas? Com o que, exatamente, estaria Sócrates se comprometendo ao responder afirmativamente à pergunta de Parmênides?

Em seu sentido mais básico, podemos entender a afirmação da separação entre duas entidades como equivalente à atribuição de não-identidade numérica entre elas. Assim compreendido, o termo “separação” não teria outro papel, senão enfatizar o fato, pressuposto pela teoria apresentada por Sócrates, de que a Forma não é idêntica aos objetos que dela participam, ou seja: se o objeto *x* participa da Forma *F*, então *x* e *F* são coisas numericamente distintas, isto é: separadas. Uma segunda interpretação possível seria entendermos a afirmação de separação como equivalente à afirmação de independência ontológica. De acordo com este sentido, uma coisa é separada da outra se ela pode existir independentemente da outra. Portanto, nesta segunda acepção do termo, *x* é separado de *y* se *x* pode continuar a existir ainda que *y* deixe de existir ou mesmo que *y* nunca tenha existido.²⁸ Uma terceira opção seria entendermos a afirmação de que *x* é separado de *y* como equivalente ao isolamento ou dissociação total entre estes dois itens. Assim entendida, a separação entre Formas e objetos sensíveis implicaria na inexistência de contato entre estas entidades, tal como quando dizemos que uma mesa está separada da parede para afirmar que estas duas coisas não estão em contato uma com a outra.

Sócrates não pede esclarecimentos a Parmênides acerca do que está sendo entendido por “separação” e nós, como leitores, devemos buscar nas entrelinhas do texto o significado desta expressão. Esta tarefa nos é facilitada por Platão, que oferece uma informação fundamental acerca do sentido da palavra *χωρίς* por meio da construção de um paralelismo entre a afirmação de que a Forma *F* é *separada* (*χωρίς*) e a afirmação de que a Forma *F* é *em si e por si* (*αὐτὸ καθ' αὐτό*).

Em 129b4, Parmênides começa seu exame perguntando a Sócrates se ele acredita ser a Semelhança mesma algo *separado* (*χωρίς*) da semelhança que nós temos. Logo em seguida (130b7-9), Parmênides formula o mesmo tipo de questão, utilizando, agora, a expressão *αὐτὸ καθ' αὐτό*: “Será que também, coisas tais

28 Note que, diferente da relação de não-identidade, a independência ontológica não é uma relação simétrica. Podemos considerar que *x* possui um modo de existência independente de *y* e, ao mesmo tempo, afirmarmos que *y* é ontologicamente dependente de *x*.

como uma certa Forma *em si e por si* do Belo e do Justo [existem]?” Por fim, em 130c1-2, Parmênides volta a usar o termo *χωρίς* e pergunta: “Mas... e uma Forma do Homem, [existiria esta Forma] *separada* de nós e de todos tais como somos nós?”

Conforme observa Vlastos, durante toda esta arguição as expressões *χωρίς* e *αὐτὸ καθ' αὐτό* “são usadas, intercaladamente, para enunciar a mesma tese metafísica (*metaphysical claim*)” (Vlastos, 1991, p.259). Como Sócrates não se manifesta contra a assimilação do significado destas duas expressões e aceita, sem ressalvas, o paralelismo estabelecido por Parmênides, não temos razão para duvidar de que as proposições “A Forma F é separada.” e “A Forma F é em si e por si.” possuem o mesmo significado e expressam o mesmo fato ontológico.

A identidade entre o significado das expressões *χωρίς* e *αὐτὸ καθ' αὐτό* não nos seria útil, contudo, caso não soubéssemos o que Sócrates entende pela afirmação de que as Formas são entidades “em si e por si” (*αὐτὸ καθ' αὐτό*). No entanto, como vimos anteriormente, a afirmação de que as Formas são “em si e por si” é extremamente recorrente nos diálogos e devemos entendê-la como equivalente à tese da independência ontológica das Formas. As Formas são ditas *αὐτὰ καθ' αὐτὰ* devido ao fato de apresentarem um modo de existência independente com relação aos objetos sensíveis que delas participam. No *Banquete* (211a5-b6), por exemplo, a fórmula, ainda mais enfática, *αὐτὸ καθ' αὐτό μεθ' αὐτοῦ* é usada para expressar o modo de existência autossuficiente da Forma do Belo, que não é afetada, em absoluto, pelas vicissitudes que as coisas belas do mundo empírico estão fadadas a sofrer. Pois, “(...) nem o nascimento nem a morte destas coisas o fazem aumentar ou diminuir ou lhe produzem qualquer efeito.” (*οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλεόν μήτε ἔλαττον γίνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν*). Gozando de uma modo de existência plenamente independente e não dependendo de qualquer tipo de relação com outras entidades para ser aquilo que é, o Belo ele mesmo permanecerá “sendo sempre único em aspecto” (*μονοειδὲς ἀεὶ ὄν*).

No *Fédon*, Sócrates usa o mesmo paralelismo entre *χωρίς* (representado pelo verbo *χωρίζω*) e *αὐτὸ καθ' αὐτό* para explicar como o evento da morte, que nada mais é do que a separação da alma do corpo, faz com que estes dois elementos passem a existir, em si e por si, ou seja: de maneira independente (*Féd.64C5-8*). A morte significa para alma o fim da longa dependência

estabelecida com o corpo ao qual estava relacionada durante a encarnação. Após a morte, tanto o corpo quanto a alma passam a gozar de um modo de existência separado. O corpo existirá de maneira independente, porém apenas pelo breve espaço de tempo que separa o evento da morte de sua dissolução total, enquanto a alma continuará a existir, separada e independente, mesmo após o desaparecimento do corpo.

Em ambas as passagens a locução αὐτὸ καθ' αὐτό é usada para designar o estatuto ontológico independente de uma entidade. Sendo assim, dado o paralelismo apontado por Vlastos entre a afirmação de que “A Forma F é em si e por si” e a afirmação de que “A Forma F é separada”, podemos concluir que Sócrates, ao concordar que as Formas são entidades separadas, está se comprometendo com a tese de que as Formas existem de maneira completamente independente dos objetos sensíveis que delas participam, não necessitando deles para serem aquilo que elas são.²⁹

A insistência de Parmênides sobre a questão da separação das Formas representa seu reconhecimento de que a Teoria das Ideias apresentada por Sócrates está fundamentalmente vinculada à independência ontológica destas entidades. Para que as Formas se apresentem como solução às contradições do mundo empírico é imprescindível que estas entidades demonstrem-se aptas a manter suas características ontológicas fundamentais, a despeito do que aconteça com os objetos que delas participam e, sobretudo, a despeito de como seja entendida a relação de participação que as vincula aos objetos sensíveis. Assim, a

29 Alguns comentadores entendem que a pergunta de Parmênides pressupõe a simetria da relação de “separação”, isto é: se x é separado de y, então y é separado de x. Este fato, por si só, seria suficiente para descartarmos a hipótese de que o termo χωρίς e, por extensão, a expressão αὐτὸ καθ' αὐτό possam implicar independência ontológica. Afinal, a Teoria das Ideias certamente afirma a independência ontológica das Formas frente aos objetos sensíveis. Porém, segundo estes autores, a afirmação da independência ontológica dos objetos sensíveis frente às Formas está em clara contradição com a Teoria das Ideias. Portanto, como Sócrates aceita, sem ressalvas, a formulação de Parmênides, devemos entender o termo χωρίς em algum dos sentidos que não implicam a independência ontológica da entidade separada (cf. Gill, 1996, p.17, n.23) ou devemos admitir que o jovem Sócrates não está completamente ciente da tese com a qual está se comprometendo e aceita a independência ontológica dos objetos sensíveis por engano (cf. Allen, 1997, p.23-23). Vlastos apresenta um contra-argumento a estes autores, afirmando que este tipo de interpretação deriva de uma leitura errônea do texto. Segundo Vlastos, não há razão para acreditarmos que a relação de separação está sendo tratada como uma relação simétrica, porque as ocorrências de χωρίς em 130b2 e b3 devem ser entendidas como advérbios de διήρησι. Assim, em b2-3, não estamos falando de “existir separadamente”, mas de “distinguir separadamente” e a afirmação do modo de existência separado das Formas só aconteceria na sentença seguinte b4, onde não há sinal algum de simetria (cf. Vlastos, 1991, p. 256).

ênfase no tema da separação durante a fala de abertura da argumentação de Parmênides antecipa ao leitor do diálogo o conteúdo das críticas que se seguirão. Como veremos, os argumentos de Parmênides pretendem demonstrar, justamente, a impossibilidade das Formas preservarem sua constituição ontológica distintiva enquanto estejam vinculadas aos objetos sensíveis por meio da relação de participação.

O questionamento parmenídico, contudo, não termina por aí e suas duas perguntas iniciais são oferecidas em uma única sentença, como dois problemas intimamente conectados. Assim, sua segunda questão (130b3-4) é enunciada como um mero corolário da primeira (130b2-3): se as Formas são entidades separadas dos objetos sensíveis e estes objetos, por sua vez, são separados das Formas, haveria, então, uma Forma do Semelhante separada da semelhança que as coisas sensíveis possuem?

Sócrates responde afirmativamente às duas perguntas, reconhecendo a existência de uma Forma do Semelhante separada tanto dos objetos sensíveis quanto da semelhança que há em nós. Deste modo, Parmênides torna explícito aquilo que já havia sido antecipado pelo aparecimento da expressão *αὐτὰ τὰ ὅμοια*, isto é: que a teoria apresentada por Sócrates pressupõe a distinção não somente entre Formas e objetos sensíveis, mas também entre Formas e propriedades imanentes. Portanto, de acordo com Sócrates, se estamos falando de dois homens semelhantes entre si, nossa análise pressupõe a distinção de três tipos de entidades: 1) a Forma do Semelhante, 2) os indivíduos em questão e 3) a semelhança que estes indivíduos possuem devido ao fato de participarem da Forma do Semelhante.

Como Parmênides demonstra perceber, a distinção entre Formas e propriedades imanentes é uma consequência direta da hipótese da separação das Formas. As Formas são entidades em si e por si, separadas dos objetos sensíveis, mas, ao mesmo tempo, se apresentam como causas das características destes objetos. Sendo assim, é preciso supor a existência de um resultado, nas coisas, da ação causal exercida pelas Formas. Neste momento da discussão, nenhuma informação é passada ao leitor acerca do estatuto ontológico deste terceiro elemento, a não ser o fato de que esta entidade encontra-se nas coisas, sendo, portanto, presente nos objetos sensíveis. Parmênides irá solucionar esta carência de informação durante a enunciação do seu “dilema da participação”. Segundo

este dilema, só há duas possibilidades de compreensão para o que são as propriedade imanes: ou bem estas entidades são as próprias Formas, presentes por inteiro nos objetos que delas participam, ou bem são partes de Formas, compartilhadas pelos objetos sensíveis por meio da relação de participação.

4.2.2.

A extensão do conjunto de Formas.

Após se certificar da separação entre Formas, objetos sensíveis e propriedades imanentes, Parmênides realiza três perguntas acerca da extensão do conjunto de Formas. Claramente, sua intenção é determinar para que tipo de coisas existe uma Formas correspondente. De um ponto de vista dramático, seu interesse sobre esta questão é extremamente natural. Parmênides acabara de ser apresentado à Teoria das Ideias e a primeira dúvida que lhe surge é: quais Formas existem?

Sócrates já havia concordado que existem as Formas do Semelhante, do Dessemelhante, do Um, do Múltiplo, do Repouso e do Movimento. Estas Formas correspondem a termos gerais, de aplicação irrestrita, pois todo elemento da realidade precisa possuir, senão cada um destes pares de predicados, ao menos um membro de cada par.³⁰ Parmênides não se detém nestas Formas e se refere a elas apenas pela designação genérica de “as coisas que há pouco ouviste de Zenão” (130b5).³¹

Por outro lado, Parmênides se mostra bastante interessado em saber se Sócrates admite, além de Formas correspondentes a termos de aplicação irrestrita, “uma Forma em si e por si do Justo e também do Belo, e do Bom, e ainda de todas as coisas deste tipo?” Ao que Sócrates responde, confiantemente, que sim (130b7-10).

Ora, termos com “o belo”, “o bom” e “o justo” exemplificam as virtudes que encontramos em diálogos relacionados à busca socrática por definições (δίκαιος; *Eut.*12d; *Hípp.Ma.*287c; *Górg.*483d, 492a; *Prot.*329c-330c; *Mên.*73e;

30 Ryle denomina estes predicados de “conceitos formais” e enfatiza o fato de que eles se diferenciam não apenas pela sua universalidade de aplicação, mas também pelo seu tipo lógico. Pois, um conceito deste tipo não é “específico a um tópico, mas integral a todos os tópicos de discurso (*subject-matter*)” (Ryle, 1965, p.115). Posteriormente, Ryle se refere a estes conceitos como “sincategoremáticos” (Ryle, 1965, p.131). Gill e Turnbull, por sua vez, chamam as Formas correspondentes a estes predicados de “Formas estruturais” (Gill, 2012, p.29) e (Turnbull, 1998, p.19). Estes autores parecem estar corretos em identificar a universalidade de aplicação destes termos como seu caráter distintivo. Curiosamente, os comentários mais antigos identificam este grupo de Formas como correspondente a termos matemáticos, mas este não parece ser o ponto em questão, uma vez que “repouso” e “movimento” estão incluídos na lista.

31 No *Fédro*, estes mesmo predicados são relacionados ao tipo de argumentação desenvolvida por Zenão. Neste diálogo, Sócrates afirma que o Palamendes de Eléia (Zenão), é capaz de fazer sua audiência crer que as coisas são, simultaneamente, semelhantes e dessemelhantes, unas e múltiplas, em repouso e em movimento (*Fédr.*261d).

καλός: *Lís.*216d; *Hípp.Ma.* 287d-304e; ἀγαθός: *Lís.*216d; *Hípp.Ma.*287c; *Mên.*87d; *Górg.*495a; *Prot.*352c). Como vimos, estes diálogos contém argumentos em que expressões como “o Belo em si” e “a Forma do Belo” são entendidas como causas das propriedades dos objetos sensíveis. O poder causal exercido por estas entidades nos levou, ainda, a reconhecer a independência e prioridade ontológica inerente a elas e a concluir que a busca por definições dos diálogos iniciais deve ser entendida, desde sempre, como uma busca pela Forma das virtudes e termos morais ali mencionados. Nos diálogos da fase média, Formas correspondentes a virtudes continuam a receber papel proeminente como, por exemplo, no *Fédon* (65d; 70d-71e; 76d; 100c-d), no *Banquete* (210e-211d) e na *República* (479a-b). Sendo assim, ao aceitar a existência de Formas correspondentes a virtudes, valores morais e valores éticos, Sócrates não está fazendo nada mais do que manter-se coerente com aquilo que um leitor dos diálogos platônicos esperaria.

O segundo grupo de Formas a despertar o interesse de Parmênides corresponde ao que chamaríamos de termos *sortais*: “homem”, “fogo” e “água”.³² As perguntas anteriores mencionam Formas correspondentes a adjetivos, predicados incompletos ou características das coisas. Parmênides, agora, questiona Sócrates acerca da existência de Formas correspondentes a substantivos ou expressões nominais usadas para designar tipos ou classes de coisas. Sócrates não se mostra seguro acerca da existência destas Formas, mas também não nega que elas possam existir, afirmando, apenas, ter ficado muitas vezes em aporia acerca deste assunto (130c1-4).

A insegurança de Sócrates acerca da existência de Formas correspondentes a termos sortais é facilmente compreendida se levarmos em conta que, nos diálogos anteriores ao *Parmênides*, as Formas são apresentadas, sobretudo, como uma tentativa de solucionar problemas relacionados com a copresença de opostos nas coisas sensíveis. No primeiro grupo de diálogos, Sócrates sai em busca de uma definição precisa para termos morais por perceber que casos exemplares de

32 Estritamente falando, “água” e “fogo” não são termos sortais, pelo fato de não poderem receber adjetivos numéricos. Assim, “cubo de gelo” é um termo sortai, porque podemos falar “três cubos de gelo”, porém o mesmo não acontece com “água” e “fogo”. A característica fundamental que une este grupo de termos é, portanto, o fato de constituírem elementos com função nominal, aos quais adjetivos e predicados são atribuídos e que são oferecidos como resposta a questões do tipo: “o que é isto?”. No *Filébo* (15a), Sócrates menciona uma Forma de Homem e no *Timeu* (51b), uma Forma do Fogo é mencionada.

demonstração de uma determinada virtude podem aparecer, sob certos aspectos ou determinadas condições, como um exemplo do vício exatamente oposto. Assim, “devolver a cada um o que lhe é próprio” (*Rep.I 331c*) pode ser considerado um exemplo de justiça. No entanto, no caso de alguém tomado pela loucura exigir a devolução de suas armas, a mesma definição estará apresentando um caso daquilo que é o oposto da justiça. Do mesmo modo, levar a julgamento aquele que comete um crime em matéria religiosa parece fazer parte daquilo que é a piedade, porém caso esta pessoa seja seu próprio pai e o julgamento venha a levá-lo a morte, o mesmo tipo de ato terá como resultado um parricídio, o pior e mais ímpio dos casos de derramamento de sangue.

Durante a fase média, o problema da co-presença de opostos continua a receber um papel de destaque. Em uma passagem da *República VII* (523a-524e), a busca por uma solução para o problema da copresença de opostos é apresentada por Sócrates como a própria razão para o surgimento da Teoria das Ideias. Segundo Sócrates, é o fato de um mesmo dedo parecer, simultaneamente, grande e pequeno que nos leva a formular questões do tipo: “o que é o grande?”, “o que é o pequeno?” e a concluir que o Grande e o Pequeno devem ser afirmados como um tipo de coisa separada dos objetos sensíveis. Contudo, o dedo, enquanto dedo, nunca se apresenta como o contrário de si mesmo e a mente da maioria dos homens não é levada a formular a pergunta: o que é o dedo? E, como consequência, a mente da maioria dos homens também não é levada a postular uma Forma correspondente ao termo sortal “dedo”.

Esta passagem da *República VII*, assim como nossa passagem do *Parmênides*, não nega a existência de Formas correspondentes a termos como “dedo” e “homem”. De fato, no livro X da *República*, o próprio Sócrates afirma ter o hábito de assumir a existência de uma Forma única para cada conjunto de coisas múltiplas às quais chamamos por um mesmo nome (εἶδος γάρ πού τι ἐν ἑκάστων εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἑκάστα τὰ πολλὰ, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. *Rep.596a6-7*). Igualmente, em uma passagem sobre do “produtor de nomes” (ὀνοματοποιός) do *Crátilo* (389a-390a), o mesmo princípio, segundo o qual haveria uma Forma para cada palavra, parece estar em jogo. No próprio *Parmênides*, Sócrates reconhece a possibilidade de uma aceitação bastante abrangente para o contingente de Formas, afirmando já ter considerado a possibilidade do princípio de postulação das Formas ser “o mesmo com relação a

todas as coisas” (περὶ πάντων ταῦτόν 130d5-6). A própria observação de Parmênides que conclui a passagem sobre a extensão do conjunto de Formas parece apontar na mesma direção, ao prever que nenhuma destas coisas será desprezada por Sócrates, assim que a filosofia dele se apoderar completamente (130e1-4).

Sendo assim, a dúvida demonstrada pelo jovem Sócrates acerca da existência de Formas correspondentes a termos sortais deve ser entendida, em paralelo com a passagem sobre o dedo, na *República*, como um testemunho de Platão acerca da origem da Teoria das Ideias. Ao que tudo indica, as Formas foram primeiro propostas como uma tentativa de solução para o problema da copresença de opostos, tanto no caso dos predicados incompletos e propriedades relacionais dos objetos sensíveis quanto no caso das virtudes e valores morais, que se negavam a ser capturados por uma só definição. As falas de Sócrates e Parmênides, em 130d5-e4, nos levam a crer que, na época de composição do *Parmênides*, o número de Formas admitidas já havia sido expandido o suficiente para incluir uma Forma correspondente a cada conjunto de múltiplas coisas que chamamos pelo mesmo nome, confirmando, assim, a impressão que nos chega dos diálogos da fase média.

Em oposição a estas admissões, Sócrates se mostra definitivamente contra a existência de Formas correspondentes a um quarto grupo de termos enunciado por Parmênides, constituído por: cabelo, lama e sujeira (θριξ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος), e afirma que acreditar na existência destas Formas seria por demais absurdo (130d4). Mas por que Sócrates se negaria admitir a existência destas Formas?

A explicação mais comumente apresentada pelos comentadores baseia-se no fato de que coisas como cabelo, lama e sujeira seriam indignas e ignóbeis demais para serem harmonizadas com a grandiloquência das descrições acerca da natureza divina das Formas encontradas em diálogos como *Banquete* e *República*.³³ De fato, esta interpretação parece estar sugerida pela fala de Parmênides, que caracteriza estas coisas como ridículas (γελοῖα), desprezíveis (ἀτιμώτατον) e vis (φαιλότατον). No entanto, podemos atribuir um significado

33 El Murr, por exemplo, afirma: “Se Sócrates não pode admitir que existe uma Forma de Lama, é evidentemente porque ele confunde a questão do valor e a questão da essência, porque ele pensa que uma Forma da lama, coisa de pouco valor, seria uma Forma de pouco valor.” (El Murr, 2010, p.145). Para outros autores que defendem esta mesma linha de raciocínio: (cf. Allan, 1997, p.124), (cf. Cornford, 1951, p.83), (cf. Miller, 1986, p. 45-46), (cf. Turnbull, 1998,

mais profundo para a recusa de Sócrates, caso estejamos dispostos a reconhecer, nestes exemplos, uma antecipação dos problemas vinculados à relação parte/todo que encontraremos, de maneira recorrente, no restante das críticas de Parmênides à hipótese das Formas.

