

APONTAMENTOS SOBRE O DESENVOLVIMENTO DA ONTOLOGIA PLATÔNICA

José Lourenço Pereira da Silva

Resumo: A influência da teoria do Ser de Parmênides conduziu Platão a uma teoria das Formas demasiadamente austera, uma teoria que levou a metafísica de Platão a aporia. O *Parmênides* mostra essa vulnerabilidade na teoria de Platão. A fim de revisar sua doutrina, Platão realiza uma espécie de terapia em sua ontologia revendo uma de suas principais fontes: o eleatismo. Começando no *Parmênides* e continuando no *Sofista*, Platão crítica sua herança eleática para salvar a hipótese das Formas. Cada Forma era antes um ser e uma unidade à maneira parmenideana, mas a reconsideração da noção de ser tornou possível as Formas se misturarem – isto é, serem capazes de participação mútua – em virtude do que cada Forma é ao mesmo tempo una e múltipla.

Palavras-chave: Formas – ser – participação – *Parmênides* – *Sofista*

NOTES ABOUT THE DEVELOPMENT OF PLATONIC ONTOLOGY

Abstract: The influence of Parmenides' theory of Being led Plato to a theory of Forms that was too austere, a theory that led Plato's metaphysics to *aporia*. This vulnerability is evident in Plato's *Parmenides*. In order to revise his theory, Plato performs a kind of therapy upon his ontology, by reviewing one of his main sources: the eleatism. Beginning in the *Parmenides* and continuing in the *Sophist*, Plato criticizes his eleatic legacy to save his doctrine of Forms. Whereas formerly each Form was a being and a unity in a parmenidean manner, the reconsideration of the notion

*Professor da Universidade Federal de Santa Maria

José Lourenço Pereira da Silva

of being makes it possible for the Forms to blend – that is, to be capable of reciprocal participation – in virtue of which each Form is, at once, one and many.

Keywords: Forms – being – participation – *Parmenides* – *Sophist*

Introdução

Costuma-se chamar teoria das Idéias ou Formas de Platão a crença difusa pelos diálogos na existência de entidades invisíveis, incorpóreas, eternas e imutáveis dotadas de natureza própria. Ontologicamente independente, seja das coisas sensíveis, seja de nosso pensamento a seu respeito, cada Forma ou Idéia (*eidos*, *idea*) seria a “essência comum” de uma multiplicidade de particulares sensíveis designados pelo mesmo nome, ou ainda a qualidade compartilhada por coisas distintas em virtude da qual estas coisas exibem um caráter comum nele se unificando. Assim, por exemplo, é por causa da Forma do belo, “o belo em si”, que diversos entes são belos, por causa do “justo em si” várias ações ou indivíduos são justos, devido ao “igual em si” algumas coisas são entre si iguais, devendo haver Idéias também para objetos concretos: cama, lançadeira etc. Cada Forma seria, pois, a unidade a que está subsumida certa multiplicidade. Como *paradigma*, ela seria, por excelência, a sua qualidade própria, e como tal designada primariamente; enquanto que seus exemplares sensíveis teriam esta qualidade de modo derivado, seja por *participação*, seja pela *presença* da Forma, e só por homonímia chamados pelo nome da Idéia correspondente. Uma vez que as Formas não são suscetíveis das alterações verificadas nos entes sensíveis, mas mantêm-se em sua identidade própria, dizemos que elas *são*, nessa condição constituindo-se no objeto da *ciência*; das coisas sensíveis, em contrapartida, dizemos que *devém* e que sobre elas podemos ter apenas *opinião*. E enquanto pelo corpo nos relacionamos com os objetos da *doxa*, com nossa alma, que é

Apontamentos sobre o desenvolvimento da ontologia platônica

imortal e familiar às Formas, *reconhecemos* as entidades inteligíveis, delas obtendo a *episteme*.

Por sinédoque essa doutrina tem sido considerada, mais ou menos justificadamente, a filosofia de Platão. De fato, a hipótese das Formas inteligíveis aparece nos diálogos como tentativa de solução para diversos tipos de problemas, além do ontológico, também o epistemológico e o ético-político. Ou seja, postulando a existência das *eide*, o Sócrates platônico tentou explicar como as coisas empíricas adquirem ou perdem as suas qualidades (como e por que elas mudam), assim como pretendeu estabelecer critérios fixos para pautar a valoração ética e estética, o conhecimento e a linguagem¹.