Sócrates havia se mostrado relutante, porém não havia negado a existência de uma Forma de Homem. Parmênides deseja saber, agora, se precisamos de uma Forma de Cabelo, uma vez que tenhamos admitido uma Forma de Homem. Um homem é um todo composto por diversas partes, como ressaltado por Sócrates, que usa a si próprio como exemplo (129c4-d1). Seria, também, a Forma do Homem um todo composto por partes? Se sim: seriam, então, as Formas do Cabelo e do Dedo partes da Forma do Homem? Mas e estas Formas, seriam elas também entidades compostas, cujas partes corresponderiam aos componentes do dedo e do cabelo sensíveis? Se não: então precisaríamos de uma Forma separada para cada parte do corpo humano? E para as partes destas partes, teríamos uma Forma correspondente a cada componente do corpo humano até chegarmos a um elemento sensível completamente indivisível? Por outro lado, seria necessário uma Forma de Lama, caso exista uma Forma para os dois elementos a partir dos quais a lama é composta: terra e de água (cf. *Teet.*147c)? Ou seria a lama sensível apenas o resultado da presença destas duas Formas em um único objeto? Por fim, teria a sujeira uma natureza própria, um caráter determinado? Ou seria a sujeira apenas um agregado de pequenas partes de outras coisas, como terra e cabelo, cada uma delas correspondendo a uma Forma específica?

As questões de Parmênides acerca da extensão do conjunto de Formas não chegam a constituir propriamente uma tentativa de refutação da teoria apresentada por Sócrates. Contudo, esta primeira bateria de perguntas deixa claro ao leitor que a hipótese das Formas está sujeita a críticas, como, de fato, está sujeita toda e qualquer teoria. De um ponto de vista dramático, estas perguntas realizam a transição entre a apresentação da Teoria das Ideias e a refutação desta teoria que se dará no restante do diálogo. Através desta pequena passagem, Platão apresenta a seus leitores, até então acostumados a ver Sócrates como protagonista e condutor principal da argumentação, uma clara inversão de papéis. No restante do *Parmênides*, ao invés de encontrarmos o Sócrates confiante e eloquente da *Fédon* e

do *Banquete* ou o Sócrates irônico e refutador do *Êutifron* e do *Láques*, encontraremos um Sócrates receoso e reticente, preza dos ataques de Parmênides.

4.2.3. O dilema da Participação.

Parmênides inicia sua efetiva redução ao absurdo da Teoria das Ideias por meio de uma reapresentação sumária da posição socrática:

“Mas dize-me o seguinte:³⁴ parece-te, como dizes, haver certas Formas, em tendo participação nas quais essas outras coisas aqui recebem suas denominações? Por exemplo: se têm participação na Semelhança, as coisas se tornam semelhantes, se na Grandeza, grandes, se no Belo e na Justiça, justas e belas? Perfeitamente, disse Sócrates.”
τόδε δ' οὖν μοι εἶπέ. δοκεῖ σοι, ὡς φῆς, εἶναι εἶδη ἅττα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν, οἷον ὁμοιότητος μὲν μεταλαμβάνοντα ὅμοια, μεγέθους δὲ μεγάλα, κάλλους δὲ καὶ δικαιοσύνης δίκαιά τε καὶ καλὰ γίνεσθαι;
Πάνυ γε, φάναι τὸν Σωκράτη. (130e4-131a1)

Nesta passagem, Parmênides reduz a posição socrática a três proposições fundamentais: 1) existem Formas; 2) os objetos sensíveis (τάδε τὰ ἄλλα) participam nestas Formas e 3) devido a esta de participação, os objetos sensíveis recebem os nomes pelos quais são chamados. A tese segundo a qual as coisas recebem suas denominações devido ao fato de participarem nas Formas, conhecida como tese da eponímia (ἐπωνυμία), não havia sido mencionada por Sócrates. No entanto, devemos entendê-la como um mero corolário linguístico da hipótese de que as Formas são causas das propriedades dos objetos sensíveis. As coisas recebem suas denominações pelo fato de apresentarem as características e propriedades que apresentam. Como as Formas são as causas destas propriedades, Parmênides deduz, corretamente, que as coisas recebem suas denominações em função da relação de participação que mantêm com as Formas.³⁵

Como sabemos, de acordo com a Teoria das Ideias, o fato de que Simmias é grande pressupõe a existência de duas entidades ontologicamente distintas,

34 Platão marca, de maneira muito clara, o início de uma nova série de argumento, pela frase “τόδε δ' οὖν μοι εἶπέ”. Do mesmo modo, o início da passagem acerca da extensão do conjunto de Formas havia sido marcado pelas palavras “καὶ μοι εἶπέ” (130b1) e, posteriormente, a introdução do argumento do terceiro homem será marcado pela expressão “πρὸς τόδε πῶς ἔχεις;” (131e8).

35 Como observa Cornford (Cornford, 1951, p.84, n.2), esta fala de Parmênides traz uma referência, bastante direta, à passagem do *Fédon* em que Sócrates propõe sua teoria da participação como uma solução para o problema da copresença de opostos em Simmias. Compare “ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν” (*Parm.*130e5-6) com “καὶ τούτων τᾶλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν” (*Fédon*102b1-2).

Simmias e a Forma da Grandeza. Além disso, como Sócrates já havia antecipado pelo uso da expressão αὐτὰ τὰ ὅμοιά e como o próprio Parmênides já havia concluído em 130b3-4, o fato de que Simmias é grande pressupõe, ainda, a existência da propriedade imanente grandeza-em-Simmias (*Parm.130b4*: αὐτὴ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν; *Féd.102d7*: τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος; *Féd.103b5*: οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν [ἐναντίον] οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει). Diferente da Forma que lhe dá origem, uma propriedade imanente é ontologicamente dependente do indivíduo na qual está localizada. Afinal, sua existência está intimamente conectada com a existência do indivíduo que a possui e podemos considerar que, caso este indivíduo deixe de ser grande de todos os modos possíveis, a propriedade imanente da grandeza que este indivíduo apresentava cessará de existir.

Podemos nos perguntar, agora, como estas três entidades estão relacionadas. Sócrates havia sugerido que os objetos sensíveis participam das Formas e, como resultado desta participação, adquirem suas diversas propriedades.³⁶ No entanto, o poder causal exercido pelas Formas não pode ser considerado, por si só, suficientemente elucidativo. Há de haver um modo específico de relação entre estas entidades que explique como as Formas podem ser responsáveis pelo surgimento das propriedades imanentes nos objetos sensíveis. Parmênides deseja saber, portanto, como devemos entender a relação de participação, de modo a tornarmos teoricamente viável a hipótese de que as coisas sensíveis adquirem suas propriedades imanentes por causa das Formas.

No *Fédon*, Sócrates havia se recusado a explicitar a natureza desta relação, oferecendo, de maneira inconclusiva, os termos “presença” e “comunhão” como modos possíveis de descrevê-la:

“Nada além do Belo torna esta coisa bela, seja pela sua presença (παρουσία), seja

36 Assim, no *Parmênides* (129a4-5), certas coisas “tendo participação na Semelhança, se tornam semelhantes” (τὰ μὲν τῆς ὁμοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίνεσθαι), isto é: passam a possuir a propriedade imanente da semelhança, “por causa disso e na medida em que nela tenham participação” (ταύτη τε καὶ κατὰ τοσοῦτον ὅσον ἂν μεταλαμβάνῃ). E, no *Fédon* (100c4-6): “Se existe alguma coisa bela, além do Belo em si, a única razão pela qual esta coisa é bela é porque ela participa do Belo em si. E digo o mesmo com relação a todo o resto.” (εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἐν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω). Nestas passagens, Sócrates deixa claro, por meio do emprego do dativo instrumental, da conjunção διότι e da preposição κατὰ + acusativo, que é unicamente pela participação nas Formas que as coisas adquirem as diversas propriedades que possuem.

pela comunhão (κοινωνία) ou como quer que ele [o Belo] venha a se adicionar às coisas (ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη), pois não irei insistir nisto, apenas que é pelo Belo que todas as coisas belas se tornam belas”
οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διςχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά. (*Fed.100d4-7*)

No *Parmênides*, apenas duas alternativas são inicialmente apresentadas: ou bem 1) cada coisa que participa de uma Forma participa na Forma inteira; ou bem 2) cada coisa que participa de uma Forma participa em uma parte da Forma. De acordo com 1), a propriedade imanente que um objeto sensível adquire como consequência da relação de participação equivale à totalidade da Forma. De acordo com 2), esta propriedade imanente equivale a apenas uma parte da Forma. Sócrates aceita o dilema formulado por Parmênides e concorda, ainda, que estas duas opções são exaustivas:

“Não é verdade que cada uma das coisas que têm participação ou bem tem participação na Forma inteira, ou bem em uma parte dela? Ou haveria uma outra participação além dessas?
Como poderia haver, disse [Sócrates].”
Οὐκοῦν ἦτοι ὅλου τοῦ εἶδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει; ἢ ἄλλη τις ἂν μετάληψις χωρὶς τούτων γένοιτο;
Καὶ πῶς ἄν; εἶπεν. (*131a4-7*)

Em sua forma, o dilema anuncia uma redução ao absurdo: 1) Se as coisas participam das Formas, então elas participam no todo ou em parte de uma Forma. Contudo, 2) não pode haver participação no todo das Formas nem em partes das Formas. Logo 3), não há participação, isto é: as coisas não participam das Formas. A validade desta redução depende diretamente do reconhecimento de que as duas opções previstas na premissa maior do argumento esgotam todas as possibilidades de se pensar a relação de participação entre Formas e objetos sensíveis. Por isso, Parmênides pergunta a Sócrates se poderia haver algum outro tipo de participação, além da participação no todo ou em parte de uma Forma. Neste primeiro momento, Sócrates concorda que não poderia haver, reconhecendo a completude da premissa maior do argumento de Parmênides e se comprometendo, antecipadamente, com a validade da redução.³⁷

37 Posteriormente, confrontado pelos paradoxos resultantes do dilema da participação, Sócrates irá propor maneiras de entender a relação entre Formas e objetos sensíveis que extrapolam as opções previstas neste dilema inicial. Contudo, como veremos, estas propostas tampouco se mostrarão imunes aos ataques do sábio eleata.

4.2.4. A estrutura do dilema de participação.

É constantemente apontado pelos comentadores o fato de que o dilema da participação possuiria uma estrutura assimétrica. Enquanto o primeiro ramo do dilema, de acordo com o qual as coisas participam no todo de uma Forma, levaria a uma impossibilidade lógica, a argumentação que contradiz o segundo ramo do dilema seria meramente *ad hominem* e resultaria em apenas um par de contradições específicas, restritas a um determinado conjunto de Formas. Esta interpretação foi proposta, pela primeira vez, por Reginald Allen:

“Sócrates rejeita ambas disjunções do Dilema da Participação; mas a modalidade destas disjunções é bastante diferente. A primeira disjunção, dada a pluralidade de participantes, envolve uma absurdidade lógica. (...) A segunda disjunção, seja verdadeira ou, como Sócrates acredita, falsa, não envolve uma absurdidade lógica. (...) Portanto, se não há participação no todo nem na parte da Ideia, então não há participação; mas se há participação, ela não pode ser no todo, mas deve ser na parte de uma Ideia” (Allen, 1997, p.133)

Apesar da aceitação geral que a interpretação de Allen tem recebido,³⁸ sua leitura não deve ser assumida de antemão. Em primeiro lugar, porque levanta o seguinte problema interpretativo: se o segundo ramo do dilema apresenta uma opção logicamente viável, por que Sócrates não se apegava a esta opção, procurando apresentar maneiras plausíveis de entender as propriedades imanentes como partes das Formas? Ao contrário do que seria esperado caso a participação em partes das Formas fosse a única opção logicamente possível, Sócrates procura manter, durante toda série de argumentos, a unidade das Formas, se mostrando decididamente contra a hipótese de que elas possam ser divididas.

Além disso, a leitura assimétrica para o dilema da participação é responsável por um problema interpretativo ainda mais fundamental, que ameaça a própria relevância das críticas de Parmênides e, como consequência, a unidade temática do diálogo. Allen considera o segundo ramo do dilema como uma opção logicamente viável por entender que apenas as Formas do Grande, do Pequeno e do Igual estão sujeitas a paradoxos, caso optemos pela participação em partes das

38 Brisson (Brisson, 2011, p.37, n.76), Curd (Curd, 1986, p.128) e Harte (Harte, 2002, p.66-67), dentre outros, assumem a assimetria do dilema, adotando a interpretação proposta por Allen.

Formas. Contudo, os argumentos sobre estas três Formas não constituem o passo decisivo na refutação deste ramo do dilema. Na verdade, estes paradoxos apenas ilustram algumas das consequências indesejáveis decorrentes da efetiva divisão das Formas, que já havia sido admitida por Sócrates, em 131c9-10. Esta mudança de foco acaba impedindo Allen de reconhecer que é a própria divisão das Formas o que leva à rejeição da hipótese da participação em partes das Formas.

Ao contrário do que Allen acredita, ambos os braços do dilema apresentam argumentos contra uma mesma tese, cuja importância é fundamental para a validade da Teoria das Ideias: a tese de que as Formas são entidades únicas (singulares e indivisíveis) e, portanto, essencialmente distintas dos objetos sensíveis.

Em toda sua argumentação, Parmênides utiliza o adjetivo “um” de maneira ambígua, ora para designar a singularidade (unidade numérica), ora para designar a uniformidade (indivisibilidade) de uma Forma. O dilema da participação pretende demonstrar como estes dois sentidos de unidade não podem ser atribuídos, simultaneamente, às Formas, caso estas entidades estejam submetidas à relação de participação. Assim, no primeiro ramo do dilema, a integridade das Formas não é posta em questão, mas a sua singularidade é comprometida. Pois, estando presentes por inteiro em cada um dos seus participantes, as Formas se multiplicariam e passariam a existir em número igual ao das coisas que delas participam. Por outro lado, no segundo ramo do dilema, não é mais a unidade numérica das Formas que é posta em questão, mas a sua indivisibilidade. Pois, uma vez divididas pelos seus participantes, as Formas passariam a ter tantas partes quantos objetos que delas participam.

Esta estratégia estabelecida pelo dilema da participação organiza todo o conjunto de críticas apresentadas por Parmênides na primeira parte do diálogo. E é, justamente, isso que a leitura assimétrica de Allen nos impede de reconhecer. As diversas críticas apresentadas por Parmênides constituem passos distintos de um mesmo argumento, cujo único objetivo é demonstrar a impossibilidade de se conceber as Formas como unidades perfeitas, isto é: singulares e indivisíveis.

O dilema da participação reproduz, em sua forma, a estratégia geral das críticas de Parmênides, que pretendem demonstrar a incompatibilidade entre duas teses centrais da Teoria das Ideias: 1) a tese de que as Formas são as causas das propriedades dos objetos sensíveis e 2) a tese de que as Formas são entidades

únicas, singulares e indivisíveis. Se observarmos a conclusão de cada um dos argumentos, podemos ver que Parmênides insiste, a todo instante, na impossibilidade de se manter, simultaneamente, estas duas afirmações:

- 1) Se a participação se dá na totalidade da Forma, então as Formas são indivisíveis, porém não são numericamente únicas. (132b1-2: Ἐν ἅρα ὄν καὶ ταὐτὸν ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὗσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἴη.)
- 2) Se a participação se dá em uma parte da Forma, então as Formas são numericamente únicas, porém não são indivisíveis. (132c9-10: Ἡ οὖν ἐθελήσεις, ὦ Σώκρατες, φάναι τὸ ἐν εἶδος ἡμῖν τῇ ἀληθείᾳ μερίζεσθαι, καὶ ἔτι ἐν ἔσται;
- 2) Perceber uma Forma única *sobre* uma multiplicidade de objetos sensíveis implica em um regresso ao infinito e o que seria uma Forma única mostra-se “ilimitada em quantidade”. (132b1-2: καὶ οὐκέτι δὴ ἐν ἑκάστον σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλῆθος.)
- 3) Sustentar que cada Forma é um “pensamento” (νόημα) permite que ela seja tanto única quanto indivisível. Porém, neste caso, a própria noção de participação se mostra absurda. (132c9-11: οὐκ ἀνάγκη ἢ τᾶλλα φῆς τῶν εἰδῶν μετέχειν ἢ δοκεῖ σοι ἐκ νοημάτων ἑκάστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν, ἢ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι;)
- 4) Sustentar que as Formas são “paradigmas” (παραδείγματα) garante sua indivisibilidade, porém o regresso ao infinito resurge e as Formas passam, novamente, a se multiplicar indefinidamente. (133a1-3: καὶ οὐδέποτε παύσεται ἀεὶ καινὸν εἶδος γινόμενον, ἐὰν τὸ εἶδος τῷ ἑαυτοῦ μετέχοντι ὅμοιον γίγνηται.)

Como podemos perceber, a duplicidade de sentido que o termo ἐν recebe nos argumentos de Parmênides equivale à duplicidade de sentido que o termo πολλά adquire durante a argumentação de Zenão. De um ponto de vista dramático, a formulação do dilema da participação representa o momento em que Parmênides, aceitando o desafio lançado por Sócrates, inicia sua demonstração de que as Formas não estão aptas a manter as características ontológicas que as

distinguem dos objetos sensíveis e as tornam imunes ao paradoxo de Zenão. Caso Sócrates não se mostre capaz de articular uma explicação para a hipótese da participação que salve, ao mesmo tempo, a singularidade e a indivisibilidade das Formas, Parmênides terá demonstrado que as Formas não constituem uma solução teoricamente viável para o paradoxo de abertura do diálogo. Afinal, privadas de sua singularidade e uniformidade características, as Formas estarão, elas também, sujeitas aos paradoxos de Zenão. O tema da unidade das Formas é, portanto, o elemento fundamental de ligação entre as críticas de Parmênides e os argumentos anteriormente desenvolvidos por Sócrates e Zenão.

4.2.5. Participação no todo da Forma.

No primeiro ramo do dilema proposto por Parmênides, os objetos sensíveis participam no todo de uma Forma (ὅλου τοῦ εἶδους). Como consequência, as coisas recebem, como sua propriedade imanente, a totalidade de uma Forma, que, por sua vez, passa a estar presente (ἐν, ἐνεῖναι), inteira, em cada um de seus participantes:

“Então, parece-te que a Forma inteira, sendo *uma*,³⁹ está em cada uma das múltiplas coisas? Ou como seria?

“Mas o que impede, Parmênides, [que ela esteja / que ela seja *uma*]⁴⁰?

Então, sendo *uma* e a mesma, estará, inteira, simultaneamente, em coisas que são múltiplas e separadas, e, assim, ela estaria separada de si mesma.⁴¹”

Πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἐκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἐν ὧν, ἢ πῶς;

Τί γὰρ κωλύει, φάναι τὸν Σωκράτη, ὃ Παρμενίδη, [ἐν εἶναι/ ἐνεῖναι];

Ἐν ἄρα ὧν καὶ ταῦτόν ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὓσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς ἂν εἴη. (131a8-b2)

Com este breve argumento, Parmênides pretende demonstrar que, para que possam estar presentes, por inteiro, em uma multiplicidade de coisas distintas, as Formas precisam também ser múltiplas. Apesar de extremamente conciso, o argumento pode ser entendido da seguinte maneira: De acordo com a premissa de participação no todo de uma Forma, se os objetos x, y e z participam da Forma F, a Forma F está presente, por inteiro, em x, y e z. Ora, as variáveis x, y e z representam objetos sensíveis distintos, “coisas múltiplas e separadas” (πολλοὶς καὶ χωρὶς). Sendo assim, para que possa estar presente, como um todo (ὅλον τὸ

39 “Sendo *uma*” (ἐν ὧν) significa, aqui, “sendo numericamente única”. Este sentido é mais claramente explicitado, em 131b1, pela expressão ἐν ὧν καὶ ταῦτόν ... ὅλον, em que a qualificação καὶ ταῦτόν é acrescentada para destacar que, segundo a hipótese adotada, *uma mesma* Forma *única* deve estar, por inteiro, em cada um dos múltiplos participantes.

40 A maior parte dos tradutores modernos leem a última cláusula desta sentença como ἐνεῖναι (que ela esteja) corrigindo os manuscritos antigos, nos quais consta ἐν εἶναι (que seja uma). A hipótese, que já aparece em Próclus e foi ressuscitada por Schleiermacher, parece fazer sentido. Afinal, sem esta correção, Sócrates estaria mudando o foco da discussão e antecipando, de maneira surpreendente, a conclusão do argumento de Parmênides. A questão, contudo, é irrelevante para validade de argumentação aqui proposta, uma vez que, segundo nossa interpretação, Parmênides pretende demonstrar, justamente, a contradição entre a hipótese da presença da Forma nas coisas (ἐνεῖναι) e a hipótese de sua unidade (ἐν εἶναι).

41 “Separada de si mesma” (αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς): Uma vez que esta expressão é apresentada em contraste com ἐν ὧν καὶ ταῦτόν devemos entender que “separar-se de si mesmo” significa “multiplicar-se”, “tornar-se (numericamente) múltiplo”, em oposição a “manter-se (numericamente) singular” ou “ser um e o mesmo” (ἐν ὧν καὶ ταῦτόν).