Um fato intrigante que se observa estudando-se a teoria das Formas é que não foram oferecidos argumentos formais para a existência de tais entidades inteligíveis. Provavelmente, diversos fatores levaram à concepção das Formas imutáveis. A opinião comum é que Platão teria julgado que se vários objetos empíricos apresentam um mesmo atributo *F*, seria preciso supor a existência de um *F* em si, mais real que as coisas *Fs*, em virtude do qual todos os *Fs* são *F*; solidária a essa opinião é a consideração de ordem semântica – muito difundida – conforme a qual Platão partira da crença de que um termo geral, aplicado a diversos objetos, deve ser especialmente verdadeiro de um dado indivíduo, e sendo assim cada termo geral deve também funcionar como nome próprio de uma entidade abstrata. Outro fator freqüentemente apontado concerne à observação das contradições que afetam os entes sensíveis: para Platão, o fato de algo ser *F* e não-*F* – *F* em determinado momento, não *F* em outro; ou *F* em determinada relação e não *F* em outra – implicaria a realidade de um *F* fixo, a Forma *F*, a qual sob todos os aspectos e sempre é *F*. Todas essas interpretações

¹ Sobre o alcance da teoria das Idéias, veja-se o clássico artigo de Harold Cherniss (1936).

são, certamente, defensáveis, sobretudo quando se focaliza esta ou aquela passagem dos diálogos. Entretanto, parece que a razão mais forte para Platão colocar as Formas – entidades de um domínio supra-sensível disponível somente ao pensamento – foi a fidelidade à determinada noção de ser, qual seja, o ser como realidade última ou natureza essencial das coisas, noção que parece ter sido, em certo sentido, compartilhada por quase todos os filósofos desde as primeiras especulações sobre a *physis*, mas que foi pela primeira vez tomada como tema por Parmênides, que, focalizando o conceito de ser, mediante uma lógica inexorável estabeleceu a identidade, a imutabilidade e a unidade como critérios de ser. A hipótese das Formas foi uma tentativa de satisfazer as exigências do ser parmenideano e, ao mesmo tempo, dar conta do mundo das aparências, de seu estatuto ontológico e epistemológico, introduzindo a hipótese da participação do sensível no inteligível.

Duas questões fundamentais se impõem: de que modo compreender a natureza da Forma e como justificar a participação entre as Formas e os fenômenos. Questões intrinsecamente ligadas, que geraram problemas desconcertantes para os quais o próprio Platão, em uma espécie de autocrítica, voltou a atenção nas obras tardias, particularmente a partir do *Parmênides*. Objeções a essa teoria são expostas na primeira parte dessa obra, e as soluções são sugeridas na segunda parte, cujos resultados o *Sofista* retoma e desenvolve. No *Sofista*, a definição do ser e a hipótese da participação mútua das Formas reformulam a ontologia exposta por Sócrates em diálogos como *República* e *Fédon*. Sem perder a unidade – porquanto, na obra de Platão, não desaparece a distinção ontológica entre as Formas e seus participantes sensíveis, nem é rejeitada a causalidade daquelas sobre estes – a hipótese das Formas é revisada. Um aspecto crucial desta revisão consiste fundamentalmente na modificação

da concepção do ser herdada do eleatismo, da qual derivavam as duas características mais fortes que descreviam a Forma platônica: a unidade e a identidade. São principalmente esses dois aspectos que são reconsiderados para livrar a doutrina das inconsistências apontadas no *Parmênides*. E o *Sofista* é a obra consagrada a explicitar essa revisão.

A questão “o que é x”, ser real e aparência

De quantas influências Platão tenha recebido na formulação da hipótese das Formas, foi uma das iniciais e principais a busca de Sócrates pela definição de valores éticos. Contrapondo-se ao convencionalismo e ao relativismo sofísticos, o Sócrates histórico parece ter acreditado que os nomes descritivos de noções éticas (justiça, coragem, piedade, bondade) refeririam a valores absolutos que poderiam ser conhecidos. Em sua concepção, seria possível pôr fim à confusão que se cria em torno dos termos morais e, assim, estabelecer os juízos corretos que norteiam a vida moralmente reta, desde que fosse adquirido o *conhecimento* da natureza expressa por tais palavras, isto é, se descobrisse *o que é*, por exemplo, a coragem, a temperança, a virtude, etc. Essa crença socrática é atestada por várias fontes, entre elas os diálogos que Platão teria escrito em uma fase inicial de sua carreira. Com efeito, ao pôr, nos diálogos da juventude, a questão “o que é x?” (no lugar de x estando um termo moral), o Sócrates platônico buscava a *forma* comum desta ou daquela virtude, ou seja, aquilo que é o mesmo em todos os casos, digamos, da piedade ou da coragem (*Eutifron*, 6d; *Laques*, 191e). A busca de Sócrates era por *essências* (*ousiai*). É importante destacar que, em Platão, *ousia* é simplesmente o nome abstrato correspondente a *einai*. A *ousia* de alguma coisa é *o-que-é* essa coisa, a sua “maneira de ser

própria”², sua singularidade ou especificidade. Tal concepção implica a unicidade e inalterabilidade daquilo que *realmente* ou *essencialmente é*. De fato, inquirindo por definições, o personagem Sócrates deixa claro que não pode haver senão uma única essência de X, embora X possa ser predicado de numerosas coisas. Assim, por exemplo, as ações e os tipos de ações piedosas são múltiplos e variados, no entanto *o que é o pio* tem que ser um *eidos* único, uma qualidade singular e idêntica nos diversos casos de piedade. Em resumo, na questão “o que é x?” está em jogo a noção de ser (de origem parmenideana) em que se baseia a hipótese das Formas.

Se há dúvida quanto à propriedade em falar de Formas inteligíveis nos primeiros diálogos, o caso é outro em relação aos diálogos considerados da fase intermediária. Em diálogos como *Fédon* e *República*, Platão expõe uma ontologia em que tenta salvaguardar o caráter do ser consignado por Parmênides nas Formas unas e imutáveis, as quais seriam o “verdadeiro ser” ou o “ser real” por oposição às coisas sensíveis caracterizadas pela contrariedade, mutabilidade e multiplicidade.

Algumas passagens muito visitadas dos diálogos médios nos fornecem pistas para compreender o sentido de “ser real” ou “verdadeiro ser” no qual Platão fala das Idéias. Em *República* 475e-480a, Sócrates diferencia dois grupos de homens: os amantes da sabedoria e os amantes dos espetáculos; os primeiros são capazes de apreender o ser e a verdade de uma Forma (o Belo, por exemplo) em suas múltiplas manifestações; os últimos se atêm apenas às aparências; aqueles têm ciência, estes opinião. Sócrates se dedica, então, a traçar a distinção entre *episteme* e *doxa* e seus respectivos objetos. Numa argumentação onde, nitidamente, a doutrina de Parmênides reverbera, o protagonista da *República*

² Cf. Dixsaut (1991).

parte da relação entre pensar e ser. Quem conhece, conhece alguma coisa (*gignoskei ti*, 476e9); alguma coisa que é (*on*), pois uma coisa que não é (*me on ti*) não se pode conhecer. Constatado isso, é postulado o seguinte princípio: “o que é absolutamente (*to men pantelos on*) é absolutamente cognoscível; por outro lado, o que não é de modo algum é totalmente incognoscível” (477a3-4). Mas, contra Parmênides, o autor da *República* abre a possibilidade para uma classe intermediária entre o ser e o não-ser. Se há alguma coisa que é e não é, a mesma estaria situada na posição intermédia entre “o que é puramente” e o absoluto não-ser (477a6-7). De vez que o conhecimento (*gnosis*) concerne ao ser e a ignorância (*agnosia*) ao não-ser, deve haver um estado cognitivo intermediário entre a ignorância e a ciência, o qual, por seu turno, corresponderá à realidade intermediária; esse estado é a opinião. Conhecimento e opinião são, pois, faculdades intelectuais distintas, cada qual com sua própria potência e, conseqüentemente, diferentes objetos. A ciência, por definição infalível, conhece o ser como é (*gnonai hos esti to on*, 477b10-11; *to on gnonai hos echei*, 478a6). A opinião, em contrapartida, não pode versar sobre o Ser, do contrário se confundiria com a ciência, nem sobre o não-ser, que desprovido de toda qualidade não é nada. Mais obscura do que a ciência e mais clara do que a ignorância, a *doxa* está a meio caminho entre uma e outra, tendo por objeto as aparências, um misto de ser e não-ser. Assim, enquanto a ciência tem por domínio o ser, ou seja, a realidade que se preserva em sua identidade própria, o domínio da opinião é o das coisas assinaladas pela contrariedade: os objetos da *doxa* não mais são que não são, por isso mesmo residem entre o puro ser e o puro não-ser. O que quer que se possa dizer delas, em algum sentido se lhes aplica o contrário. Como Sócrates exemplifica, as mesmas coisas tangíveis *aparecem*, de certo modo, belas e feias, o dobro e a metade, leves e pesadas. Em suma, para

qualquer termo *F* que possamos predicar dos particulares sensíveis, há algum sentido em que eles também podem ser chamados não-*F*.