εἶδος), em cada uma destas coisas, a Forma F deve ser, ela mesma, separada de si mesma, isto é: múltipla. Portanto, caso optemos pelo primeiro ramo do dilema da participação, não podemos falar de uma única Forma F, pois o que temos é uma diversidade de Formas Fx, Fy e Fz, cada uma das quais presente em um dos objetos sensíveis que participam de F.

É preciso notar que este argumento pressupõe a participação, simultânea, de uma multiplicidade de coisas em uma mesma Forma. Nenhuma contradição surgiria, caso Sócrates estivesse disposto a reconhecer que a participação se dá de maneira exclusiva, com cada Forma tendo apenas um participante por vez. Assim, Sócrates poderia participar da Forma do Homem, apenas no caso de que Platão não participasse, no mesmo momento, desta Forma. Parmênides parece reconhecer este fato e acrescenta a palavra ἄμα (simultaneamente) em sua conclusão do argumento. Sócrates, no entanto, sequer considera a hipótese de um modo de participação exclusivo. Afinal, a adoção de tal hipótese significaria privar as Formas de seu papel de causa universal, o que tornaria a própria relação de participação irrelevante como explicação para a diversidade de fenômenos do mundo sensível.

4.2.6. Participação em partes da Forma.

Na tentativa de salvar a singularidade das Formas, sem ter que abandonar o caráter múltiplo e simultâneo da participação, Sócrates apresenta uma analogia: uma Forma não estaria separada de si mesma, caso ela fosse como o dia, que pode estar em diferentes lugares sem perder sua singularidade, isto é, sem deixar de ser um e o mesmo dia (ἡμέρα μία καὶ ἡ αὐτή):

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

Οὐκ ἄν, εἴ γε, φάναι, οἷον [εἰ] ἡμέρα [εἴη] μία καὶ ἡ αὐτὴ οὔσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστὶ καὶ οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὴ αὐτῆς χωρὶς ἐστίν, εἰ οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἐν ἐν πᾶσιν ἅμα ταὐτὸν εἴη. (131b3-6)

Parmênides responde propondo uma nova analogia:

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

Talvez, disse ele.”

Ἡδέως γε, φάναι, ὃ Σώκρατες, ἐν ταὐτὸν ἅμα πολλαχοῦ ποιεῖς, οἷον εἰ ἰστίῳ καταπετάσας πολλοὺς ἀνθρώπους φαίης ἐν ἐπὶ πολλοῖς εἶναι ὅλον· ἢ οὐ τὸ τοιοῦτον ἡγῇ λέγειν;

Ἴσως, φάναι. (131b7-c1)

É comum entre os comentadores a opinião de que a metáfora apresentada por Parmênides não possui as mesmas virtudes da metáfora socrática e que apenas a inexperiência do jovem Sócrates pode explicar a sua aceitação da equivalência entre estas duas maneiras de entender a relação entre Formas e coisas (cf. Sayre, 1996, p.76); (cf. Miller, 1986, p.49) Mas o que, exatamente, Sócrates poderia estar entendendo por “dia”, neste argumento? Qual é o sentido de sua analogia e de que maneira esta analogia poderia apresentar uma alternativa viável para compreensão da participação no todo de uma Forma?

A primeira opção é que Sócrates esteja entendendo por “dia” a “luz do dia”. Neste caso, a proposta de Parmênides é certamente equivalente e apenas torna mais clara a metáfora socrática. Afinal, a luz do dia possui uma natureza material

e nada mais é do que uma espécie de substância homogênea que cobre, simultaneamente, diferentes lugares. A luminosidade do dia banha distintos lugares exatamente como uma vela estendida sobre diversas pessoas. Contudo, assim entendida, a metáfora socrática não realiza o objetivo em vista do qual é formulada. O que Sócrates precisa demonstrar não é meramente que a luz de um mesmo dia ilumina diferentes lugares ao mesmo tempo. Para que a metáfora cumpra seu papel, Sócrates precisa demonstrar como estes diferentes lugares podem estar iluminados, simultaneamente, pela totalidade da luz de um mesmo dia, isto é: como a luz do dia “sendo uma e a mesma” pode estar, por inteiro, em cada um dos lugares que ilumina.

A segunda opção de interpretação para metáfora socrática parece, a princípio, mais promissora. É possível que Sócrates esteja entendendo por “dia” o período de tempo em que esta luminosidade recobre a terra e que, sendo um e o mesmo, estaria presente, simultaneamente, em Atenas e Esparta. Neste caso, a analogia socrática “um dia sobre muitos lugares” possuiria o mérito de ressaltar a imaterialidade das Formas, o que é completamente perdido na analogia “uma vela sobre muitas pessoas” apresentada por Parmênides. Pois, quando Sócrates afirma que o mesmo dia está, ao mesmo tempo, em diferentes lugares, o que ele está dizendo é que um mesmo intervalo de tempo ocorre, simultaneamente, em lugares distintos. Assim, no mesmo intervalo de tempo em que Sócrates é julgado em Atenas, Lisandro se diverte em Esparta.

Apesar de trivialmente correta, esta segunda interpretação para a analogia do dia tampouco parece servir para os propósitos de Sócrates. Para que sua metáfora lhe seja útil na presente argumentação, Sócrates precisaria demonstrar não que diversas coisas acontecem, simultaneamente, em um mesmo dia, mas que o mesmo dia está presente, por inteiro, em cada um dos momentos em que estas coisas acontecem. Ninguém negaria o fato de que um determinado momento do dia ocorre simultaneamente em diferentes lugares. Porém, o ponto em disputa é se podemos, ou não, entender cada um destes momentos como equivalentes à totalidade de um mesmo dia. Ora, é claro que uma resposta afirmativa para esta questão seria absurda, uma vez que colapsaria a totalidade de um dia em cada um dos momentos de que é composto. O dia, entendido como um intervalo de tempo, possui duração da mesma maneira que um objeto físico possui extensão. Sendo assim, os momentos sucessivos de um dia não podem ser considerados idênticos à

totalidade deste dia, do mesmo modo que as diversas partes de um objeto extenso não são idênticas à totalidade da qual fazem parte. Além disso, uma interpretação temporal para a metáfora do dia ainda está sujeita à seguinte circularidade: se entendermos “simultaneamente” no seu sentido usual de “ao mesmo tempo”, a analogia de Sócrates estaria afirmando que “um *mesmo intervalo de tempo*” ocorre “ao *mesmo tempo*” em diferentes lugares, o que é, claramente, absurdo.⁴²

O que Parmênides revela ao transformar a imagem de um dia sobre vários lugares na imagem de uma vela sobre diversas pessoas é que ambas estas coisas (o dia e a vela), quando consideradas com a devida atenção, não se apresentam como entidades únicas e indivisíveis, tal como Sócrates pretende fazer crer. O fato de falarmos de “um dia” como uma entidade singular não nos garante que estejamos tratando, de fato, de uma entidade única e indivisível. Nós também nos referimos à “guerra de Tróia” como um evento singular, no entanto é muito claro que a guerra de Tróia constitui, na verdade, uma série de eventos distintos. Da mesma maneira, quando falamos de uma vela sobre diversas pessoas (ou diversas pessoas sob um mesmo teto), tratamos esta vela (ou este teto) como um entidade singular. Neste caso, porém, é mais fácil perceber que não é a totalidade da vela que se encontra sobre cada um dos indivíduos, mas apenas uma parte dela.

Portanto, ao formular a metáfora de uma vela sobre uma multiplicidade de pessoas, Parmênides não está deturpando a metáfora socrática ou destituindo-a de seu valor como solução ao problema da participação. Muito pelo contrário, ao reinterpretar a analogia socrática, Parmênides apenas torna evidente as consequências da proposta inicial apresentada por Sócrates. Afirmar que uma Forma, única, está sobre muitas coisas equivale a afirmar que cada coisa possui, sobre si, uma parte desta Forma, exatamente da mesma maneira que a luz que banha Sócrates pela manhã é apenas uma parte da totalidade da luz que ilumina a Ática e do mesmo modo que o momento da manhã em que Sócrates toma seu banho de sol é apenas uma parte do intervalo de tempo que compõe um dia:

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

Uma parte.

Logo, Sócrates, disse ele, são divisíveis as Formas mesmas, e as coisas que delas

⁴² Esta circularidade foi observada primeiramente por Allen, que acaba por descartar completamente a possibilidade da metáfora socrática estar se referindo ao dia em seu sentido temporal (cf. Allen, 1997, p.132).

participam participariam de uma de suas partes, e não é mais o todo que estaria em cada uma das coisas, mas, sim, uma parte caberia a cada coisa.

Parece pelo menos que é assim.

Será, então, Sócrates, que estarás disposto a dizer que a Forma, *uma*, em verdade, se nos divide e ainda será *uma*⁴³?

De maneira alguma, disse Sócrates.”

Ἦ οὖν ὅλον ἐφ' ἐκάστω τὸ ἰστίον εἶη ἄν, ἢ μέρος αὐτοῦ ἄλλο ἐπ' ἄλλῳ;

Μέρος.

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

Φαίνεται οὕτω γε.

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

Οὐδαμῶς, εἶπεῖν. (131c2-11)

A tentativa de oferecer uma metáfora como explicação para a hipótese da participação no todo de uma Forma apenas forçou Sócrates na direção do segundo ramo do dilema. Tal como uma vela estendida sobre uma multiplicidade de indivíduos, a Forma se mostra, agora, dividida por seus participantes. Cada um dos objetos sensíveis que participam de uma Forma recebe, como sua propriedade imanente, uma parte desta Forma. Isto é: se x e y participam da Forma F, então uma parte de F está em x e uma parte de F está em y. É preciso observar que cada um destes objetos recebe sua propriedade imanente de maneira exclusiva. Pois, se considerarmos a propriedade imanente F-em-x como idêntica à propriedade imanente F-em-y, nos encontraremos, novamente, submetidos ao argumento do primeiro ramo do dilema. Sendo assim, como resultado da adoção do segundo ramo do dilema da participação, as Formas passam a possuir um número de partes igual ao número de objetos que delas participam.

Novamente, o caráter unitário das Formas se mostra incompatível com a hipótese de que os objetos sensíveis participam nas Formas. Neste caso, porém, não é a singularidade numérica das Formas o que é perdido na relação com os múltiplos objetos do mundo sensível, mas a uniformidade ou integridade das Formas, isto é: sua indivisibilidade.

Sócrates reconhece prontamente o absurdo desta conclusão e se recusa a admitir que uma Forma, única, possa estar dividida pelos objetos sensíveis que dela participam (τὸ ἐν εἶδος ἡμῖν τῇ ἀληθείᾳ μερίζεσθαι). Este resultado, por si só,

43 καὶ ἔτι ἐν ἔσται: aqui, “ser *um*” significa “ser indivisível”, como deixa claro o contraste estabelecido por Parmênides entre esta cláusula e o verbo μερίζεσθαι (dividir-se). Como já observamos, neste segundo ramo do dilema da participação, é a noção de integridade ou indivisibilidade das Formas que se mostra incompatível com a hipótese da participação.

já é suficiente para descartar o segundo ramo do dilema e, com ele, a hipótese de que as coisas participam em partes das Formas. A partir deste momento, a redução ao absurdo operada pelo dilema já está realizada. Segundo as premissas do dilema, só há participação no todo ou em parte de uma Forma. Contudo, a participação no todo acaba por multiplicar as Formas e a participação em partes por dividi-las. Como as Formas são, por definição, entidades singulares e indivisíveis, então não pode haver participação nas Formas.

Entretanto, Parmênides não se dá por satisfeito com este resultado e passa a apresentar uma série de argumentos que pretendem ilustrar as consequências absurdas às quais seríamos levados caso aceitássemos a efetiva divisão das Formas:

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

Perfeitamente, disse ele.

Mas como? Cada coisa, recebendo uma parte do Igual, uma [parte] pequena, que é menor que o Igual mesmo, terá algo com que será igual ao que quer que seja?

Impossível.

E mais: é uma parte do Pequeno que algum de nós terá, e o Pequeno será maior que essa parte mesma, sendo esta uma parte dele, e assim pois o Pequeno será maior; e aquilo a que for adicionada a parte subtraída será menor e não maior que antes.

Isso não poderia ocorrer, disse ele.

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

Πάνυ γ', ἔφη.

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

Ἀδύνατον.

Ἀλλὰ τοῦ σμικροῦ μέρος τις ἡμῶν ἔξει, τούτου δὲ αὐτοῦ τὸ σμικρὸν μείζον ἔσται ἅτε μέρους ἑαυτοῦ ὄντος, καὶ οὕτω δὴ αὐτὸ τὸ σμικρὸν μείζον ἔσται· ὃ δ' ἂν προστεθῇ τὸ ἀφαιρεθέν, τοῦτο σμικρότερον ἔσται ἀλλ' οὐ μείζον ἢ πρῖν.

Οὐκ ἂν γένοιτο, φάναι, τοῦτό γε. (131c12-e2)

Na tentativa de estabelecer de maneira ainda mais clara a inviabilidade do segundo ramo do dilema da participação, são apresentadas três consequências absurdas decorrentes da hipótese de que os objetos sensíveis participam em partes das Formas. Segundo a argumentação de Parmênides, caso adotemos o segundo ramo do dilema:

- 1) Uma coisa grande será grande *em virtude de* uma parte da

Grandeza menor do que a Grandeza mesma e, portanto, será grande *em virtude daquilo* que é pequeno.

- 2) Uma coisa igual será igual *em virtude de* uma parte pequena da Igualdade e, portanto, será igual *em virtude daquilo* que é desigual.
- 3) Se subtrairmos uma parte do Pequeno, o Pequeno em si será maior do que cada uma de suas partes e, portanto, o Pequeno será maior. Por outro lado, o objeto sensível que receber uma de suas partes se tornará menor e não maior em virtude desta adição.

Para que possamos entender o que torna estas conclusões inaceitáveis do ponto de vista de Sócrates e sua Teoria das Ideias, precisamos ter em mente o poder causal exercido pelas Formas sobre os objetos sensíveis. De acordo com a teoria da causalidade defendida por Sócrates, uma causa deve possuir a característica que ela produz nas coisas. Assim, no *Protágoras* (332b1), Sócrates afirma que é “pela temperança que [as pessoas] são temperantes” (σωφροσύνη σωφρονοῦσιν), no *Teeteto* (145d11) que é “pela sabedoria que os sábios são sábio” (Σοφία δέ γ' οἶμαι σοφοὶ οἱ σοφοί.) e no *Híppias Maior* que é “pelo belo que todas as coisas belas são belas” (Ἄρ' οὖν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστι καλὰ). Nestas passagens, Sócrates faz uso do dativo instrumental para apresentar, em uma sentença cuja forma é aparentemente tautológica, aquilo que ele e seus interlocutores tomam como uma verdade autoevidente. Isto é: que, a despeito do estatuto ontológico que estejamos dispostos a atribuir para a causa das propriedades dos objetos sensíveis, é impossível pensar que esta causa não possua, ela mesma, a propriedade que produz. Em paralelo a esta assunção, Sócrates e seus interlocutores tomam como autocontraditória a hipótese de que uma causa possa ser caracterizada pela propriedade oposta àquela de que é causa. Pois, “é ilógico (ἄλογόν) [admitir] que alguém seja corajoso pelo medo e pela covardia” (καίτοι ἄλογόν γε δέει τινὰ καὶ δειλίᾳ ἀνδρεῖον εἶναι. *Féd.68d*) e “é assombroso (τέρας) que algo grande seja grande em virtude de alguma coisa pequena” (καὶ τοῦτο δὴ τέρας εἶναι, τὸ μικρῷ τινι μέγαν τινὰ εἶναι *Féd.101b1-2*).⁴⁴

44 Para outras passagens em que Sócrates afirma a impossibilidade de que uma causa possa ser caracterizada pela propriedade oposta àquela de que é causa: *Féd. 68d, 68e, 100a-b; Rep.335c-d; Prot.355d; Teet. 199d*.

Como vimos, este princípio básico relativo à noção de causalidade é ostensivamente apresentado, no *Fédon*, como a razão para o fato de podermos, de maneira segura, oferecer as Formas como causas das propriedades dos objetos sensíveis. Em *Féd.102d6-8*, Sócrates expande estes critérios para as propriedades imanentes, afirmando que “não apenas a Grandeza em si jamais admitirá ser, simultaneamente, grande e pequena, como também a grandeza-em-nós jamais admitirá a pequenez” (οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτε' ἐθέλειν ἄμα μέγα καὶ μικρὸν εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος οὐδέποτε προσδέχεται τὸ μικρὸν).⁴⁵ No *Parmênides* (129b1-2), encontramos esta mesma alegação repetida, quanto Sócrates desafia seus interlocutores a lhe demonstrarem que a propriedade imanente da semelhança (αὐτὰ τὰ ὅμοιά) pode se tornar dessemelhante e a propriedade imanente da dessemelhança semelhante.

Portanto, de acordo com a Teoria das Ideias, para que possamos dizer que um determinado objeto sensível *x* é *F*, é preciso que tanto a Forma *F* quanto a propriedade imanente *F-em-x* sejam unicamente caracterizadas pelo predicado *F*, isto é: sejam auto-predicativas e não apareçam nunca como o contrário de *F*.

Nos argumentos 1 e 2, Parmênides demonstra que a adoção do segundo ramo do dilema não pode ser harmonizada com a hipótese de que as propriedades imanentes são entidades uniformes, unicamente caracterizadas pela auto-predicação e completamente isentas da predicação de opostos. De acordo com o segundo ramo do dilema, um objeto *x* é grande por apresentar, como sua propriedade imanente, uma parte da Grandeza. Contudo, por ser apenas uma parte, a grandeza-em-*x* é menor do que a Grandeza em si, que representa o todo do qual a grandeza-em-*x* é uma parte. Consequentemente, *x* é grande em virtude de uma propriedade imanente que é, ela mesma, pequena. Da mesma maneira, se um objeto *y* é igual em virtude de uma parte do Igual menor do que o Igual em si, então *y* é igual em virtude daquilo que é desigual.

Em 3, Parmênides muda o foco de sua crítica. A propriedade imanente pequeno-em-*x*, considerada como uma parte do Pequeno em si, é, de fato, pequena e não estaria sujeita à predicação de opostos. Contudo, neste caso, a

45 O mesmo ponto é reafirmado em 102e5-103a1. É preciso notar que tal afirmação está em pleno acordo com o papel das propriedades imanentes na solução de Sócrates para o problema da copresença de opostos. Afinal, admitir que uma propriedade imanente é caracterizada por seu oposto seria equivalente a afirmar que um mesmo elemento constituinte de Sócrates é, simultaneamente, grande e pequeno, o que não solucionaria o problema da copresença de

contradição é encontrada na própria Forma do Pequeno. Pois, se a Forma do Pequeno é maior do que cada uma de suas partes, o Pequeno em si é grande. Novamente, nos vemos frente a uma impossibilidade lógica, pois a causa das coisas serem pequenas seria, ela mesma, grande. Com relação ao poder causal exercido pela Forma do Pequeno, Parmênides ainda acrescenta uma última perplexidade: caso entendamos que um objeto *z* torna-se pequeno por adquirir a propriedade imanente pequeno-em-*z*, seremos obrigados a admitir que o objeto *z* torna-se pequeno em virtude de uma adição, o que está em claro desacordo com os princípios básicos da matemática.

As conclusões obtidas por Parmênides demonstram que a hipótese da participação em partes das Formas teria como consequência a predicação de opostos da Forma do Pequeno e das propriedades imanentes do grande e do igual. Consequentemente, o poder causal exercido por estas três Formas específicas tornar-se-ia inexplicável, uma vez que um dos princípios básicos da causalidade seria violado e estas entidades estariam sujeitas ao problema da predicação de opostos para o qual deveriam servir de solução.

Como podemos perceber, estes três argumentos apresentam paradoxos específicos, relativos apenas às Formas do Grande, do Igual e do Pequeno, fugindo, portanto, da generalidade encontrada na argumentação de Parmênides até aqui. Além disso, estes argumentos são estruturalmente desnecessários, uma vez que Sócrates já havia admitido a inviabilidade do segundo ramo do dilema, ao concluir que seria impossível aceitar que uma Forma, única, possa estar dividida por seus participantes (τὸ ἐν εἶδος μερίζεσθαι).⁴⁶

Podemos nos perguntar por que Platão incluiria esta descontinuidade, uma vez que os argumentos seguintes voltarão a ser dirigidos contra o conjunto de Formas em sua generalidade. Minha opinião é que Platão apresenta estes três argumentos como encerramento dos problemas relativos ao dilema da participação com o intuito de chamar a atenção do leitor para o tema da auto-predicação das Formas. O fato de que as Formas são entidades auto-predicativas está diretamente

opostos.

46 De fato, no momento mesmo em que Sócrates aceita a analogia da vela oferecida por Parmênides, o segundo ramo do dilema da participação torna-se inviável. Afinal, o fato de Sócrates possuir diversas partes havia sido suficiente para concluir que ele, Sócrates, é múltiplo. Sendo assim, por paridade de raciocínio, o fato de mais de um objeto sensível participar de uma mesma Forma, que estende suas diversas partes sobre estes objetos, é suficiente para concluir a multiplicidade desta Forma.

relacionado com os paradoxos relativos às Formas do Grande, do Igual e do Pequeno e será fundamental na compreensão dos dois regressos ao infinito que serão apresentados nos próximos argumentos. Contudo, em todos estes argumentos, a característica de auto-predição das Formas aparece como uma premissa pressuposta, nunca textualmente expressa. Portanto, ao apresentar esta série de três paradoxos nos quais a auto-predicação das Formas está claramente em jogo, Platão oferece aos leitores do *Parmênides* uma chave de leitura para a compreensão dos regressos que serão apresentados em seguida.