Nessa seção da *República* é iniludível o compromisso de Platão com manter a rígida concepção parmenideana do ser. Ser total (*pantelos on*) e ser puro (*eilikrinos on*) significam, em última análise, a mesma coisa. Foram no contexto da metafísica do período médio expressões empregadas para se referir com exclusividade “àquilo que é” propriamente dito, *ousia*, *to on*: as Formas. Ser plenamente e puramente é não admitir ser visto como não sendo. O ser a pleno título não permite alterar-se sob quaisquer aspectos, mas se conserva sempre na identidade consigo mesmo. Em hipótese alguma recebe a qualidade contrária a sua natureza. Aliás, concebido como sem mistura e auto-idêntico, um ser real deve ser alienado de quaisquer outros atributos que lhe sejam extrínsecos. Trata-se, pois, do tipo de ser que, como pretendia Parmênides, é para ser considerado somente em si mesmo.

A superioridade ontológica de certa classe de entes foi também sugerida no *Fédon*. Nesse diálogo, as Formas foram primeiramente introduzidas para apoiar a demonstração da imortalidade da alma. Na sua última conversação, entre outras coisas, Sócrates quis mostrar que sua vida já fora, num certo sentido, um processo de mortificação, pois a vida dedicada à filosofia é uma espécie de morte. De fato, a morte, como então definida, nada mais seria do que a separação da alma e do corpo. Ora, o verdadeiro filósofo busca evadir-se o tanto quanto possível do corpo para adquirir a sabedoria; e tanto mais a alma é capaz de alcançar o ser e a verdade quanto mais isolada em si mesma, liberta do corpo e dos sentidos. Os objetos desta sabedoria, que somente a alma é capaz de atingir com o exercício de sua faculdade de raciocinar (65c2), são as Formas, por exemplo, o Justo em si, o Belo, o Bem, a Grandeza, a Saúde e, de modo

geral, “a *ousia* e a essência de cada coisa” (65d13-14). O que é “o mais verdadeiro” é dado captar apenas com o pensamento puro (*eilikrinei tei dianoia*), isso por intermédio do que justamente o homem conhece cada uma das realidades “em si e por si” e em sua pureza. A inacessibilidade por via da percepção sensível e o máximo grau de veracidade são características categóricas da *ousia* que a destacam das coisas em devir. Ainda no *Fédon*, Sócrates ressaltará outras características. Em 78c segs. é sublinhado o caráter estático das Idéias em contraposição à instabilidade das coisas do mundo sensível. O objetivo nessa seção é encontrar algo que seja imperecível e de modo algum sujeito à alteração, a fim de que a alma, assimilada a esse tipo de realidade, possa ser ela também incorruptível. Os objetos suscetíveis de contrair e deixar de ter propriedades são os por natureza compostos (*ta syntheta*); ao contrário, o que é incomposto (*to asyntheton*) jamais sofre mudança, mas “se mantém sempre idêntico a si mesmo”. Desse último gênero de ser, Sócrates declara:

Essa realidade em si, cujo ser definimos nas nossas perguntas e respostas, é sempre imutável e idêntica a si mesma ou, pelo contrário, varia de momento para momento? O Igual em si, o Belo em si, enfim, a essência de tudo quanto é por si mesmo, o ser, será de pensar que comporte qualquer tipo de mudança? Ou, pelo contrário, cada uma dessas coisas que é, na absoluta simplicidade e identidade do seu ser, se mantém constante e igual a si mesma, jamais comportando, sob qualquer aspecto, qualquer variação que seja? (*Fédon*, 78d1-7. Trad. M. T. Schiappa de Azevedo, modificada).

Difícilmente Platão poderia ser mais parmenideano descrevendo o ser. A austeridade da concepção do ser de Platão, no tempo em que escreve o *Fédon*, é semelhante à manifestada pelo filósofo de Eléia. De fato, o passo acima citado evidencia, inequivocamente, que a noção de ser de ambos os pensadores, se

não é a mesma, é quando menos muito aproximada. Em primeiro lugar, nota-se a mesma crença na íntima conexão entre o ser e o *logos*. O ser é o correlato do discurso; ou seja, ele é a natureza essencial expressa pelo discurso que define algo, ou ainda, o referente da resposta apropriada à questão “o que é”. Nessa lógica, o ser é entendido enquanto a natureza ou a essência de algo e, desse modo, deve manter sempre sua auto-identidade, pois a natureza de uma coisa é precisamente aquilo que nela não muda. No Fragmento 8 do poema de Parmênides, o ser é caracterizado como ingênito (*ageneton*), indestrutível (*anolethron*), de um único gênero (*mounogenes*). Platão, por sua vez, descreve o ser real – o modo de ser das Formas – como sendo, necessariamente, *incomposto* (*asyntheton*) e *uniforme* (*monoeides*)³. Trata-se de duas noções intimamente associadas que põem graves dificuldades ao leitor dos diálogos. Na compreensão mais natural, ser incomposto é ser desprovido de partes constituintes. E, conforme explica o próprio Sócrates, no *Fédon*, não estão sujeitas ao devir as entidades que não possuem partes; pois se devir (como parece compreendido) consiste na composição e decomposição, obviamente só sofre o devir aquilo que é composto. Desse modo, por oposição às coisas sensíveis constituídas de diversas propriedades que elas adquirem e voltam a perder com o tempo e de acordo com as distintas relações em que se mantêm, a Forma detém um caráter singular – a sua essência – que se mostra o mesmo a todo tempo e em quaisquer relações. É isso, provavelmente, que significa ser *monoeides*. Efetivamente, quando no *Banquete* 210e-211a se descreve a Idéia de Belo como *monoeides*, o sentido é que o Belo em si é sempre belo. Não se passa com ele que seja de uma maneira belo e de outra feio, belo num momento

³ Comparações entre os atributos do ser no Fr. 8 de Parmênides com os atributos da Forma platônica foram minuciosamente desenvolvidas por Friedrich Solmsen (1971) e John A. Palmer (1999, pp. 3-5).

Apontamentos sobre o desenvolvimento da ontologia platônica

e em outro não, belo em relação a uma coisa, mas feio em relação a outra, belo aqui mas feio ali, belo a uma pessoa mas feio a outra.

Mas quanto às coisas sensíveis participantes das Formas? Tais coisas se encontram em condições opostas às das Formas na medida em estão a meio caminho entre o ser e o não-ser. Elas estão em constante devir e são apenas aparências. Para Platão, as coisas sensíveis são desprovidas da sua própria razão de ser e, portanto, completamente dependentes das Formas a que se relacionam, destas Formas recebendo suas qualidades e devendo-lhes a possível cognoscibilidade. Porque sensíveis as coisas do mundo físico não são o objeto do verdadeiro conhecimento, mas da sensação (*aisthesis*) e da opinião. Confinados a uma inferioridade ontológica, os entes sensíveis se revelam *menos seres* e *menos reais* que as Idéias – reduzidos à classe de simples aparência ou simulacro (*eidolon*) no plano do aparecer (*phainesthai*). Enfim, é característica definidora dos entes empíricos a compresença de opostos, isto é, a variação que se observa a respeito de um objeto *x* que, sob um aspecto, é *F*, e não-*F* sob outro aspecto. Característica, aliás, que leva a conceber as Formas, esta que parece ser a função dos sensíveis no processo do conhecimento, ou seja, reportar às Formas.

Revisão da teoria das Formas: *Parmênides* parte I e *Sofista*

Claro está que, em sua ontologia, Platão distinguiu dois tipos de seres (*duo eide ton onton*, *Fédon* 79a6): os seres reais (simples) e as coisas sensíveis, os quais estão em íntima associação, como a causa e seu efeito. A relação entre estes dois tipos de coisas pôs graves dificuldades. Com efeito, um dos axiomas da doutrina metafísica de Platão é, justamente, a hipótese da participação (*methexis*) do sensível no inteligível. Mas de que modo ocorre tal

relação, Platão não esclareceu, deixando margem a várias interpretações e desentendimentos, como o *chorismos* de Aristóteles. O problema da participação foi tratado detidamente na primeira parte do *Parmênides*, formulando o personagem Parmênides cinco ou seis objeções que parecem demolir a teoria das Formas como conhecida a partir da *República* e do *Fédon*. Não examinarei, aqui, cada uma destas objeções; para o meu propósito, é suficiente determinarmos apenas a uma delas.