4.2.7.

A validade do dilema da participação como crítica à Teoria das Ideias.

O dilema da participação constitui uma redução ao absurdo formalmente válida. Sócrates havia sustentado que 1) existem Formas e 2) os objetos sensíveis participam nestas Formas. O dilema apresenta duas alternativas exaustivas de compreensão para o que seria a relação de participação e ambas se mostram inaceitáveis para Teoria das Ideias. Logo, o dilema da participação implica na falsidade da tese 2), segundo a qual os objetos sensíveis participam nas Formas. É claro, contudo, que a validade destas duas teses é plenamente independente. Parmênides provou que a tese 2) é falsa, a despeito do fato de que a tese 1) possa ser verdadeira e as Formas possam ser consideradas entidades reais.

No entanto, desde já, cabe a pergunta: qual seria a vantagem teórica de se admitir a existência das Formas sem que fique esclarecida a natureza da relação que estas entidades mantêm com os objetos do mundo empírico? Uma satisfatória compreensão para natureza da relação entre Formas e coisas mostra-se essencial para validade da hipótese das Formas, pois a incapacidade de elucidar o modo específico de relacionamento entre estes dois níveis distintos da realidade teria como resultado a total irrelevância da postulação das Formas. Isto porque, isoladas das coisas do mundo sensível, as Formas passariam a representar entidades teoricamente irrelevantes e a postulação destas entidades não passaria de uma supérflua duplicação da realidade empírica.

Contudo, nada disso estará em jogo caso as críticas de Parmênides comprovem-se irrelevantes para a Teoria das Ideias ou simplesmente falaciosas. Assim, na tradição de comentários ao *Parmênides*, diversos autores procuraram desqualificar não apenas o sentido geral da argumentação parmenídica, sob a alegação de que suas críticas não passam de uma grande piada ou de um mero exercício erístico, como também cada um dos argumentos separadamente. Na tentativa de invalidar o dilema da participação e salvar a Teoria das Ideias deste primeiro conjunto de críticas, três estratégias foram adotadas pelos comentadores. A primeira estratégia já foi por nós mencionada e consiste em afirmar que o dilema da participação não diz respeito à Teoria das Ideias socrática, mas a uma outra teoria qualquer. Contudo, como vimos, a própria estrutura do *Parmênides*

proíbe este tipo de interpretação. No *Parmênides*, é o próprio Sócrates quem apresenta a Teoria das Ideias e, como demonstramos, esta apresentação guarda todas as características essenciais da Teoria das Ideias encontrada nos diálogos da Juventude e Fase Média. Sendo assim, não podemos descartar a validade do dilema da participação pela simples alegação de que estamos lidando com um caso de *ignoratio elenchi*.

Uma segunda opção consiste em considerar o dilema da participação como formalmente correto, porém materialmente falso, isto é: fundado em falsas premissas. De acordo com este tipo de interpretação, que remonta ao comentário de Próclus (*In Parm.* 859-862), o sentido de “participação” inerente às críticas de Parmênides não condiz com o sentido que esta expressão recebe nos outros diálogos platônicos em que a Teoria das Ideias é apresentada. Assim, Cornford, comentando o dilema, afirma que “o argumento pressupõe que o exemplar da Grandeza que cabe à participação de uma coisa grande é uma 'parte' da Forma, entendida como um pedaço (*bit*) no qual a Forma é cortada (*cut up*)”. De acordo com Cornford, este raciocínio entende os conceitos de “parte” e “todo” em seu “sentido mais grosseiro e material” (Cornford, 1951, p.85).

Adotando a mesma linha interpretativa, Sprague alega que Parmênides só pode chegar a suas conclusões porque interpreta “participação” em um sentido físico (*physical sense*). Segundo Sprague: “uma *reductio ad absurdum* foi construída, mas apenas por meio de uma distorção da dualidade essencial da teoria [das Ideias] e da relação entre estes dois tipos de entidades, [relação esta] que Platão procura exprimir por meio de expressões como “estar presente” e “participar” (Sprague, 1967, p.96).

Portanto, de acordo estes autores, o dilema da participação, apesar de formalmente válido, não se apresenta como uma crítica honesta à Teoria das Ideias. Segundo este argumento, Parmênides estaria interpretando de maneira errônea o sentido do termo “participação”. O uso dos conceitos de todo/parte, maior/menor e a compreensão de “participação” como a presença da Forma nos objetos sensíveis seriam evidências de uma reificação da realidade inteligível que, segundo estes comentadores, representaria uma brutal e inaceitável distorção da verdadeira posição socrática.

Ora, a primeira objeção que podemos oferecer a este tipo de interpretação consiste em apresentar o fato dramático de que, em nenhum momento da

discussão, Sócrates protesta contra esta suposta deformação de sua teoria. Quando Parmênides começa a formular suas críticas, Sócrates já havia apresentado sua distinção fundamental entre “as coisas que se vêem” (τοῖς ὁρωμένοις) e “as coisas apreendidas pelo raciocínio” (τοῖς λογισμῷ λαμβανομένοις), estabelecendo claros parâmetros de diferenciação entre estes dois tipos de entidades: objetos sensíveis e Formas. Caso o dilema da participação se apresentasse como o resultado da mera negligência desta distinção fundamental, o mais natural seria que Sócrates reafirmasse esta distinção e bloqueasse a argumentação parmenídica, desde o início. Simplesmente, não há razão para acreditarmos que Platão tenha decidido representar Sócrates em aporia por conta de um argumento decorrente da negligência da distinção, proposta pelo próprio Sócrates, entre entidades sensíveis e inteligíveis.

O dilema da participação funda-se no vocabulário empregado por Sócrates para descrever a relação entre Formas e coisas não só no *Parmênides* como também por toda fase média e inicial. Segundo Sócrates, as coisas sensíveis “participam” (μετέχουσιν, μεταλαμβάνουσιν) das Formas ou “comunicam-se” (κοινωνοῦσιν, κοινωνίαν ἔχουσιν) com elas. Como resultado desta relação, as coisas sensíveis passam a “possuir” (ἔχουσιν) ou “receber” (δέχονται) as Formas. As Formas, por sua vez, passam a “estar presentes” (πᾶρεστί) ou a “estar nas” (ἔνεστι) coisas. Portanto, ao propor que a noção de participação só pode ser entendida por meio da disjunção parte/todo, Parmênides está oferecendo parâmetros básicos de compreensão e análise para um conceito apresentado pelo próprio Sócrates.

Os argumentos de Parmênides podem, inclusive, ser construídos formalmente, sem que uma interpretação material das Formas seja, de qualquer modo, pressuposta. Afinal, a disjunção parte/todo se mostra como única opção válida para compreensão de uma relação descrita como “a participação da entidade x na entidade y”, independente do estatuto ontológico atribuído e estas entidades. Uma evidência disto encontra-se no fato de que, nos *Elementos* (I, axioma 5), Euclides lista o axioma de que “o todo é maior do que as partes” (Καὶ τὸ ὅλον τοῦ μέρους μείζον [ἐστίν].) como uma “noção comum”. Tais “noções comuns” (κοινὰ ἔννοια) são definidas como princípios indemonstráveis, comuns a todas as ciências e que, portanto, ultrapassam o campo da geometria e não têm sua validade restrita aos raciocínios envolvendo coisas estendidas no

espaço. (cf. Heath, 1956, p.221-222)

Sendo assim, não há porque desqualificar o dilema da participação sob a alegação de que este argumento funda-se em uma “coisificação” falaciosa da hipótese das Formas. Os argumentos de Parmênides ilustram contradições decorrentes de uma determinada interpretação para relação entre objetos empíricos e Formas proposta pelo próprio Sócrates e que não está diretamente fundada na atribuição de uma natureza material para as Formas, mas deriva do reconhecimento de que qualquer tipo de *participação* deve ser entendida por meio dos conceitos básicos de parte e todo. Sócrates havia proposto que as coisas sensíveis participam das Formas e, como consequência desta participação, adquirem suas diversas propriedades imanentes. Não há falácia alguma em se apresentar a disjunção todo/parte como modos exaustivos de se compreender esta relação. Pois, de fato, estas são as únicas maneiras logicamente possíveis de entendermos uma relação descrita deste modo.

Uma terceira maneira de desqualificar a validade do dilema consiste em alegar, tal como faz David Ross (Ross, 1951, p.88-89), que os argumentos de Parmênides baseiam-se em uma interpretação literal para termos que Sócrates apresenta como meras metáforas. Segundo este tipo de interpretação, Sócrates estaria imune às críticas de Parmênides pelo fato de não se propor a definir, de maneira precisa, a relação entre Formas e coisas. Para Ross, os conceitos de “participação” e “comunhão” são apresentados por Sócrates como ilustrações aproximadas para uma relação reconhecida como, na verdade, indescritível.

Ora, é claro que tal objeção sequer constitui um argumento contra a validade do dilema parmenídico. A noção de que a relação entre Formas e coisas é uma relação única para qual nenhuma definição satisfatória pode ser apresentada é conveniente apenas como uma solução *ad hoc* para os problemas levantados por Parmênides. De fato, esta explicação pressupõe a validade das críticas de Parmênides para concluir que o termo “participação” é meramente metafórico e não se pretende como uma definição séria. Além disso, nos vemos novamente frente ao fato dramático de que Sócrates, em momento algum, atribui uma natureza *sui generis* e indescritível para relação entre Formas e coisas. Em total oposição ao que esperaríamos, caso Platão desejasse indicar o caráter indefinível desta relação, Sócrates irá propor, no decorrer do diálogo, maneiras alternativas de entender o relacionamento entre Formas e coisas, o que evidencia a crença deste

personagem na possibilidade de uma explicação satisfatória para esta relação. De qualquer maneira, o fato de Sócrates propor o termo “participação” como uma descrição metafórica para o relacionamento entre Formas e coisas não invalida ou deslegitima as críticas de Parmênides. Afinal, mesmo uma metáfora deve ser investigada, quando aparece no interior de uma hipótese filosófica. Portanto, ainda que se trate de um uso meramente ilustrativo da palavra “participação”, este uso deve ser analisado, na intenção de concluirmos se este termo configura-se como uma ilustração adequada para a relação entre Formas e coisas ou não.

A confirmação dramática da relevância da argumentação de Parmênides e, ainda, da validade do seu dilema como uma apresentação exaustiva das possibilidades de compreensão da relação de *participação* encontra-se nas linhas que encerram este estágio da discussão:

“Então, de que maneira, Sócrates, disse ele, as outras coisas, para ti, terão participação nas Formas, não podendo ter participação nem quanto à parte nem quanto ao todo?

Por Zeus, disse ele, não me parece de modo algum ser fácil determinar tal coisa.”

Τίνα οὖν τρόπον, εἰπεῖν, ὃ Σώκρατες, τῶν εἰδῶν σοι τὰ ἄλλα μεταλήγεται, μήτε κατὰ μέρη μήτε κατὰ ὅλα μεταλαμβάνειν δυνάμενα;

Οὐ μὰ τὸν Δία, φάναι, οὔ μοι δοκεῖ εὐκόλον εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐδαμῶς διορίσασθαι. (131e3-7)

4.3.

O Argumento do Terceiro Homem e a multiplicação infinita das Formas.

Tendo terminado suas objeções à noção de participação defendida por Sócrates, Parmênides inicia uma segunda série de críticas, na qual serão apresentados dois casos daquilo que ficou conhecido na literatura secundária como “Argumento do Terceiro Homem”. A expressão “o terceiro homem” (ὁ τρίτος ἄνθρωπος) pode ser encontrada mais de uma vez na obra de Aristóteles (*Ref.Sof.178b36, 179a3; Meta.990b17, 1039a2-3, 1059b8, 1079a13*), onde é usada para designar um conjunto heterogêneo de críticas à Teoria das Ideias. Em seus comentários à *Metafísica*, Alexandre de Afrodísia nos fornece diversos exemplos de argumentos que receberam esta denominação genérica. Enquanto alguns dos exemplos descritos por Alexandre não possuem qualquer relação com as críticas do *Parmênides*, uma de suas descrições apresenta profunda semelhança com os dois argumentos que encontramos em nosso diálogo:⁴⁷

“Se um termo, predicado verdadeiramente de uma multiplicidade de coisas, existe separadamente (κεχωρισμένον) das coisas de que é predicado (...) então, haverá um terceiro Homem. Pois, se o Homem que é predicado é diferente das coisas de que é predicado e possui uma existência independente, e se é predicado tanto dos indivíduos quantos das Formas, haverá um terceiro Homem ao lado dos indivíduos e da Forma. E, do mesmo modo, um quarto, predicado deste terceiro, da Forma e dos indivíduos, e um quinto, e assim indefinidamente (ἐπ' ἄπειρον)” εἰ τὸ κατηγορούμενόν τινων πλείονων ἀληθῶς καὶ ἔστιν ἄλλο παρὰ τὰ ὧν κατηγορεῖται, κεχωρισμένον αὐτῶν (...) ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἔσται τις τρίτος ἄνθρωπος. εἰ γὰρ ἄλλος ὁ κατηγορούμενος ὧν κατηγορεῖται, καὶ κατ' ἰδίαν ὑφεστώς, κατηγορεῖται δὲ κατὰ τε τῶν καθ' ἕκαστα καὶ κατὰ τῆς ιδέας ὁ ἄνθρωπος, ἔσται τρίτος τις ἄνθρωπος παρὰ τε τοὺς καθ' ἕκαστα καὶ τὴν ιδέαν. οὕτως δὲ καὶ τέταρτος ὁ κατὰ τε τούτου καὶ τῆς ιδέας καὶ τῶν καθ' ἕκαστα κατηγορούμενος, ὁμοίως δὲ καὶ πέμπτος, καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον. (*In.Metaph. 84.22-85.23*)

Como podemos perceber, o argumento descrito por Alexandre pretende, a partir do reconhecimento da existência de uma única Forma de Homem, gerar uma multiplicidade indefinida (ἄπειρον) destas Formas. No *Parmênides*, esta conclusão será usada para demonstrar, mais uma vez, a impossibilidade de

⁴⁷ O primeiro argumento denominado de Terceiro Homem por Alexandre é atribuído a Eudemos (*In. Metaph.84.2-7; 85.9-11*). O segundo (84.7-16) é atribuído, de maneira imprecisa, a “sofistas”. O terceiro (84.16-21) é atribuído a Polixeno, um contemporâneo de Platão e o quarto à Aristóteles (84.22-85.23). Destes quatro, apenas o último deles guarda semelhanças

mantermos simultaneamente a tese da unidade das Formas e a tese de que as Formas são responsáveis pelas propriedades dos objetos sensíveis. Por meio de seu dilema, Parmênides havia provado que a noção de *participação* implica, em qualquer das acepções possíveis para este termo, na anulação da tese da unidade das Formas. Afinal, entendida como uma relação no todo de uma Forma, a participação acarretaria na multiplicação destas entidades, de modo que seríamos obrigados a admitir tantas Formas de F quantas entidades sensíveis possuidoras desta propriedade. Por outro lado, entendida como uma relação entre os múltiplos Fs sensíveis e partes da Forma F, a participação acabaria por destruir a integridade das Formas e cada Forma teria tantas partes quantos participantes, se tornando uma entidade internamente complexa e sujeita à predicação de opostos. Como próximo passo de sua demonstração, Parmênides pretende demonstrar que, de acordo com a teoria apresentada por Sócrates, as Formas estão fadadas a uma multiplicação infinita.

Assim como havia feito ao introduzir o dilema da participação, Parmênides marca muito claramente o início de uma nova série de argumentos:

“Pois bem. E em relação ao seguinte, como pensas?

Em relação a quê?

Creio que tu crês que cada Forma é *uma*⁴⁸ pelo seguinte: quando algumas coisas, múltiplas, te parecem ser grandes, talvez te pareça, a ti que as olhas todas, haver uma certa ideia⁴⁹ *uma* e a mesma em todas; donde acreditas o grande ser *um*.

Dizes a verdade, [Sócrates] disse.

Mas... e quanto ao Grande ele mesmo e às outras coisas grandes? Se olhares da mesma maneira, com a alma, para todos esses, não aparecerá, de novo, um Grande, *um*, em virtude do qual é necessário todas aquelas coisas aparecerem como grandes?

Parece que sim.

Logo, uma outra Forma da Grandeza aparecerá, surgindo ao lado da Grandeza ela mesma e das coisas que destas participam. E, sobre todas essas, [aparecerá] de novo uma outra, de modo a, em virtude dela, todas essas parecerem grandes. E não mais será *uma* cada uma das tuas Formas, mas ilimitadas em quantidade.”

Τί δὲ δὴ; πρὸς τόδε πῶς ἔχεις;

Τὸ ποῖον;

Οἶμαί σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἐν ἑκάστων εἶδος οἶεσθαι εἶναι· ὅταν πόλλ' ἅττα μεγάλα σοι δόξῃ εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἐν τῷ

com o par de argumentos encontrados no *Parmênides*.

48 Aqui, novamente, ἐν designa a unidade numérica de cada Forma. Compare as expressões ἐν ἑκάστων εἶδος com πόλλ' ἅττα μεγάλα e πάντα μεγάλα usadas para descrever a multiplicidade de objetos grandes sensíveis.

49 Não me parece claro que Sócrates esteja usando ἰδέα em sua acepção técnica de Forma platônica nesta sentença, apesar desta leitura ser certamente uma opção viável. Em função desta indefinição, optei por deixar a palavra “ideia” sem a maiúscula que venho usando para designar as Formas.

μέγα ἡγή εἶναι.

Ἀληθῆ λέγεις, φάναι.

Τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τᾶλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδης, οὐχὶ ἓν τι αὖ μέγα φανεῖται, ὃ ταῦτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι;

Ἔοικεν.

Ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτό τε τὸ μέγεθος γεγρονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ· καὶ ἐπὶ τούτοις αὖ πᾶσιν ἕτερον, ὃ ταῦτα πάντα μεγάλα ἔσται· καὶ οὐκέτι δὴ ἓν ἕκαστόν σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλῆθος. (131e8-132b2)

Esta primeira versão do Argumento do Terceiro Homem desenvolve-se de maneira muito claramente análoga ao argumento descrito por Alexandre. Se as coisas são grandes por causa (ᾧ) da Grandeza e se, paralelamente, podemos considerar a Grandeza ela mesma uma coisa grande, então devemos supor a existência de uma segunda Forma da Grandeza, causa da propriedade da grandeza tanto das coisas grandes quanto da primeira Grandeza. Além disso, considerando esta segunda Forma da Grandeza novamente uma coisa grande, uma terceira Forma surgiria e assim *ad infinitum*. Portanto, segundo este raciocínio, nenhuma Forma seria numericamente única, uma vez que o próprio poder causal exercido pelas Formas seria razão de sua infinita multiplicação. Frente a esta multiplicação indesejada das Formas, Sócrates procura uma saída inteiramente diversa, formulando uma hipótese completamente inesperada:⁵⁰

“Mas, Parmênides, disse Sócrates, vai ver cada uma dessas Formas é um pensamento e não lhe cabe surgir em nenhum outro lugar a não ser nas almas. Pois, sendo assim, cada uma seria *uma*, e não mais seria afetada pelo que há pouco foi dito.”

Ἀλλά, φάναι, ὃ Παρμενίδη, τὸν Σωκράτη, μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ἢ τούτων νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκη ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς· οὕτω γὰρ ἂν ἓν γε ἕκαστον εἴη καὶ οὐκ ἂν ἔτι πάσχοι ἃ νυνδὴ ἐλέγετο. (132b3-6)

Tendo defendido anteriormente que as Formas são entidades inteligíveis, isto é: apreendidas pela razão, Sócrates procura escapar dos paradoxos de Parmênides afirmando que as Formas são, elas mesmas, pensamentos (νοήματα). Entendidas como pensamentos, cada uma das Formas manteria sua unidade característica e não estaria em qualquer outro lugar, senão na alma daquele que a percebe. É importante notar, contudo, que não devemos interpretar a sugestão de

50 A idiossincrasia da proposta de Sócrates está refletida no fato de que, excluindo a presente passagem e uma citação ao poema de Parmênides no *Sofista*, a palavra νόημα só aparece três vezes em toda obra platônica e em contextos sem grande importância (cf. *Men.*95e5; *Banq.*197e5; *Pol.*260d8).

Sócrates como a afirmação de um subjetivismo radical, de acordo com o qual as Formas deixariam de possuir um estatuto ontológico separado e passariam a ser completamente dependentes da mente daqueles que as concebe. Caso o presente passo da argumentação socrática pudesse ser entendido como a transformação das Formas em meros conteúdos de pensamento ou produtos da atividade da mente humana, estaríamos frente a uma nova concepção de Formas, certamente problemática, porém completamente distinta da noção de Formas defendida por Sócrates desde o início da discussão. Neste caso, a proposta de Sócrates representaria muito mais o abandono total da hipótese das Formas do que uma tentativa de reformulação desta hipótese.