Na segunda objeção, Parmênides indaga a natureza da participação. Na apresentação prévia que Sócrates fizera da hipótese das Formas, a relação participativa foi entendida como um “tomar parte”, um evento no qual as coisas sensíveis são *metabonta* das Formas inteligíveis, isto é, compartilham das qualidades das Formas, bem como delas têm o nome (130e6). Por exemplo, por participar da Semelhança, as coisas se tornam semelhantes, da Grandeza, grande e assim por diante. Pois bem, haja vista que muitas coisas participam de uma Idéia, Parmênides quis saber de que maneira acontece essa participação: se é em toda a Idéia ou se em parte dela que cada particular participa⁴. Eis aí um dilema. Qualquer que seja o lado escolhido, as consequências são ruinosas para teoria de Sócrates. Se se aceita a primeira alternativa, sendo uma e a mesma (*hen ... on kai tauton*, 131b1), a Forma estaria inteira ao mesmo tempo em muitos indivíduos separados, e assim ela estaria separada de si mesma (131b2); se se escolhe a segunda, a Forma, que é *una* (*hen*), se dividirá em partes, e portanto não será mais *una*, a unidade incomposta da teoria de Sócrates. Mesmo o recurso à comparação da Forma ao dia, que sendo um e o mesmo, está simultaneamente em vários lugares, não auxilia Sócrates a se livrar do primeiro membro do dilema. Equiparando o dia a uma vela de navio

⁴ *Parmênides*, 131a4-6.

recobrando muitos homens, e assim já sugerindo que é como 'um sobre muitos' (*hen epi pollois*, 131b9) que as Formas se relacionam com as coisas, Parmênides reconduz Sócrates direto ao segundo membro do dilema. Será apenas uma parte da vela que estará sobre cada um e não o seu todo. Se a participação for em parte da Forma, não seria mais necessário afirmar que a Forma como o todo deva estar presente em uma multiplicidade de objetos distintos; mas isso ao custo de uma divisibilidade essencial da Forma. E dessa eventual divisibilidade, Parmênides deduz uma série de *reductiones*. As partes da Grandeza não mais serão grandes, já que haverão de ser pequenas em relação ao todo; as partes da Igualdade não serão mais iguais à Igualdade, pois serão menores que a Igualdade como um todo, e a Pequenez será maior que as suas partes, uma vez abarcá-las todas. Sócrates acaba por reconhecer a enorme dificuldade em explicar a participação dos particulares nas Formas. Cedendo ao argumento de Parmênides, admite que, se a Forma é divisível não pode ser una, vale dizer, que a Forma não pode ser una e múltipla ao mesmo tempo.

Como nota Rickless, Sócrates não pode escapar ao dilema senão recusando-se a aceitar a validade de alguns passos no raciocínio ou a rejeitar ao menos uma das suposições implícitas ou explícitas do argumento. A sugestão de Rickless afigura-se apropriada. A melhor aposta de Sócrates seria negar a suposição implícita de que o ser divisível de F é incompatível com o seu ser um. Afinal de contas, em discurso anterior (129c-d) ele já admitira de si mesmo que era múltiplo, porque divisível em partes, e também uno, um homem entre sete. Sendo assim, dado haver coisas que são divisíveis e unas, F não poderia ser uma delas? Para Sócrates a resposta deve ser negativa. Pois em seu discurso insistiu (a) que ter muitas partes é suficiente para ser múltiplo, (b) que a propriedade de ser múltiplo e a propriedade de ser uno são contrárias, e (c) que

nenhuma Forma pode ter propriedades contrárias. Dado que F é uma Forma e que a divisibilidade implica ter muitas partes, segue-se de (a), (b), e (c) que F não pode ser divisível e uno. Mas, segundo Rickless, o resultado aporético indica que existe alguma assunção falsa na teoria das Formas que a torna viciada, a mesma que faz falsa a explicação da participação como compartilhamento⁵.