Como nada no texto indica que Sócrates esteja rompendo por completo com a Teoria das Ideias devemos acreditar que a proposta de compreensão das Formas como pensamentos representa apenas mais uma tentativa de manter a unidade e integridade características destas entidades, sem que permaneça inviabilizada a relação causal que elas mantêm com os objetos do mundo sensível. O que Sócrates pretende afirmar, portanto, é que as Formas devem ser entendidas como conceitos universais acessíveis pela alma humana. Assim, as coisas se relacionariam com as Formas apenas por meio do pensamento humano e poderíamos salvar a hipótese da causalidade das Formas, ao menos no que diz respeito à nossa apreensão do mundo sensível. Ao mesmo tempo, permaneceriam mantidas as características ontológicas de unidade e integridade das Formas.

Parmênides, no entanto, demonstra rapidamente a impossibilidade desta proposta: se todo pensamento é pensamento de alguma coisa (νόημα ... τινός) e, ainda, é pensamento de alguma coisa que é (τινός ... ὄντος), então a hipótese de que a relação entre Formas e coisas se dá apenas no âmbito da mente humana é insustentável e o pensamento deve novamente ser entendido como uma Forma única sobre uma multiplicidade de coisas sensíveis (εἶδος ... ἐν εἶναι, ἀεὶ ὄν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν).

Ficando restabelecido o relacionamento direto entre Formas e coisas, pois todo pensamento é pensamento de alguma coisa, a proposta de Sócrates se mostra evidentemente contraditória. Afinal, se as Formas são pensamentos e as coisas participam nas Formas, então todas as coisas participam do pensamento e, conseqüentemente, o pensamento está em todas as coisas. Ora, é evidente que, nos dois casos, contradições surgiriam. Por um lado, se todas as coisas participam do

pensamento, então todas as coisas pensam (πάντα νοεῖν), o que é absurdo. Por outro lado, por estar presente em todas as coisas, o pensamento estaria presente em coisas que pensam, como homens, porém também em coisas que não pensam. Neste segundo caso, teríamos coisas que são pensamento, na medida em que possuem pensamentos em si (ἐκ νοημάτων ἑκαστον εἶναι), porém não pensam (νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι). Para usarmos um exemplo concreto: se uma pedra possui a Forma da Grandeza e esta Forma, por sua vez, é um pensamento, então ou bem temos que admitir que a pedra é capaz de pensar; ou bem temos que admitir que a pedra possui em si um pensamento, porém não pensa. Por fim, através destes simples argumentos, Sócrates é levado, mais uma vez, a reconhecer o evidente fracasso de sua tentativa.

Apesar de sua sugestão anterior ter sido enunciada com certa hesitação,⁵¹ Sócrates agora se mostra bastante confiante para apresentar uma nova proposta. Ele, então, afirma que as Formas devem ser entendidas como paradigmas (παράδειγματα), enquanto que as coisas sensíveis que delas participam devem ser entendidas como imagens produzidas a partir das Formas (εἰκασθῆναι αὐτοῖς):

“Mas, Parmênides, a mim está sendo evidente que o que se passa é, antes, o seguinte: que estas Formas estão na natureza como paradigmas, e que as outras coisas se parecem com elas e são semelhanças delas. E que essa participação nas Formas, para estas outras coisas, não vem a ser senão o serem estas feitas como imagens daquelas.”

ἀλλ', ὦ Παρμενίδη, μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὥδε ἔχειν· τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὥσπερ παράδειγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εἰκέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα, καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς. (132c12-d4)

Esta última proposta possui a aparente virtude de anunciar uma explicação completamente nova para relação de participação, ao invés de simplesmente oferecer mais um modo de entendermos a presença das Formas nas coisas. Frente a todas as críticas anteriormente formuladas por Parmênides, Sócrates introduz à discussão a possibilidade das Formas serem entendidas como *modelos* ou *paradigmas* aos quais os objetos sensíveis se assemelham. Entendida desta maneira, a relação de participação não implicaria na *presença* das Formas nas coisas e, portanto, representaria uma real alternativa ao dilema formulado por

51 Compare as palavras que iniciam sua proposta anterior (Ἀλλά ... μὴ) com as palavras usadas para introduzir sua presente proposta (μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται).

Parmênides no início da discussão e que vem dominando o debate desde então.

De acordo com a presente sugestão, uma Forma deve ser entendida com um modelo, enquanto os objetos sensíveis seriam como as diversas cópias que um artista produz a partir da contemplação deste modelo. Portanto, segundo a descrição socrática, participar de uma determinada Forma seria equivalente a ser semelhante ou ser uma cópia desta Forma. Note que, a princípio, a relação “ser-semelhante-a” pode ser entendida como uma relação assimétrica. Ou seja: podemos pensar casos em que x é semelhante a y , porém y não é semelhante a x . Pense, por exemplo, na relação estabelecida entre Sócrates e as diversas representações gráficas de Sócrates que foram produzidas no decorrer da história. Podemos perfeitamente conceber que todas estas representações se assemelham a Sócrates, enquanto, por outro lado, Sócrates não se assemelha a nenhuma delas. Entendida desta maneira, a compreensão de participação como *semelhança* não daria lugar a um regresso ao infinito. No entanto, Parmênides irá focar sua crítica na demonstração de que a relação de semelhança pressupõe um caráter simétrico, ainda que Sócrates não esteja plenamente consciente disto:

“Se, então, algo se parece com uma Forma, disse Parmênides, é possível essa Forma não ser semelhante àquilo que é feito como sua imagem, na medida em que esta foi feita semelhante a ela? Ou será que há um meio de o semelhante não ser semelhante ao semelhante?

Não há.

Mas será que não é fortemente necessário o semelhante participar da mesma coisa *uma* que [seu] semelhante?

É necessário sim.

Aquilo de que, participando, as coisas semelhantes serão semelhantes, não será a Forma mesma?

Absolutamente sim.

Logo, não é possível algo ser semelhante à Forma, nem a Forma ser semelhante a outra coisa. Senão, ao lado da Forma, sempre aparecerá outra Forma, e se esta for semelhante a algo, aparecerá de novo outra, e nunca cessará de surgir sempre uma nova Forma, se a Forma for semelhante ao que dela participa.”

Εἰ οὖν τι, ἔφη, ἔοικεν τῷ εἶδει, οἷόν τε ἐκεῖνο τὸ εἶδος μὴ ὅμοιον εἶναι τῷ εἰκασθέντι, καθ' ὅσον αὐτῷ ἀφωμοιώθη; ἢ ἔστι τις μηχανὴ τὸ ὅμοιον μὴ ὁμοίῳ ὅμοιον εἶναι;

Οὐκ ἔστι.

Τὸ δὲ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἄρ' οὐ μεγάλη ἀνάγκη ἐνὸς τοῦ αὐτοῦ μετέχειν;

Ἀνάγκη.

Οὗ δ' ἂν τὰ ὅμοια μετέχοντα ὅμοια ᾗ, οὐκ ἐκεῖνο ἔσται αὐτὸ τὸ εἶδος;

Παντάπασι μὲν οὖν.

Οὐκ ἄρα οἷόν τέ τι τῷ εἶδει ὅμοιον εἶναι, οὐδὲ τὸ εἶδος ἄλλῳ· εἰ δὲ μή, παρὰ τὸ εἶδος αἰεὶ ἄλλο ἀναφανήσεται εἶδος, καὶ ἂν ἐκεῖνό τῳ ὅμοιον ᾗ, ἕτερον αὖ, καὶ οὐδέποτε παύσεται αἰεὶ καινὸν εἶδος γιγνόμενον, ἐὰν τὸ εἶδος τῷ ἑαυτοῦ μετέχοντι ὅμοιον γίγνηται. (132d5-133a1)

A demonstração de Parmênides guarda, novamente, profundas similaridades com o tipo de regresso ao infinito descrito por Alexandre de Afrodísia. De acordo com a proposta socrática, diversas coisas belas possuem a propriedade da beleza porque são semelhantes à Beleza ela mesma (ἔοικεν τῷ εἶδει). Parmênides então argumenta que, caso as múltiplas coisas belas sensíveis sejam semelhantes à Forma da Beleza, então a Forma da Beleza será também semelhante a elas. Afinal, devemos pressupor que coisas semelhantes se assemelham por compartilhar alguma propriedade em comum (τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη ἐνὸς τοῦ αὐτοῦ μετέχειν), em nosso exemplo: a propriedade da beleza. Neste caso, contudo, uma nova Forma da Beleza surgiria. Esta nova Forma teria a função de explicar a beleza compartilhada pelas coisas belas e pela Beleza ela mesma (παρὰ τὸ εἶδος αἰεὶ ἄλλο ἀναφανήσεται εἶδος). Tal como ocorrido anteriormente, este processo se repetiria indefinidamente (οὐδέποτε παύσεται αἰεὶ καινὸν εἶδος γιγνόμενον) e acabaríamos por ter que admitir a existência de uma infinidade de Formas da Beleza numericamente distintas.

4.3.1.

A formalização do Argumento do Terceiro Homem.

O lugar de destaque que críticas à Teoria das Ideias envolvendo regressões ao infinito receberam, ainda no tempo de Platão, fica comprovado pelas menções de Aristóteles a estes argumentos. O comentário de Alexandre nos garante, ainda, que tal posição de destaque se mantém por todo período helenístico. Apesar disso, a tradição de comentários moderna, iniciada na Alemanha do século XIX, parece ter relegado este tipo de argumento à condição de uma simples falácia ou colocando-o em pé de igualdade aos argumentos decorrentes do dilema da participação (cf. Waddell, 1894, p.94-95; 99-100). Esta situação modifica-se completamente a partir da segunda metade do século XX, quando a publicação de um artigo de Gregory Vlastos (1955) restitui ao Argumento do Terceiro Homem, entendido agora estritamente como a demonstração de uma multiplicação infinita do número de Formas, seu lugar de importância em meio às críticas à Teoria das Ideias.

O artigo de Vlastos possui como tema central a reconstrução da estrutura lógica dos argumentos encontrados no *Parmênides*. Como vimos anteriormente, uma leitura das passagens em que as duas versões do regresso estão anunciadas permite um entendimento relativamente claro do raciocínio envolvido. Porém, como o amplo debate que se seguiu à publicação do artigo de Vlastos demonstra, a reconstrução precisa das premissas implicadas no argumento não é uma tarefa simples. Afinal, é evidente que, da maneira como estão formulados no *Parmênides*, os argumentos necessitam de premissas não expressas para que sejam considerados válidos. De fato, a única premissa explicitamente apresentada no texto de nosso diálogo, tanto no argumento de 131e-132b quanto no argumento de 132d-133a, é aquela que afirma, a partir de uma multiplicidade de coisas que recebem um determinado predicado F, a existência de uma Forma F, em virtude da qual todas as coisas recebem o predicado F. Esta premissa é chamada por Vlastos de premissa “Um sobre Muitos” (UM) e é apresentada, em seu artigo de 1955, por meio da seguinte formulação:

(UMv) Se várias coisas a, b, c são todas F, então deve haver uma Forma única F-

idade, em virtude da qual apreendemos a, b, c como F.

A argumentação prosseguiria da seguinte maneira. A partir de uma multiplicidade de coisas F aplicaríamos a premissa (UM) para gerarmos uma Forma de F-idade. Esta Forma é então adicionada à coleção inicial e, por meio de mais uma aplicação de (UM) gerariamos outra Forma. Esta nova Forma é adicionada à coleção anterior e a premissa (UM) é aplicada novamente para gerar uma nova Forma. O mesmo processo poderia ser repetido *ad infinitum*.

É muito claro, contudo, que a premissa (UM), por si só, não é capaz de gerar o regresso previamente descrito. Afinal, nenhuma cláusula foi oferecida para a aplicação reiterada da premissa (UM), além de nada nos obrigar a considerar que cada nova aplicação de (UM) seja responsável pelo surgimento de uma nova Forma, numericamente distinta daquela que foi gerada na aplicação anterior deste mesmo princípio.

Em vista disto, Vlastos conclui que “Platão devia ter algo mais em mente” (Vlastos, 1955, p.236) e propõe que, na condição de intérpretes, completemos as lacunas do texto platônico. Assim, como justificativa para reitera aplicação da premissa (UM), Vlastos propõe a seguinte premissa adicional:

(APv) F-idade é F.

Por meio desta premissa de “Auto-Predicação” (AP)⁵², podemos explicar a adição da Forma F-idade ao grupo de coisas a, b, c. Afinal, (AP) garante que a Forma F-idade é F, tal como a, b, c. Desta maneira, após cada aplicação de (UM), estaríamos frente a um novo conjunto de entidades (Formas e coisas), todas elas possuidoras de um mesmo predicado F, o que nos permitiria uma nova aplicação de (UM).

Por outro lado, para justificar a inferência de que cada aplicação de (OM) produz uma Forma inteiramente nova, Vlastos propõe a seguinte premissa:

(NIv) Se x é F, então x não pode ser idêntico a F-idade

⁵² Entenderei, durante toda discussão subsequente, que (AP) implica na univocidade de aplicação do predicado F, isto é: F-idade é F do mesmo modo que um objeto sensível x é F.

Por meio da adição desta segunda premissa, podemos garantir a não identidade entre cada uma das Formas geradas pelas diferentes aplicações de (UM). Isto porque, segundo (NI), qualquer coisa que seja F em virtude da participação em uma determinada Forma não pode ser idêntica à Forma da qual participa. Portanto, a Forma produzida pela segunda aplicação de (UM) não pode ser idêntica à Forma produzida pela primeira aplicação de (UM), caso contrário violaria (NI) e seria idêntica à Forma em virtude da qual ela mesma é F.

A ação conjunta destas três premissas é capaz de gerar o regresso ao infinito que o personagem Parmênides apresenta explicitamente como a conclusão de seu argumento tanto em 132b quanto em 133a. Contudo, conforme notado pelo próprio Vlastos, as duas premissas por ele adicionadas ao texto do diálogo possuem a característica de serem mutuamente inconsistentes. Afinal, a partir de (NI) podemos facilmente inferir que F-idade não é F, contudo isto é justamente o contraditório do que afirma (AP). Vlastos, no entanto, permanece convencido de que estas são exatamente as premissas que devemos atribuir a Sócrates. E, em vista disto, conclui que Platão não estava plenamente ciente das implicações de seu argumento e nos apresenta estes dois regressos como um “registro de sua honesta perplexidade” (Vlastos, 1955, p.254).

Diversas publicações se seguiram ao artigo de Vlastos, muitas delas com o claro objetivo de formular um conjunto de premissas que não estivesse sujeito à inconsistência encontrada na proposta inicial. Sellars (1955), por exemplo, observa que Vlastos havia usado a expressão “F-idade” como um designador direto para as Formas e, como alternativa, propõe que entendamos esta expressão como uma variável sujeita à quantificação. Assim concebidas, as premissas do Argumento do Terceiro Homem receberiam a seguinte formulação:

(UMs) Se várias coisas são F, então deve haver *alguma* F-idade em virtude da qual estas coisas são F;

(APs) Todas F-idades são F;

(NIs) Se x é F, então x não é idêntico à F-idade em virtude da qual x é F.

(Sellars, 1955, p.418-419)

Estas três premissas são, de fato, mutuamente consistentes, além de serem capazes de gerar o regresso ao infinito necessário para conclusão dos argumentos. No entanto, segundo Vlastos (1969), a formulação proposta por Sellars para a premissa (UMs) não corresponde ao que encontramos no texto do *Parmênides*. Afinal, em nosso diálogo, está explicitamente afirmado que uma *única* Forma é gerada a partir de uma determinada multiplicidade de coisas F (μία τις ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα), enquanto a formulação de Sellars faz uso de um quantificador existencial ordinário, cujo sentido deve ser entendido como “*pelo menos uma* Forma”.

Concluindo que nenhuma formulação de (UM) poderia estar correta sem respeitar a singularidade implicada no raciocínio platônico, Vlastos oferece uma revisão de seu conjunto de premissas:

(UMv') Se qualquer conjunto de coisas compartilha uma mesma característica, então existe uma única Forma correspondente a esta característica; e cada uma destas coisas possui esta característica por participar nesta Forma;

(APv') A Forma correspondente a uma determinada característica possui ela mesma esta característica;

(Niv') Se qualquer coisa possui uma determinada característica por participar em uma Forma, então esta coisa não é idêntica a esta Forma.

(Vlastos, 1969, p.348-351)

Nesta nova formulação do Argumento do Terceiro Homem, não há conflito entre (AP) e (NI). Contudo, se tomarmos as três premissas em conjunto, vemos surgir uma nova inconsistência. Pois, suponha que há uma série de coisas possuidoras de uma mesma característica F, então, de acordo com (UMv'), haverá uma única Forma F correspondente à característica F. Esta Forma, por sua vez, possuirá ela mesma a característica F (APv') e compartilhará esta característica com seus participantes. No entanto, por compartilhar de uma mesma característica F, a Forma F necessariamente participaria da Forma correspondente a esta característica (UMv'). Ora, esta Forma é a própria Forma F e, portanto, a Forma F participaria de si mesma, o que contradiz a premissa (Niv'). A nova proposta de

Vlastos resolveu a inconsistência entre (NI) e (AP) apenas para criar outra inconsistência, agora envolvendo as três premissas do argumento.

O problema de termos um conjunto inconsistente de premissas é que, neste caso, o regresso ao infinito é gerado trivialmente, isto é: qualquer conjunto inconsistente de premissas seria suficiente para gerar o regresso, assim como o mesmo conjunto de premissas poderia ser usado para gerar qualquer conclusão, na medida em que *ex falso sequitur quodlibet*. Assim entendido, portanto, o argumento não constituiria uma crítica válida à Teoria das Ideias e representaria apenas uma evidência indireta da contradição inerente às premissas desta teoria.

Surpreendentemente, Vlastos acolhe esta particularidade de sua interpretação. E, mesmo em seus artigos posteriores, continua mantendo a opinião de que ambos os regressos apresentados no *Parmênides* são muito mais expressões imprecisas da perplexidade de Platão do que argumentos válidos e críticas relevantes à sua concepção de Formas. Assim, Vlastos conclui que o resultado da multiplicação infinita do número de Formas não passa de “um mero bônus (...) adicionado somente pelo seu efeito retórico” (Vlastos, 1969, p.352).

Este tipo de interpretação, no entanto, não parece estar de acordo com o texto de nosso diálogo. Em primeiro lugar, teríamos que menosprezar o fato de que o texto claramente afirma a produção de um regresso ao infinito como o resultado de ambos os argumentos apresentados por Parmênides (οὐκέτι δὴ ἐν ἑκάστῳ σοι τῶν εἰδῶν ἔσται, ἀλλὰ ἄπειρα τὸ πλῆθος: 132b2; οὐδέποτε παύσεται ἀεὶ καινὸν εἶδος γιγνόμενον: 133a1) e, segundo Vlastos, este resultado seria apenas um acréscimo retórico. A multiplicação infinita do número de Formas está de pleno acordo com a estrutura geral das críticas de Parmênides, que, como já sabemos, concentram-se em demonstrar a impossibilidade das Formas manterem sua unidade (numérica e aspectual) ao mesmo tempo em que são causas das propriedades dos objetos sensíveis.

Em segundo lugar, aceitar a sugestão de que o conjunto de premissas envolvido em nossos argumentos é inevitavelmente inconsistente equivale a afirmar que Platão representa o personagem Parmênides propondo críticas confusas, nas quais a conclusão não se segue das premissas. Esta admissão, entretanto, tornaria este par de argumentos completamente desviante à estrutura de argumentação que identificamos em nosso diálogo. Pois, até aqui, toda série de argumentos demonstrou possuir rigor lógico. Devemos, portanto, buscar um

conjunto consistente de premissas para nossos argumentos, de modo a torná-los válidos e condizentes com a estrutura dramática que identificamos até o presente momento da discussão.

De fato, diversos autores se dedicaram à tarefa de construir um conjunto consistente de premissas para estes argumentos. Como ficou comprovado, a formulação deste conjunto depende da possibilidade de usarmos quantificações de segunda ordem, sobretudo se pretendemos manter a cláusula de singularidade em (UM) defendida por Vlastos (cf. Cohen, 1971, p.448-475); (cf. Mignucci, 1990). Isto é: precisaríamos usar variáveis não apenas sobre Formas e coisas, mas também sobre funções e conjuntos de Formas e coisas, para mantermos a correção do argumento, sem abrir mão da formulação singular de (UM) proposta por Vlastos.⁵³

Formulações envolvendo um aparato lógico muito complexo, no entanto, possuem a desvantagem de se distanciarem demais de um argumento apresentado em linguagem relativamente simples. E, ainda, estão sujeitas à crítica de que Platão não poderia ter pensado nestes termos, na medida em que tais categorias ainda não faziam parte das análises lógicas disponíveis em seu tempo.

Devemos lembrar, contudo, que o conjunto de premissas apresentado por Sellars (1955) já possuía o caráter de ser consistente e gerar, de maneira válida, a conclusão expressamente apresentada por Parmênides. Este conjunto havia sido descartado por Vlastos com base em uma argumentação puramente textual. De acordo Vlastos (1969), a formulação do princípio (UMs) não faria jus à fala de Parmênides em 132a2. Pois, nesta sentença, estaria expressamente afirmado que uma *única* Forma F pode ser gerada a partir de um conjunto qualquer de coisas F ($\mu\acute{\iota}\alpha\ \tau\iota\varsigma\ \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha\ \eta\ \alpha\upsilon\tau\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \epsilon\pi\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$), enquanto a formulação de Sellars faz menção a “*alguma* Forma”.

A crítica de Vlastos se desenvolve da seguinte maneira: em 132a1, a expressão “cada *uma* Forma” ($\epsilon\nu\ \epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$) está apresentada em oposição à “ilimitadas em quantidades” ($\alpha\pi\epsilon\iota\tau\alpha\ \tau\omicron\ \pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$; 132b2). De maneira a manter esta oposição, devemos entender “uma Forma” como equivalente a “apenas uma

53 Cohen em “*The Logic of the Third Man*” (1971) constrói, usando quantificações de segunda ordem, um conjunto consistente de premissas com base em uma analogia com os postulados de Peano e a derivação da sequência de números racionais. Mignucci (1990) também propõe um conjunto consistente de premissas capazes de gerar o regresso desejado, porém novamente com base em um instrumental da lógica de segunda ordem.

Forma”. Portanto, alega Vlastos, o mesmo sentido deve ser atribuído à expressão “uma certa ideia” (μία τις ιδέα) em 132a2. Assim, o que Parmênides estaria dizendo é que deve haver uma *única* Forma capaz de explicar porque toda e qualquer coisa F recebe este predicado. Como consequência, Vlastos afirma que devemos incluir uma cláusula de singularidade na formulação de (UM), a despeito da correção lógica do argumento (Vlastos, 1969, p.354-355).

A pergunta que devemos fazer é se a interpretação de Vlastos para a expressão μία τις ιδέα é a única possível. Na realidade, como o próprio Vlastos afirma, a oposição necessária entre “uma Forma” e “múltiplas Formas” está estabelecida pelo contraste entre as expressões ἐν ἑκάστων εἶδος e ἄπειρα τὸ πλῆθος. Portanto, o sentido geral de nosso argumento, que pretende gerar uma infinidade de Formas como maneira de contradizer a tese socrática da singularidade destas entidades, já está garantido de antemão, a despeito de como entendamos a expressão μία τις ιδέα. A razão principal oferecida por Vlastos para a leitura estritamente singular de μία τις ιδέα está no fato de que esta expressão encontra-se localizada entre ἐν ἑκάστων εἶδος (132a1) e ἐν τὸ μέγα (132a3) e, sendo assim, devemos entender que as três fórmulas expressam, por proximidade e analogia, exatamente a mesma tese.

Ora, podemos concordar que tanto em (132a1) quanto (132a3) o termo ἐν significa “apenas uma”. Contudo, disto não se segue que o termo μία em μία τις ιδέα ἢ αὐτὴ εἶναι possui o mesmo significado. Em (132a1) e (132a3), o termo ἐν aparece como um predicado, enquanto o termo μία é um adjetivo do sujeito ιδέα na expressão controversa. Há uma grande diferença entre se dizer que “x é um” e se dizer que “um x é F”. Mesmo se no primeiro caso podemos afirmar que “um” equivale a “apenas um”, não temos razões suficientes para afirmar que, no segundo caso, “um” não possa estar significando “pelo menos um”. Por possuírem funções sintáticas distintas, os termos ἐν e μία podem ter significados distintos sem que o texto seja considerado contraditório ou obscuro.

Frente à validade da leitura de 132a2 como (UMs), podemos considerar o conjunto de premissas apresentado por Sellars (Sellars, 1955, p.418-419) como uma formalização adequada para os pressupostos envolvidos no Argumento do Terceiro Homem. Esta formalização possui a virtude de tornar os argumentos apresentados pelo personagem Parmênides válidos, ao mesmo tempo em que apresenta premissas plausíveis e facilmente identificáveis na argumentação

desenvolvida por Sócrates. Adotando o conjunto de premissas apresentado por Sellars, o raciocínio por trás dos argumentos de Parmênides poderia ser esquematizado da seguinte maneira:

Para o argumento de 131e-132b:

- 1) A partir de uma multiplicidade {a, b, c} de coisas grandes, afirmamos a existência da Forma do Grande; (UMs)
- 2) A Forma do Grande é incluída no conjunto de coisas grandes; (APs)
- 3) A Forma do Grande não pode ser grande em virtude de si mesma; (NIs)
- 4) Logo, o conjunto de coisas grandes {a, b, c, Forma do Grande} não pode ser considerado grande em virtude da Forma do Grande e precisamos afirmar a existência de uma nova Forma: Grande2; (UMs)
- 5) A Forma do Grande2 é incluída no conjunto de coisas grandes; (APs)
- 6) A Forma do Grande2 não pode ser grande em virtude de si mesma; (NIs)
- 7) Logo, o conjunto de coisas grandes {a, b, c, Forma do Grande, Forma do Grande2} não pode ser considerado grande em virtude da Forma do Grande2 e precisamos afirmar a existência de uma nova Forma: Grande3; (UMs)

etc.

Para o argumento de 132d-133a

- 1) Diversas coisas {a, b, c} são F em virtude de serem semelhantes à Forma F; (UMs)
- 2) {a, b, c} são semelhantes à Forma F por compartilharem com esta Forma a propriedade de serem F; (APs)
- 3) A Forma F não pode ser F em virtude de ser semelhante a si mesma; (NIs)

- 4) Logo, o conjunto $\{a, b, c, \text{Forma F}\}$ não pode ser considerado F em virtude de cada um de seus membros ser semelhante à Forma F e precisamos afirmar a existência de uma nova Forma F2; (UMs)
- 5) $\{a, b, c, \text{Forma F}\}$ são semelhantes à Forma F2 por compartilharem com esta Forma a propriedade de serem F; (APs)
- 6) A Forma F2 não pode ser F em virtude de ser semelhante a si mesma; (NIs)
- 7) Logo, o conjunto $\{a, b, c, \text{Forma F}, \text{Forma F2}\}$ não pode ser considerado F em virtude de cada um de seus membros ser semelhante à Forma F2 e precisamos afirmar a existência de uma nova Forma: F3; (UMs)

etc.

4.3.2.

A auto-predicação das Formas.

Fazendo uso dos dois regressos acima descritos, Parmênides é capaz de, mais uma vez, demonstrar a impossibilidade de serem mantidas, simultaneamente, a tese do poder causal das Formas e a tese de que as Formas são entidades únicas. É evidente, contudo, que os regressos apresentados por Parmênides só podem ser considerados legítimas críticas à teoria socrática caso as três premissas em que estes argumentos estão baseados sejam, de fato, adotadas por Sócrates.

Se olharmos para as três assunções necessárias para a validade do Argumento do Terceiro Homem, podemos reconhecer que duas delas são muito evidentemente defendidas por Sócrates. A premissa (UM), por exemplo, formaliza o poder causal atribuído às Formas pela Teoria das Ideias. Como vimos, uma das hipóteses centrais da teoria defendida por Sócrates, desde os primeiros diálogos, afirma que os objetos sensíveis adquirem suas propriedades por meio da participação nas Formas. De fato, em *República* 596a6-7, Sócrates trata como parte de seu “método habitual” (εἰωθυίας μεθόδου) afirmar a existência (τίθεσθαι) de uma única Forma para “cada conjunto de múltiplas coisas às quais atribuímos um mesmo nome” (ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν).⁵⁴ Da mesma maneira, a premissa (NI) não passa de uma implicação direta da tese socrática segundo a qual as Formas são entidades *separadas*. Como sabemos, a separação das Formas equivale à afirmação da independência ontológica destas entidades, que não necessitam dos objetos sensíveis para existirem. Ora, da afirmação de que as Formas são entidades ontologicamente independentes dos objetos que delas participam, segue-se (NI): “Se qualquer coisa possui uma determinada característica por participar em uma Forma, então esta coisa não é idêntica a esta Forma”.

A premissa (AP), contudo, foi alvo de grande controversa e diversos comentadores contestam sua legitimidade como parte da Teoria das Ideias. Estes comentadores têm que lidar com o fato de que, Sócrates, em diversos diálogos, faz

54 Note que na formulação socrática de (UM) em *República* 596a6-7, εἶδος τι ἐν ἕκαστον está em oposição a ἕκαστα τὰ πολλά, o que não inviabiliza a leitura de Sellars. Na reconstrução acima proposta, por exemplo, cada conjunto de múltiplas coisas (ἕκαστα τὰ πολλά) corresponde a uma única Forma (εἶδος τι ἐν ἕκαστον), apesar dos elementos envolvidos participarem de mais de um conjunto e, portanto, terem mais de uma Forma como causa de suas propriedades.

afirmações na forma “a F-idade é F”. No *Hippias Maior* (292e), por exemplo, Sócrates afirma que “o Belo é sempre belo” (ἀεὶ γάρ που τό γε καλὸν καλόν.) No *Protágoras* (330c-e), explica que se existe alguma coisa chamada “Justiça” ou “Piedade”, então a Justiça é necessariamente justa (ἡ δικαιοσύνη οἷον δίκαιον εἶναι) e a Piedade pia (αὐτὴ γε ἡ ὁσιότης ὅσιον). Além disso, no *Banquete* (210e-211b), a Forma do Belo é claramente apresentada como algo belo. Na realidade, como vimos, o Belo ele mesmo é sempre belo (μονοειδὲς ἀεὶ ὄν), em contraste com os objetos belos sensíveis que são belos em determinadas relações, porém não em outras (τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὐ, etc.). Além disso, através do *Fédon*, sabemos que Sócrates adota uma compreensão da relação de causalidade segundo a qual uma Forma deve possuir a propriedade de que é causa nos objetos sensíveis.

Frente a todas estas evidências, os comentadores adotam basicamente duas estratégias para negar que estas afirmações possam representar o comprometimento de Sócrates com (AP). De acordo com um primeiro grupo de intérpretes, as asserções socráticas na forma “A F-idade é F” ou “o F ele mesmo é F” não devem ser entendidas como oferecendo uma descrição ou caracterização da Forma de F. Isto é, tais sentenças seriam apenas *aparentes* exemplos de predicação. Na realidade, contudo, não teriam a função de atribuir o predicado F à Forma que ocupa o lugar de sujeito da sentença. Deste modo, não poderiam representar “auto-predicações”, na medida em que sequer seriam casos de predicação. A segunda estratégia adotada pelos comentadores para negar que Sócrates esteja comprometido com (AP) consiste em afirmar que, apesar de verdadeiras predicações, sentenças na forma “a F-idade é F” não podem ser equiparadas a sentenças na forma “x é F”, em que x corresponde a uma entidade sensível. Teríamos, assim, dois tipos distintos de predicação: a Forma F é F, porém de um modo completamente diferente da coisa x ser F. Não havendo uniformidade na maneira em que estes dois tipos de entidades recebem seus predicados, não estaria justificada a inclusão de F-idade no conjunto de coisas (a, b, c) e o regresso estaria bloqueado em seu primeiro passo.

Cada uma destas duas estratégias básicas de negar a validade de (AP) foi defendida por mais de um argumento. Portanto, trataremos delas separadamente, a começar pelos comentadores que afirmam o primeiro tipo de abordagem, segundo o qual as sentenças na forma “a F-idade é F” não representam tentativas de

descrições das Formas e, portanto, não são legítimas predicacões.

Reginald Allen (1960), baseia-se nas noções de *eponímia* e *homonímia* para afirmar que quando Sócrates chama uma determinada Forma F de F, ele não está propriamente atribuindo a esta Forma a característica de ser-F. Segundo Allen, nas sentenças do tipo “x é F” em que particulares ocupam o lugar do sujeito, o predicado F está normalmente descrevendo ou classificando o sujeito x. Contudo, nas sentenças auto-predicativas em que uma Forma está ocupando o lugar do sujeito, o termo F possui uma função completamente distinta e deve ser entendido como um nome próprio. Allen faz uso de duas passagens no *Fédon* para defender sua teoria. Na primeira delas (78e1), Sócrates afirma que os objetos sensíveis são homônimos (ὁμωνύμων) das Formas. Enquanto, na segunda passagem (102b), oferece a explicação de que as coisas sensíveis “recebem os nomes das Formas em que participam” (τᾶλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν).

De acordo com Allen (1960, p.45), estas duas passagens seriam suficientes para afirmarmos que, segundo a teoria defendida por Sócrates, toda sentença na estrutura sujeito-predicado não passa de uma reprodução, por homonímia, das relações entre Formas e coisas. Isto é, estas poucas linhas seriam evidência suficiente para atribuímos a Sócrates uma teoria da significação em que toda predicacão ficaria reduzida a uma análise das relações de designação através de nomes. Assim, em virtude da participação na Forma F, os objetos sensíveis recebem o nome desta Forma com uma de suas designações, ganhando o direito de serem verdadeiramente chamados de F.

Apesar do ínfimo apoio textual oferecido como suporte para a atribuição de uma teoria da linguagem tão extravagante a Sócrates, Allen distingue, em seguida, dois modos de designação. Um nome possuiria uma *designação primária*, quando aplicado a uma Forma e uma *designação secundária*, quando aplicado aos objetos sensíveis. Em sua designação primária, o termo F seria usado como um nome próprio, que identifica a Forma F, porém não a descreve. A relação de designação secundária, por outro lado, seria essencialmente derivativa, e atribuiria a uma entidade sensível um nome que lhe pertence apenas indiretamente, devido à relação de homonímia que esta entidade mantém com uma Forma.

Aceitando a explicação de Allen, somos obrigados a reconhecer que

sentenças do tipo “a F-idade é F” não servem para descrever a F-idade, uma vez que o termo F não passa de um mais um nome desta Forma. Assim, todo caso de aparente auto-predicação das Formas não passaria de uma tautologia entre sinônimos e não afirmaria nada além da identidade da Forma F com ela mesma. É evidente que, neste caso, a fórmula “a F-idade é F” não constituiria uma legítima predicação e, portanto, não poderia ser usada como evidência do comprometimento de Sócrates com (AP).

O maior problema da interpretação de Allen é que os poucos textos por ele apresentados não parecem oferecer o suporte necessário para sua caracterização da concepção socrática de predicação como *designação*. Segundo Allen, as coisas sensíveis recebem os nomes das Formas. No entanto, se analisarmos as passagens do *Fédon* citadas por Allen, assim como a passagem do próprio *Parmênides* em que a noção de eponímia é evocada, veremos que em nenhuma delas é possível encontrar o termo F como um nome para as Formas. Em *Fédon* 102b-c, Sócrates menciona a Grandeza (μέγεθος) e a Pequenez (σμικρότητα) como nomes de Formas. No *Parmênides* aparecem, ainda, os termos Igualdade (ὁμοιότητος) e Justiça (δικαιοσύνης). Ora, todas estas passagens mencionam apenas substantivos abstratos (F-idade) como designadores diretos das Formas. Uma análise tautológica para sentenças auto-predicativas, no entanto, depende que as Formas sejam designadas não só como F-idade, mas também como F. Sem uma afirmação explícita de que o termo F pode servir como um nome para as Formas, não temos como derivar uma identidade a partir da sentença “F-idade é F”.

A outra passagem apresentada por Allen (*Féd.78e*), na qual se afirma a homonímia entre Formas e coisas, tampouco apresenta F como uma designação primária das Formas. Nesta passagem, as designações citadas para as Formas são o Igual ele mesmo (αὐτὸ τὸ ἴσον) e o Belo ele mesmo (αὐτὸ τὸ καλόν). Novamente, não temos o termo desejado, apenas a expressão “o F ele mesmo” (αὐτὸ τὸ F). Tal como no caso da eponímia, para que sentenças auto-predicativas envolvendo Formas ficassem seguramente estabelecidas como tautologias, precisaríamos que, além de “F-idade” e “o F ele mesmo”, o próprio termo F servisse como nome para as Formas. Contudo, não é isso que encontramos em qualquer dos textos apresentados por Allen.⁵⁵

⁵⁵ Como reconhece Malcolm, quem primeiro formulou este tipo de objeção a Allen, outros textos apresentam o termo F como nome da Forma F-idade, por exemplo: *Eut.10d*; *Fed.76d*;

De fato, mesmo se, nas passagens elencadas por Allen, o termo F fosse apresentado como um designador direto da Forma F-idade, não teríamos razões suficientes para descartar por completo a possibilidade de (AP) representar um real princípio da Teoria das Ideias. Afinal, não é apenas nos contextos de homonímia e eponímia mencionados por Allen que Sócrates descreve uma Forma como possuidora da propriedade de que é causa nos objetos sensíveis. Considere, por exemplo, a Forma do Belo no *Banquete*. Como vimos, neste diálogo, a Forma do Belo é caracterizada como “algo maravilhosamente belo por natureza” (τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν), sem que seja feita qualquer menção a questões de homonímia ou relações de significado. Mesmo que a análise de Allen nos fornecesse uma interpretação válida para a teoria socrática da predicação, passagens como esta do *Banquete* (210e-211b) ainda poderiam ser usadas para comprometer Sócrates com (AP). Afinal, como poderíamos explicar a doutrina de que o Belo é o objeto maior de desejo erótico, *por ser sempre belo* (μονοειδὲς ἀεὶ ὄν)? Segundo Allen, isto seria equivalente a afirmarmos que o Belo é o objeto maior de desejo erótico por ser sempre igual a ele mesmo. Tal afirmação, contudo, é claramente insustentável, uma vez que cada coisa é sempre igual a ela mesma e, portanto, todas elas seriam o objeto maior de desejo erótico.

Este último tipo de objeção se estende a todos aqueles que pretendem interpretar sentenças do tipo “a F-idade é F” como casos de identidade, a despeito de aceitarem a análise de predicções como relações de homonímia proposta por Allen. Cherniss (1957), o primeiro a propor que devemos entender sentenças auto-predicativas envolvendo Formas como casos de identidade, distingue entre *ter* F e *ser* F. Segundo Cherniss, enquanto os objetos sensíveis *têm* uma propriedade F, em virtude de sua participação na Forma F, a F-idade *é* a propriedade F. Assim, somente em sentenças contendo particulares sensíveis como sujeitos, o predicado estaria fornecendo uma descrição do sujeito em questão. Em sentenças na forma “a F-idade é F”, por outro lado, teríamos uma afirmação de identidade e não uma predicação ordinária.

Ora, a primeira coisa que devemos notar é que nada na análise de Cherniss proíbe que a F-idade possa *ser* F e, simultaneamente, *ter* F como um legítimo

*Sof.*255a. No entanto, na medida em que toda teoria de Allen já possui escasso apoio textual, podemos considerar o fato de que o termo F não aparece como um designador das Formas nas passagens por ele apresentadas como uma evidência contra sua interpretação (cf. Malcolm.

predicado. E, caso Cherniss argumente que só é possível *ter* uma propriedade em virtude da *participação* em uma Forma, podemos coerentemente responder que ou bem F-idade *tem* F por *participar* de si mesma, ou bem precisaríamos de uma segunda Forma F-idade' para explicar a propriedade F que F-idade *tem*. Estaríamos, assim, novamente no caso de decidir sobre a validade de (AP), mesmo aceitando a análise de Cherniss, que a princípio deveria servir de solução para este dilema. Além disso, considerando que Cherniss venha a negar completamente a possibilidade de uma Forma F *ter* a propriedade F e mantenha que toda sentença do tipo “A F-idade é F” deve ser entendida como uma predicação de identidade, algumas afirmações de Sócrates resultariam em inaceitáveis contrasensos. Considere, por exemplo, o que fala Sócrates em *Fédon* 100c4-6:

“A mim parece que se alguma outra coisa é bela (εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν⁵⁶), além do Belo ele mesmo (πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν), ela é bela por nenhum outro motivo, senão porque participa daquele Belo, e o mesmo se aplica a todo o resto”
φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἑν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· (100c4-6)

Esta sentença afirma claramente que 1) o Belo ele mesmo é belo e 2) que se alguma outra coisa também é bela, então ela é bela por participar no Belo ele mesmo. Ora, de acordo com Allen e Cherniss, 1) dever ser entendido como “o Belo ele mesmo é idêntico ao Belo”. Sendo assim, 2) estaria afirmando a seguinte absurdidade: “Se alguma outra coisa é idêntica ao Belo ele mesmo, então esta coisa é idêntica ao Belo ele mesmo porque participa no Belo ele mesmo.” Isto, no entanto, contradiz de maneira óbvia a Teoria das Ideias. Afinal, toda coisa bela, incluindo objetos sensíveis, seria idêntica à Forma da Beleza. Além disso, a própria participação teria como resultado a identidade entre a coisa participante e a Forma participada.

Uma última interpretação que pretende negar que a sentença “a F-idade é F” forneça uma descrição da Forma F-idade foi apresentada pelo próprio Vlastos, quem primeiro identificou (AP). Anos depois de sua primeira publicação sobre o assunto, Vlastos decide mudar sua interpretação para o sentido de sentenças auto-predicativas envolvendo Formas. Segundo ele, a compreensão de sentenças da

1991, p. 67-68).

56 Note que a mesma ocorrência de καλὸν serve de predicado tanto para τί ἄλλο quanto para αὐτὸ τὸ καλόν. Portanto, a mesma análise deve ser oferecida para “ τί ἄλλο ἐστιν καλόν” e “ αὐτὸ

forma “a F-idade é F” como casos de (AP) levaria a contradições tão evidentes que Platão não poderia ter deixado de notá-las. No *Protágoras* (330c7-8), por exemplo, Sócrates afirma que a “Justiça é justa” e, logo após, que a “Piedade é pia”. De acordo com Vlastos, estas sentenças não podem representar descrições, pois, na condição de Formas, a Justiça e a Piedade não poderiam ser justas ou pias. Estes atributos morais aplicam-se a pessoas ou atitudes e não faria qualquer sentido afirmar que uma entidade inteligível universal possui uma qualidade moral. Assim, Vlastos admite que o Belo do *Banquete* seja belo ou que a Unidade seja única, pois a própria condição de Formas platônicas exige que não só o Belo e a Unidade, mas de fato todas as Formas sejam belas e únicas. Porém, nenhuma Forma, incluindo a Justiça, poderia ser justa, na medida em que nenhuma entidade inteligível universal é capaz de realizar atitudes passíveis de julgamento moral.

Como análise para sentenças do tipo “a F-idade é F”, nas quais o termo F não representa uma característica própria das Formas, enquanto Formas, Vlastos propõe a seguinte análise: “Necessariamente, se x participa de F-idade, então x é F.” (Vlastos, 1972, p.252-265) Deste modo, afirmações do tipo “a F-idade é F” não teriam uma Forma como sujeito, mas ofereceriam uma descrição da classe de coisas que participam em F-idade. Inspirado em uma passagem de São Paulo (*Carta aos Coríntios* I, 13, 4-8), Vlastos denomina o tipo de predicação por ele descrito como “predicação paulina”.

Em sua epístola, São Paulo faz afirmações como “a caridade é pia.” e “a caridade é magnânima.”. De acordo com Vlastos, o que S. Paulo pretende dizer por meio destas sentenças é que “todo aquele que é caridoso é também piedoso e magnânimo”. Assim, transposto para o contexto platônico, as afirmações do *Protágoras* não estariam afirmando rigorosamente nada sobre as Formas da Justiça e Piedade, mas apenas sustentando a tese de que “todo aquele que participa da Justiça é justo.” Deste modo, casos problemáticos de auto-predicação de Formas ficariam reduzidos a casos de predicações gerais sobre coisas sensíveis.

O problema gerado pela análise proposta por Vlastos possui natureza essencialmente conceitual. Para começar, a teoria da predicação paulina pressupõe que sentenças envolvendo Formas como sujeito possam ser diretamente traduzidas em sentenças envolvendo somente particulares sensíveis, isto é: no

τὸ καλὸν ἐστὶν καλὸν”.

caso de termos uma sentença do tipo “a F-idade é x”, estaríamos falando não da F-idade mas do conjunto de coisas sensíveis que são F. Como observa Fronterotta (2001, p.250-251), isto vai de encontro à própria concepção de Forma como uma entidade separada dos objetos sensíveis que dela participam. De acordo com a ontologia socrática, a Forma F-idade não corresponde à soma dos objetos que são F, mas caracteriza-se por ser ontologicamente distinta destas coisas. Portanto, qualquer análise que resulte em confusão ou sobreposição entre o que é a F-idade e o que são os múltiplos objetos sensíveis que possuem a propriedade de serem F está sujeita à crítica de estar ignorando a distinção mais fundamental da Teoria das Ideias.

Suponha, por exemplo, uma relação entre Formas expressa na sentença “a F-idade é a G-idade”. Segundo Vlastos, estas sentenças deveriam ter sua veracidade comprovada por meio da verificação da relação de inclusão entre o conjunto de coisas que são F e o conjunto de coisas que são G. Uma relação entre Formas ficaria reduzida, no espírito da teoria da predicação paulina, a uma relação entre extensões de conjuntos de coisas. Entretanto, isto violaria a prioridade ontológica e epistemológica das Formas em relação aos objetos sensíveis e uma relação entre coisas seria responsável pelo estabelecimento de uma relação entre Formas, quando uma análise fiel aos princípios da Teoria das Ideias deveria apresentar exatamente o oposto.

Podemos concluir, portanto, que nenhum dos autores acima mencionados conseguiram oferecer uma análise para sentenças do tipo “A F-idade é F” que livrasse Sócrates de (AP) e, consequentemente, do Argumento do Terceiro Homem. Tentar afirmar que sentenças auto-predicativas envolvendo Formas não oferecem descrições e, portanto, não são legítimas predicções resulta em distorções tão gritantes do conteúdo dos diálogos que não podemos aceitar este tipo de análise.

Tendo descartado as interpretações que pretendem livrar Sócrates de (AP) por meio da afirmação de que a sentença “a F-idade é F” não constituiria uma descrição da Forma F-idade, podemos nos voltar para a segunda estratégia adota pelos comentadores com o objetivo de invalidar o Argumento do Terceiro Homem. Como dito anteriormente, este segundo grupo de intérpretes assume que sentenças auto-predicativas oferecem uma descrição da Forma que ocupa o lugar de sujeito, porém alegam que esta descrição não é suficiente para agruparmos a

Forma F-idade com os diversos objetos sensíveis que são F. Isto porque a Forma F-idade não receberia o predicado F da mesma maneira que objetos sensíveis (a, b, c) o recebem. Teríamos, portanto, dois tipos distintos de predicação: a F-idade é F, porém de um modo completamente diferente das coisas (a, b, c) serem F. Uma vez que o predicado F não estaria sendo aplicado de maneira unívoca a Formas e coisas, a inclusão de F-idade no conjunto de coisas (a, b, c), necessária para gerarmos o regresso ao infinito, não estaria justificada e todo o argumento seria invalidado.

De acordo com os proponentes desta tese, a fonte textual para atribuímos este tipo de interpretação a Platão estaria nos textos em que Sócrates descreve a relação entre Formas e coisas como uma relação análoga àquela entre um Modelo ou Original (παραδείγματα) e suas cópias (εἰκόνες), imagens (εἰδωλα) ou imitações (μίμηματα). Uma vez que tenhamos em mente, afirmam estes comentadores, que Sócrates entende a relação entre Formas e coisas da mesma maneira que entendemos a relação entre um Modelo e suas cópias (um Original e suas imagens) seremos levados a concluir que a sentença “a F-idade é F” não atribui o predicado F a seu sujeito do mesmo modo que a sentença “x é F” atribui o predicado F ao objeto sensível x.

Ora, para que este argumento seja realmente efetivo, é preciso que fique especificado exatamente qual é esta relação entre um Modelo/Original e suas cópias/imagens que, quando transposta para relação entre Formas e coisas sensíveis, é capaz de falsificar (AP). Uma explicação repetidamente apresentada pelos comentadores baseia-se na relação entre um padrão (*standard*) de medida e as múltiplas coisas que podem ser alvo de medição em comparação a este padrão.⁵⁷ De acordo com este tipo de argumentação, uma Forma deveria ser comparada a um Modelo de medida como, por exemplo, o padrão do Metro contido na Academia de Medidas Francesa. Aceitando esta analogia, seríamos levados a ver que, assim como o Metro padrão não possui a medida de um metro, uma vez que ele é o próprio modelo para a aplicação deste predicado, também F-idade não pode ser dita F ou classificada como uma coisa F.

Um testemunho de grande peso é, neste contexto, evocado pelos defensores deste tipo de interpretação, que citam Wittgenstein: “Há uma única

57 Este tipo de argumentação é explicitamente adotado por Bluck em “*Forms as Standards*” (1957) e Allen (1960, p. 45-47), sendo, por vezes, defendido por Patterson (1985).

coisa sobre a qual não podemos dizer que tem um metro de comprimento nem que não tem um metro de comprimento, esta coisa é o padrão do metro situado em Paris” (*Investigações Filosóficas*, 50). Esta afirmação seria suficiente para colocar Wittgenstein ao lado daqueles que acham que, assim como não podemos dizer do padrão do Metro que ele possui um metro de comprimento, tampouco poderíamos dizer de F-idade que ela é F.

Conforme demonstrado por Malcolm (1991, p. 70-72), a explicação para a enigmática sentença de Wittgenstein deve ser buscada na sua teoria de que nomear e descrever são, essencialmente, atos de fala distintos. De fato, na seção imediatamente anterior a esta afirmação, Wittgenstein nos diz: “Nomear e descrever não estão no mesmo nível, a nomeação é uma preparação para descrição” (*Investigações Filosóficas*, 49). Devemos entender, portanto, que ao *nomearmos* uma determinada barra de ferro em Paris como o Modelo do Metro, não estamos *descrevendo* esta barra, mas estabelecendo um padrão que servirá para posterior descrição desta medida. Assim, o critério de verdade da sentença “o Metro tem um metro” é estabelecido por nomeação, enquanto o critério de verdade para descrição “esta mesa tem um metro” é estabelecido por comparação ao Modelo de metro: “esta mesa tem um metro” só é uma sentença verdadeira quando a mesa possuir o mesmo comprimento do Metro Modelo.

A pergunta que devemos fazer é se este ato de nomeação anula por completo a possibilidade de subseqüentes descrições deste Modelo. Considerando, por exemplo, que o ato de nomeação se dá uma única vez, então nunca mais poderíamos fazer afirmações sobre o comprimento da barra de ferro situada na Academia de Medidas Francesa? É muito mais razoável acreditarmos que seu estabelecimento como Modelo é aquilo que nos permite descrevê-la como tendo um metro de comprimento. Nada parece obrigar que o estabelecimento de um padrão sirva de preparação para que apenas *outras coisas* sejam descritas. Podemos considerar, inclusive, que o estabelecimento de um padrão depende da realização de dois atos simultâneos: a descrição de uma propriedade deste padrão e a nomeação desta entidade como Modelo para subseqüente aplicações desta descrição. Sendo assim, creio que a afirmação de Wittgenstein está restrita ao âmbito do momento de estabelecimento do Modelo do Metro. De fato, para estabelecermos um comprimento como padrão de metro precisamos nomeá-lo e não descrevê-lo. Porém, após estabelecido este padrão, não há motivo aparente

para negar que possamos descrever o Metro Modelo como tendo um metro de comprimento.

Assim, se utilizarmos a relação entre o padrão do Metro e as coisas descritas como tendo um metro de comprimento para entender a relação entre Formas e coisas, veremos que esta analogia não é suficiente para combater a validade de (AP). Mesmo não havendo um momento de nomeação da Forma de F-idade como padrão, o que os comentadores que fazem uso da discussão iniciada por Wittgenstein pretendem afirmar é que assim como o critério de estabelecimento da verdade de “a mesa tem um metro” não pode ser o mesmo critério de estabelecimento da verdade de “o Metro tem um metro”, também o critério de verdade de “F-idade é F” deve ser distinto do critério de verdade de “a é F”.

Contudo, se as coisas de um metro possuem a mesma medida do padrão de Metro, então logicamente o padrão de Metro possui a mesma medida das coisas de um metro. Sendo assim, se o comprimento destas coisas pode ser descrito pelo predicado “ter um metro”, então o Metro padrão também deve poder ser descrito pelo mesmo predicado. No caso das Formas, se a, b, c são F, em virtude da F-idade, então, de acordo com a analogia proposta, a, b, c possuem a mesma propriedade que F-idade e somos obrigados a admitir que “a F-idade é F” do mesmo modo que “a, b, c são F”, a despeito do critério para o estabelecimento da verdade das sentenças “a é F”, “b é F” e “c é F” ser diferente daquele usado para estabelecer a verdade de “a F-idade é F”. Entender a relação entre Formas e coisas como análoga à relação entre um padrão e as coisas descritas a partir deste padrão não fornece uma saída ao Argumento do Terceiro Homem.

Outra proposta de compreensão para a natureza da remissão Modelo/cópias parece oferecer uma explicação muito mais promissora para relação entre Formas e coisas. Alguns autores, como Allen (1960, p.48-52), Geach (1956) e Patterson (1985), sugerem que entendamos a relação entre Formas e coisas em analogia à relação entre um determinado objeto e suas múltiplas imagens. Neste tipo de relação, alegam estes comentadores, é muito claro que as imagens não são *um caso de* F da mesma maneira que o original é F. Pense, por exemplo, na relação entre um gato e as diversas fotos deste gato. Parece muito óbvio que o gato original recebe o predicado “ser-um-gato” de um modo muito diferente de suas imagens, pois estas, falando estritamente, não são gatos.

Seguindo esta analogia, a Forma da F-idade seria a única coisa realmente F, enquanto as múltiplas coisas sensíveis receberiam este predicado de uma maneira derivativa por serem uma imagem de F-idade. De acordo com esta interpretação, Formas seriam Modelos ou Originais (παράδειγματα) dos quais os objetos sensíveis representariam imagens (εἰδωλα, εἰκόνες) ou imitações (μίμηματα).

Uma primeira crítica possível a esta interpretação consiste em afirmar que a relação Original/imagens é de natureza muito estrita para servir como uma explicação adequada para relação entre Formas e coisas. Uma imagem deve representar, com maior ou menor sucesso, as características aspectuais de seu original e, inversamente, um original deve conter as características aspectuais de suas imagens. Porém, qual original de árvore poderia conter em si as características aspectuais de todas as árvores sensíveis? Se um triângulo precisa ser ou isósceles, ou equilátero ou escaleno e não pode ter estas três características simultaneamente, como a Triangularidade poderia servir como um único Modelo para imagens com características mutuamente excludentes?

Esta crítica, contudo, pode ser facilmente contornada por meio da alegação de que a relação Original/imagens não precisa ser entendida de maneira tão restrita. É possível pensar, por exemplo, que o Original só possuiria as características aspectuais essenciais, enquanto as diferenças específicas estariam manifestas apenas em suas imagens. A Triangularidade teria a característica de possuir três lados iguais e apenas suas imagens sensíveis seriam triângulos equiláteros, isósceles ou escalenos. Outra saída seria aumentar o número de Originais afirmando a existência de uma Forma da Triangularidade Isósceles, outra Escalena e outra Equilátero. Estas modificações, no entanto, teriam como resultado, por um lado, uma extensão indesejada do conjunto de Formas, que passaria a incluir Formas de espécies e, por outro lado, o enfraquecimento da própria analogia entre Original/imagens proposta inicialmente.

Patterson (1985, p.42) adota a primeira destas duas linhas de argumentação e procura evitar resultados problemáticos traçando uma diferença entre cópias e imagens. Para Patterson, enquanto ser-uma-cópia implicaria em assemelhar-se ao Original, mantendo suas características aspectuais, ser-uma-imagem não traria esta implicação. Para defender esta distinção, Patterson é obrigado a forçar o vocabulário platônico, entendendo por imagens não só o termo εἰδωλα, como também ὁμοιώματα, εἰκόνες e μίμηματα, que à primeira vista

implicariam na estrita semelhança entre Original e cópias.

Após destituir a relação Original/imagens da necessidade de *semelhança* entre seus dois elementos, Patterson reinterpreta sua analogia inicial como uma relação entre “uma natureza abstrata e um exemplo concreto ou entre a natureza inteligível de F ele mesmo e aquilo que concretamente possui ou tem a natureza de F ele mesmo” (Patterson, 1985, p. 95). Ora, é muito evidente que, através deste movimento, Patterson está abandonando por completo a relação Original/imagem inicialmente proposta e passando a entender os objetos sensíveis “exemplos concretos” das Formas, que, por sua vez, são entendidas como “naturezas inteligíveis ou abstratas”.

Como o caso de Patterson deixa evidente, compreender a relação Original/imagens sem pressupor qualquer nível de semelhança entre estes dois elementos representa uma grande subversão à natureza desta relação. Porém, mesmo que seja possível compreender que uma imagem não se assemelha ao original de que é imagem, seria preciso demonstrar, ainda, que o personagem Sócrates está entendendo a relação entre Formas e coisas sensíveis em analogia a esta compreensão *sui generis* de imagens que não guardam qualquer semelhança com seu original. Se olharmos para as passagens em que Sócrates trata os objetos sensíveis como imagens ou imitações das Formas, no entanto, veremos que a relação de semelhança entre Formas e coisas está sempre pressuposta.

Um exemplo oferecido por Patterson (1985, p.61), sugere que imagens sonhadas não se assemelham, de modo algum, aos seus originais, pois não podem *realmente* possuir as propriedades que seus originais possuem. Contudo, para que seja estabelecida uma relação de semelhança, não é preciso que as imagens *sejam* como seus originais, basta que as imagens *pareçam* com seus originais. Uma prova disto é que reconhecemos quando alguém familiar aparece em nossos sonhos. Se somos capazes de reconhecer alguém em sonhos é porque a imagem que experienciamos se assemelha, de algum modo, à pessoal real. Sócrates parece corroborar esta análise trivial para relação entre imagens sonhadas e originais e, na *República* (476c5-7), nos explica que o sonhar (τὸ ὀνειρώττειν), quer dormindo, quer acordado, nada mais é do que “crer que o semelhante a algo (τὸ ὅμοιον τῷ) não é semelhante a algo, mas aquilo mesmo com o que se parece (μὴ ὅμοιον ἀλλ' αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ὃ ἔοικεν).”

As passagens em que o termo εἰκών é usado para designar objetos

sensíveis tampouco parecem oferecer o material necessário para a análise de “imagens não semelhantes a seu original” desejada por Patterson. Em *República* (506b), Sócrates é instigado a discursar sobre o Bem, porém se recusa, consentindo em falar sobre “o rebento do Bem e o que há de mais semelhante possível a ele” (ὅς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ: 506e3). Este rebento, mais tarde nos é revelado, trata-se do sol e, em 509a9, Sócrates se refere a ele como “a imagem do Bem” (τὴν εἰκόνα αὐτοῦ). Novamente, a relação entre imagem e original se dá por *semelhança*. O sol é uma imagem do Bem, porque é “o que há de mais semelhante a ele” (ὁμοιότατος ἐκείνῳ).

Do mesmo modo, na passagem da linha dividida, a primeira seção da linha está reservada às imagens. Sócrates oferece a seguinte explicação para o que estas imagens são:

“Chamo imagens (τὰς εἰκόνας) em primeiro lugar as sombras (τὰς σκιάς), em seguida os reflexos nas águas (τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα) e em todas aquelas superfícies que são compactas, lisas e brilhantes, e tudo mais deste tipo”.

λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὅσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον (510a1-3)

A descrição de εἰκόνες como “sombras” e “fantasmas” parece favorecer a equação entre os termos εἰκόν e εἶδωλον e a noção de imagem-dessemelhante desejada por Patterson. No entanto, na continuação do argumento, Sócrates pede para que, na segunda seção da linha, sejam colocadas as coisas que dão origens às imagens da primeira seção, isto é: os objetos empíricos sensíveis. Em seguida, Sócrates passa para a parte do inteligível e descreve a primeira seção desta parte como aquela em que a alma utiliza, como se fossem imagens (ὥς εἰκόσιν χρωμένῃ ψυχῇ), as coisas que antes eram imitadas (τοῖς τότε μιμηθεῖσιν). O exemplo utilizado por Sócrates vem da Geometria:

“Sabes também que eles (os geômetras) utilizam figuras visíveis e constroem raciocínios sobre elas, embora não seja nelas que pensem, mas em outras coisas às quais essas se parecem (οἷς ταῦτα εἰσὶν), construindo raciocínios em vista do quadrado ele mesmo (τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ), da diagonal ela mesma (διαμέτρου αὐτῆς), e não da diagonal que traçam, e assim também para as outras figuras. Todas aquelas que eles modelam ou traçam, das quais há sombras e imagens nas águas (ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες εἰσὶν), eles as utilizam como se fossem imagens (ὥς εἰκόσιν αὖ χρώμενοι), ao procurar ver aquelas coisas mesmas que

não se vêem senão pelo pensamento.”

Οὐκοῦν καὶ ὅτι τοῖς ὁρωμένοις εἶδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοοῦμενοι, ἀλλ' ἐκείνων πέρι οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἔνεκα τοὺς λόγους ποιούμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ ταύτης ἦν γράφουσιν, καὶ τᾶλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα ἃ πλάττουσιν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαί καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες εἰσίν, τούτοις μὲν ὥς εἰκόσιν αὐτῶν χρώμενοι, ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ. (510d5-511a1)

O resultado final das relações de proporção entre os diversos segmentos da linha é que os objetos sensíveis são imagens (εἰκόνες) das Formas, tal como as sombras e reflexos na água (σκιάς, τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα) são imagens destes mesmos objetos. Contudo, o que a menção aos procedimentos geométricos deixa claro é que a relação entre imagens e original deve ser entendida, durante toda passagem, por meio da noção de semelhança. Do mesmo modo que minhas imagens (sombras e reflexos em uma superfície d'água) se parecem comigo, também os gráficos e desenhos são utilizados pelos geômetras como se fossem imagens (ὥς εἰκόσιν αὐτῶν χρώμενοι) das Formas inteligíveis, porque com elas se parecem (οἷς ταῦτα ἔοικε). Em suma, imagens (εἰκόνες) são imagens de coisas com as quais guardam similaridades e compartilham propriedades, de outro modo não haveria porque um geômetra desenhar quadrados com a intenção de estudar o Quadrado ideal.

Portanto, considero as passagens acima citadas suficientes para comprovar que Sócrates entendia por εἰκόνες o que normalmente entendemos por imagens, isto é: algo fundamentalmente distinto daquilo de que é imagem, porém que guarda algum tipo de semelhança com o original ao qual remete. Sendo assim, podemos descartar a interpretação de Patterson, que pretende fazer uso da relação Original/imagens como forma de compreensão da relação Formas/coisas, porém negando que haja qualquer tipo de semelhança entre os dois elementos de cada uma destes pares.

A relação Original/imagens, contudo, não pode ser completamente abandonada como um possível modelo de compreensão para relação entre Formas e coisas, pois a partir desta analogia ainda é possível extrairmos uma interpretação que falsifique (AP). Considere a relação entre Simmias e os diversos retratos de Simmias. Quando pegamos um dos retratos de Simmias e perguntamos: quem é a pessoa neste retrato? A resposta que recebemos é: esta pessoa é Simmias. Evidentemente, esta resposta nos é dada em função da semelhança entre o

Simmias original e a imagem de Simmias no retrato, pois é esta semelhança o que nos permite dizer que tanto Simmias quanto suas imagens possuem a propriedade de ser-Simmias. Apesar disto, estas coisas possuem a propriedade de ser-Simmias de maneiras distintas: a imagem de Simmias no retrato é Simmias, porém em um sentido diferente daquele em que Simmias é Simmias. Como vimos, a transposição desta relação para o caso envolvendo Formas e coisas poderia fornecer uma saída ao Argumento do Terceiro Homem. Afinal, de acordo com este modelo, a Forma F-idade é F de uma maneira distinta das coisas (a, b, c), o que falsificaria (AP).

No entanto, uma nova crítica pode ser dirigida àqueles que defendem este tipo de interpretação, segundo a qual a F-idade e os múltiplos objetos sensíveis que dela são imagens não recebem o predicado F *univocamente*. Afinal, se uma coisa sensível não possui o predicado F *do mesmo modo* que a F-idade, como esta Forma poderia servir de Modelo (Original ou Paradigma) para a aplicação do predicado que esta coisa sensível possui?

Suponha, por exemplo, que F1 e F2 representam os diferentes modos em que o predicado F pode ser aplicado. Assim, diríamos que a F-idade é F1, enquanto um objeto sensível x é F2. Neste caso, como F-idade, que é exclusivamente F1, poderia servir de Modelo ou Paradigma para aplicação do predicado F2 nos objetos sensíveis? Para ser um Modelo/Original/Paradigma dos objetos sensíveis que recebem o predicado F, a Forma precisa ser um Modelo/Original/Paradigma de aplicação do *mesmo* predicado F possuído pelos objetos sensíveis. Pois, se a relação entre Formas e objetos sensíveis está fundada no fato de que os objetos sensíveis recebem o predicado F em virtude da F-idade, por que, neste caso, *exatamente* F-idade e não outra Forma seria a causa da propriedade F nas coisas sensíveis? Caso não aceitemos que Formas e coisas compartilhem um mesmo predicado de maneira unívoca, não temos razões suficientes para identificar a F-idade (ao invés de G-idade) como causa da característica F encontrada nos objetos sensíveis.

Em *Fédon* (74b-c), por exemplo, a visão de um par de pedaços de madeiras iguais em comprimento é capaz de nos fazer lembrar a Forma da Igualdade com a qual tivemos contato antes de nascermos. Ora, se o par de madeiras em questão não possui a mesma propriedade que a Forma da Igualdade, por que então nos lembrariamos desta Forma e não de qualquer outra? Da mesma

maneira, o *Banquete* (210-211) nos apresenta um percurso de ascensão que iniciasse nos corpos, discursos e ciências sensíveis para chegar ao Belo ele mesmo. Aceitando que o Belo não compartilha uma mesma propriedade com estes corpos, discursos e ciências, por que seriam exatamente estas coisas sensíveis que formariam o caminho para o Belo?

Em resposta a este tipo de críticas, algumas interpretações pretendem abordar a diferença entre o modo de uma Forma e uma coisa sensível receberem o mesmo predicado F por meio da qualificação da relação de predicação. Assim, estaríamos falando de um mesmo predicado F, porém de duas relações de predicação não unívocas. Podemos pensar, por exemplo, que enquanto a Forma F-idade recebe o predicado F de maneira *necessária*, os objetos sensíveis são F apenas de maneira *contingente*. Supostamente, esta explicação seria suficiente para evidenciar dois modos não-unívocos de predicação, portanto falsificando (AP), sem trazer as indesejadas consequências acima descritas.

Na realidade, contudo, esta distinção não é capaz de desqualificar univocidade. Caso contrário, teríamos que admitir que as sentenças “Todo torcedor do Vasco é necessariamente vascaíno” e “Eu sou contingentemente vascaíno” apresentam o predicado “ser-vascaíno” de maneira distinta. Além disso, teríamos que negar que a sentença “Eu sou contingentemente torcedor do Vasco” pode ser corretamente inferida das duas sentenças anteriores. Acrescentar um operador modal como qualificação do predicado F não é suficiente para produzir um novo predicado não-único a F. Portanto, sob a luz desta distinção, Formas e coisas continuam possuindo o mesmo predicado e tanto (AP) quanto o Argumento do Terceiro Homem continuam válidos.

Outra tentativa de negar a aparente univocidade entre a aplicação de um predicado a uma Forma e a aplicação deste mesmo predicado aos objetos sensíveis consiste em apelar para distinção entre predicação *per se* e predicação *per aliud*. Em paralelo à distinção aristotélica entre predicação essencial e predicação accidental, alguns comentadores reconhecem em Platão a diferenciação entre um tipo de predicação “em virtude de sua própria natureza” (*per se*) e um segundo tipo de predicação “em virtude de outra coisa” (*per aliud*). Assim, enquanto as Formas receberiam seus predicados *per se*, de maneira própria, os objetos sensíveis receberiam seus predicados *per aliud*, de maneira derivativa. Entendida deste modo, a auto-predicação de uma Forma seria uma espécie de

definição mínima desta entidade. Alegadamente, isto faria com que não pudéssemos reduzir sentenças auto-predicativas envolvendo Formas a meras identidades, ao mesmo tempo em que diferenciariamos dois modos não unívocos de predicação

De fato, esta distinção parece se encaixar nos parâmetros traçados pela Teoria das Ideias. Tal como as substâncias aristotélicas, as Formas recebem seus predicados de maneira não derivativa (*per se*), enquanto as coisas que participam das Formas recebem seus predicados em virtude desta participação (*per aliud*). No entanto, a questão relevante para nossa discussão é se este tipo de distinção é capaz de falsificar (AP) e bloquear a redução ao infinito proposta por Parmênides.

Como observa Teloh (1981, p.124) a distinção proposta explica a aplicação de predicados por meio de relações entre entidades, mas certamente este tipo de explicação é compatível com predicados unívocos. A aplicação de um predicado a entidades de *tipos* distintos, por si só, não é suficiente para concluirmos uma diferença de sentido deste predicado. Mesmo entendendo as Formas como sujeitos próprios de F e os objetos sensíveis como sujeitos derivados deste mesmo predicado, não somos obrigados a abandonar a tese da unidade de sentido do predicado em questão. Por outro lado, caso usemos esta distinção como base para uma diferenciação de sentido entre predicados *per se* e *per aliud*, voltaremos ao problema anteriormente descrito de considerar as Formas como causas de propriedades que não possuem e, inversamente, os objetos sensíveis como recebendo *por derivação* predicados distintos daqueles possuídos pelas Formas.

O maior problema da distinção entre aplicação *per se* e *per aliud* como solução ao Argumento do Terceiro Homem, contudo, está no fato desta distinção não poder ser encontrada na Teoria das Ideias apresentada pelo personagem Sócrates no *Parmênides* ou em qualquer outro diálogo. O primeiro autor a reconhecer a possibilidade de uma aplicação da diferenciação entre estes dois modos não unívocos de aplicação de um mesmo predicado foi Frede (1967). De acordo com Frede, a diferença entre uma predicação que definiria o que uma coisa é *em virtude de si mesmo* e uma predicação *ordinária*, que apenas descreveria os atributos desta coisa, está pressuposta na investigação sobre as relações entre os gêneros do *Sofista*, sobretudo em 255c12-13. Posteriormente, Meinwald (1991) aplicou a distinção proposta por Frede em sua análise dos argumentos da segunda parte do *Parmênides*, afirmando explicitamente que a diferenciação entre

predicações *per se* e *per aliud* seria capaz de bloquear o Argumento do Terceiro Homem.

Ora, em nenhum destes dois casos, é o personagem Sócrates quem propõe as análises que dariam ensejo à distinção entre os dois modos não unívocos de predicação. No *Sofista*, quem apresenta as relações entre os gêneros supremos é um Estrangeiro de Eléia, enquanto no *Parmênides* é o próprio Parmênides quem conduz as deduções da segunda parte do diálogo. Em ambos os casos, Sócrates não está envolvido nas discussões e, muito menos, apresenta explicitamente sua Teoria das Ideias como fonte da distinção em questão. Portanto, mesmo que admitamos que uma diferenciação entre predicações *per se* e *per aliud* pode bloquear os regressos apresentados por Parmênides, o que não necessariamente é o caso, como explica Teloh (1981, p.124), não temos motivos algum para afirmar que Sócrates está de posse desta distinção. Sendo assim, como crítica à formulação clássica da Teoria das Ideias, o Argumento do Terceiro Homem segue sendo válido.

Deste modo, podemos concluir que a segunda estratégia adotada para falsificar (AP) e livrar a Teoria das Ideias do regresso ao infinito demonstrado por Parmênides tampouco representa uma alternativa viável. Entender a F-idade em analogia a um padrão (*standard*), como o Metro Modelo, não impede que usemos o predicado F para descrevê-la. Por outro lado, ao tentarmos apelar para relação Original/imagens como forma de entender modos não unívocos de se possuir um mesmo predicado, ou bem acabamos por ter que aceitar a semelhança entre imagens e Original, abrindo caminho para o Argumento do Terceiro Homem, ou bem somos obrigados a reconhecer a existência de imagens não semelhantes a seus originais, o que é certamente absurdo, além de ir contra o texto dos diálogos. Por fim, a tentativa de distinguir entre dois sentidos de aplicação de um mesmo predicado implica em tornar os objetos sensíveis tão distintos das Formas das quais derivam seus predicados que o próprio papel causal das Formas acaba por tornar-se arbitrário.

4.4. Conclusão do quarto capítulo.

Como resultado de suas críticas, Parmênides passa a pressupor que não pode haver qualquer tipo de relação entre Formas e objetos sensíveis. Sua conclusão está fundada no fato de Sócrates se mostrar incapaz de fornecer uma explicação para natureza da relação entre estes dois âmbitos da realidade que não resulte na destruição da unidade característica das Formas:

“Está vendo, então, Sócrates, quão grande é a aporia, se alguém determinar as Formas sendo em si e por si.

Sim, certamente.

Pois fica sabendo que, por assim dizer, ainda não a tocas, tamanha é a aporia que surge se, sempre ao definir algo, puseres cada um dos seres como uma Forma única.”

Ὅρᾳς οὖν, φάναι, ὦ Σώκρατες, ὅση ἡ ἀπορία ἐάν τις ὡς εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ διορίζηται;

Καὶ μάλα.

Εὖ τοίνυν ἴσθι, φάναι, ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδέπω ἄπτη αὐτῆς ὅση ἐστὶν ἡ ἀπορία, εἰ ἐν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων ἀεὶ τι ἀφορίζομενος θήσεις. (133a8-b2)

A menção de Parmênides à independência ontológica (αὐτὰ καθ' αὐτὰ) e à unidade característica das Formas (ἐν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων) retoma os temas enunciados na abertura de suas crítica. Por serem “em si e por si” e necessariamente unitárias, as Formas não podem estar em nós (μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν: 133c6-7). Afinal, cada uma das explicações socráticas para relação entre Formas e coisas resultou na multiplicação (numérica ou aspectual) das Formas. Como, por princípio, não podemos aceitar que as Formas deixem de ser entidades únicas, Parmênides passa a apresentar as consequências paradoxais decorrentes da postulação de entidades uniformes e ontologicamente independentes, porém completamente separadas das coisas sensíveis:

“Há muitas outras dificuldade, disse ele, mas a maior é a seguinte: se alguém dissesse que nem mesmo cabe serem elas, as Formas, conhecidas, se forem tal como dizemos que devem ser, a este alguém que assim falasse não poderia provar que se engana (...).

Como assim, Parmênides?, disse Sócrates.

Porque, Sócrates, creio que tu e qualquer outro que pde haver alguma essência mesma em si e por si de cada coisas (αὐτήν τινα καθ' αὐτήν ἐκάστου οὐσίαν) concordaríeis antes de mais nada que nenhuma delas está entre nós (μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν).

Pois, neste caso, como seria ela ainda em si e por si?, disse Sócrates.

É correto o que dizes, disse Parmênides.

Então, também dentre as Formas, todas aquelas que são o que são na relação umas com as outras, é na relação delas mesmas umas com as outras que elas têm a sua essência, e não na relação com as coisas entre nós (...) Quanto as coisas que são entre nós, estas, por sua vez, sendo homônimas daquelas, são, elas mesmas, na relação umas com as outras, e não na relação com as Formas (...)

Que queres dizer? disse Sócrates.

Por exemplo, disse Parmênides, se algum de nós é senhor ou escravo de alguém, não é, certamente, daquele Senhor mesmo (αὐτοῦ δεσπότης), daquilo que é realmente Senhor (ὃ ἔστι δεσπότης), que ele é escravo; nem é do Escravo mesmo (αὐτοῦ δούλου), daquilo que realmente é Escravo (ὃ ἔστι δοῦλος), que o senhor é senhor; mas sendo homem, é de um homem que ele é ambas essas coisas. Por outro lado, a Senhoria mesma é o que é da Escravidão mesma e, do mesmo modo, a Escravidão mesma é Escravidão da Senhoria mesma. As coisas entre nós não têm seu poder em relação àquelas, nem aquelas em relação a nós.

Πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα, φάναι, μέγιστον δὲ τόδε. εἴ τις φαίη μηδὲ προσήκειν αὐτὰ γινώσκεισθαι ὄντα τοιαῦτα οἷά φαμεν δεῖν εἶναι τὰ εἶδη, τῷ ταῦτα λέγοντι οὐκ ἂν ἔχοι τις ἐνδείξασθαι ὅτι ψεύδεται (...)

Πῇ δὴ, ὦ Παρμενίδη; φάναι τὸν Σωκράτη.

Ὅτι, ὦ Σώκρατες, οἶμαι ἂν καὶ σὲ καὶ ἄλλον, ὅστις αὐτὴν τινα καθ' αὐτὴν ἐκάστου οὐσίαν τίθεται εἶναι, ὁμολογῆσαι ἂν πρῶτον μὲν μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν.

Πῶς γὰρ ἂν αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἔτι εἴη; φάναι τὸν Σωκράτη.

Οὐκοῦν καὶ ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἱ εἰσιν, αὐταὶ πρὸς αὐτάς τὴν οὐσίαν ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ παρ' ἡμῖν (...) τὰ δὲ παρ' ἡμῖν ταῦτα ὁμώνυμα ὄντα ἐκείνοις αὐτὰ αὖ πρὸς αὐτὰ ἐστίν

ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ εἶδη (...)

Πῶς λέγεις; φάναι τὸν Σωκράτη.

Οἷον, φάναι τὸν Παρμενίδην, εἴ τις ἡμῶν του δεσπότης ἢ δοῦλός ἐστιν, οὐκ αὐτοῦ δεσπότης δῆπου, ὃ ἔστι δεσπότης, ἐκείνου δοῦλός ἐστιν, οὐδὲ αὐτοῦ δούλου, ὃ ἔστι δοῦλος, δεσπότης ὁ δεσπότης, ἀλλ' ἄνθρωπος ὢν ἀνθρώπου ἀμφοτέρω ταῦτ' ἐστίν· αὐτὴ δὲ δεσποτεία αὐτῆς δουλείας ἐστίν ὃ ἐστίν, καὶ δουλεία ὡσαύτως αὐτὴ δουλεία αὐτῆς δεσποτείας, ἀλλ' οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τὴν δύναμιν ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς (133b4-e5)

Desprovidos do poder causal exercido pelas Formas, os objetos sensíveis manifestam suas propriedades unicamente em função das relações mantidas entre si. Parmênides continua falando em participação (μετέχοντες; 133d2). No entanto, tendo sido eliminada a possibilidade de relação causal entre Formas e coisas, a participação restringe-se a cada uma destas duas esferas da realidade: objetos sensíveis participam de relações com outros objetos sensíveis, enquanto Formas participam de relações com outras Formas. Como consequência, a Forma do Senhor possui a propriedade de ser-senhor apenas em relação à Forma do Escravo e, por outro lado, o senhor sensível adquire esta propriedade unicamente em função da sua relação com um escravo sensível.

Neste caso, contudo, será preciso reconhecer que, caso exista uma ciência das Formas, esta ciência está restrita ao âmbito das entidades inteligíveis e nada

diz sobre as coisas do mundo sensível. E, por outro lado, a ciência relativa aos objetos sensíveis estaria limitada a seu próprio âmbito da realidade e em nada dependeria das Formas:

“Então, disse ele, também a Ciência mesma (ἐπιστήμη αὐτή) , aquilo que realmente é Ciência (ὃ ἔστι ἐπιστήμη), é daquela Verdade mesma, daquilo que realmente é Verdade (τῆς ὃ ἔστιν ἀλήθεια αὐτῆς), que ela seria ciência, não é?

Perfeitamente. (...)

Mas a ciência entre nós (παρ' ἡμῖν ἐπιστήμη) não seria ciência da verdade entre nós (παρ' ἡμῖν ἀληθείας) e, por sua vez, cada ciência entre nós não resultaria ser ciência de cada um dos seres entre nós (τῶν παρ' ἡμῖν ὄντων ἐκάστου)?

Necessariamente. (...)

Logo, por nós, pelo menos, nenhuma das Formas é conhecida, já que não participamos da Ciência mesma.

Parece que não.

Logo, é-nos incognoscível tanto o Belo mesmo, o que realmente é, (αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ ἔστι) como o Bem e todas as coisas que concebemos como sendo Ideias mesmas (πάντα ἃ δὴ ὡς ιδέας αὐτὰς οὐσας).”

Οὐκοῦν καὶ ἐπιστήμη, φάναι, αὐτὴ μὲν ὃ ἔστι ἐπιστήμη τῆς ὃ ἔστιν ἀλήθεια αὐτῆς ἂν ἐκείνης εἴη ἐπιστήμη;

Πάνυ γε.

Ἡ δὲ παρ' ἡμῖν ἐπιστήμη οὐ τῆς παρ' ἡμῖν ἂν ἀληθείας εἴη, καὶ αὖ ἐκάστη ἢ παρ' ἡμῖν ἐπιστήμη τῶν παρ' ἡμῖν ὄντων ἐκάστου ἂν ἐπιστήμη συμβαίνοι εἶναι;

Ἀνάγκη.

Οὐκ ἄρα ὑπὸ γε ἡμῶν γινώσκεται τῶν εἰδῶν οὐδέν, ἐπειδὴ αὐτῆς ἐπιστήμης οὐ μετέχομεν. Οὐκ ἔοικεν.

Ἄγνωστον ἄρα ἡμῖν καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν ὃ ἔστι καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ πάντα ἃ δὴ ὡς ιδέας αὐτὰς οὐσας ὑπολαμβάνομεν.

Como resultado, teríamos que nos contentar com o conhecimento imperfeito que a instabilidade ontológica das coisas sensíveis é capaz de nos proporcionar e reconhecer que somente os deuses poderiam obter o conhecimento seguro fornecido pelas Formas. O argumento, como um todo, nos convida a questionar o valor da postulação de entidades inteligíveis. Afinal, se as coisas sensíveis recebem suas propriedades por meio das relações que mantêm entre si, não teríamos motivos para nos preocupar com as Formas, entidades completamente irrelevantes para o andamento e conhecimento do mundo em que vivemos.

Restringindo o resultado da argumentação de Parmênides ao nosso diálogo, podemos concluir que a Teoria das Ideias não representa uma saída legítima ao problema da predicação de opostos exemplificado no paradoxo de Zenão. Afinal, para figurarem em uma relação de participação com os objetos sensíveis, as Formas precisariam abrir mão de sua unidade característica, o que as

submeteria ao mesmo tipo de problema relacionado à predicação de opostos apontado por Zenão nos objetos sensíveis.

No entanto, as críticas de Parmênides extrapolam o âmbito do debate contido no *Parmênides* e configuram-se como uma refutação da própria ontologia socrática. Pois, se Sócrates propõe que entendamos as Formas como causas das propriedades dos objetos sensíveis, então há de haver algum tipo de relação entre estas entidades. A argumentação acima exposta, contudo, demonstra que uma explicação para este relacionamento que não resulte na destruição do próprio modo de ser das Formas ainda não está disponível. Afinal, cada uma das hipóteses socráticas para natureza da relação entre coisas e Formas levou inexoravelmente à dissolução da unidade característica destas entidades. Por outro lado, caso quiséssemos sustentar a unidade das Formas a qualquer custo, afirmando sua completa separação das coisas sensíveis, as Formas passariam a ser incognoscíveis e completamente irrelevantes.

Há, portanto, um nítido paradoxo no interior da ontologia socrática. Somente porque possui um modo de ser não relacional e separado, uma Forma é ontologicamente prioritária, única, indivisível e auto-predicativa, podendo ser apresentada como causa das propriedades dos objetos sensíveis e solução para o problema da copresença de opostos. No entanto, para cumprirem seu papel de causa das propriedades dos objetos sensíveis, as Formas precisam estar em relação com as entidades do mundo empírico. E, como demonstra Parmênides, esta relação é suficiente para modificar a natureza das Formas, tornando-as entidades múltiplas, sujeitas a predicação de opostos e tão auto-contraditórias quanto os objetos sensíveis.

Portanto, se a interpretação aqui proposta está correta, a primeira parte do diálogo *Parmênides* revela um problema real e indiscutível na Teoria das Ideias defendida pelo personagem Sócrates nos diálogos médios e iniciais. Não por acaso, Platão, como resultado final de sua análise crítica da ontologia socrática, coloca na boca de Parmênides as seguintes palavras carregadas de dramaticidade:

“Que farás da Filosofia? Para onde te voltarás, sendo estas coisas desconhecidas?”

Τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας πέρι; πῇ τρέψῃ ἀγνοουμένων τούτων; (135c5-6)