O *Sofista* expõe os esclarecimentos que sanam as dificuldades apontadas pela primeira parte do *Parmênides* na teoria. Para provar que, à semelhança dos objetos sensíveis, as Formas inteligíveis estão também sujeitas à compresença de opostos, que uma Forma pode ser una e múltipla, Platão traz a lume a hipótese da mútua participação das Formas. Essa hipótese tem como pressuposto a reconsideração da noção de ser, o que lançará luz sobre a noção contrária, isto é, o não-ser. No famoso parricídio de Parmênides, no *Sofista*, o Estrangeiro de Eléia procurou demonstrar como é possível que o que é não seja, e o que não é seja. Foi por mitigar e flexibilizar a noção de ser, herdada de Parmênides, que se tornou possível conceber o não-ser, não mais como o contrário do ser, mas como o que se manifesta nas oposições entre os seres. Mas afinal o que é o ser para que o não-ser seja concebível sem contradição?

A análise de Nestor Cordero é judiciosa e o sigo nesta questão. No *Sofista*, realizando uma revisão histórico-crítica das ontologias então conhecidas, o Estrangeiro apresentou a definição do ser. Aqueles que se ocuparam em determinar o número e a natureza do ser cometeram o erro de assimilar o ser a realidades particulares. Todos os filósofos apresentaram um princípio, ou princípios, enquanto ser real das coisas, e descreveram seja a qualidade seja a quantidade destes princípios. O que Platão quis mostrar, no *Sofista*, foi que é impossível definir o ser segundo critérios que fazem dele um objeto⁶. Examinando

⁵ Cf. Rickless (1998).

⁶ Cf. Cordero (1993, p. 41).

a doutrina que dizia que o ser era muitos, a que propalava o ser como um, as que identificavam o ser seja ao corpo seja a Formas inteligíveis⁷, o Estrangeiro não encontrou uma definição do ser, mas ao menos descobriu que o ser se revela como um *triton*, que não é isso nem aquilo, mas *razão de ser* disso e daquilo (da unidade, do quente-frio, dos átomos, das Formas). Afinal, o que é que faz com que alguma coisa seja? Numa palavra, o que é o ser? Como observa Nestor Cordero, para definir o ser, Platão realiza uma *epokhé*. Suprime de um ente todas as suas propriedades, até chegar ao limite último além do qual nada haveria, isto é, a coisa não existiria mais. Esse mínimo seria a realidade da coisa, que o Estrangeiro define como o poder de agir ou sofrer uma ação. “O que possui um poder (*dynamis*) qualquer ou para agir (*poiein*) sobre não importa o quê, ou para sofrer (*pathein*) uma ação ... é um ser real (*ontos einaî*)” (247e). Enquanto *dynamis*, o ser não pode mais ser identificado a um tipo particular de ente com suas qualidades específicas; é uma potência, “um tipo de tensão, de energia, uma linha que coloca em relação os entes que, sem esta linha, não existiriam”⁸. O advérbio *ontos*, que Platão sempre reservou para designar o ser real, agora se estende a todas as coisas na medida em que possuem o poder que faz de um ente um ente. “Agir-sofrer” são maneiras de se colocar em relação. Então, compreende-se por que, na seqüência do diálogo, a fórmula “poder de agir e sofrer” seja substituída pela fórmula “potência de comunhão” (*dynamis koinonias*). O ser é a potência de comunicação. Essa definição é, pois, o que explica a participação das Formas, seja entre si, seja com seus participantes sensíveis. As Formas são naturalmente dotadas da capacidade de comunicar; Nestor Cordero dirá “o ser da Forma consiste em comunicar”⁹. E, desse modo,

⁷ Cf. *Sofista*, 242b-249d.

⁸ Cf. Cordero (1993, p. 48).

⁹ Cordero (2000, p. 37). Grifo do autor.

fica completamente desprovida de sentido a asserção do *chorismos* entre o sensível e o inteligível, se a separação for entendida da maneira exposta na primeira parte do *Parmênides* e desenvolvida pela crítica aristotélica a Platão, ou seja, que, sendo as Formas “supra-coisas”, estariam fisicamente separadas das coisas¹⁰.

Realizada essa “reforma” na concepção do ser, o Estrangeiro pôde avançar a teoria da comunhão dos gêneros com a qual explica como pode uma mesma coisa ser una e múltipla, como pode um ente receber vários predicados. Deduzindo a existência de cinco gêneros supremos (*megista gene*), o Ser, o Mesmo, o Outro, o Movimento e o Repouso, o Estrangeiro apresenta as relações possíveis entre eles como paradigma das relações entre os seres. Há uma comunidade ordenada dos gêneros, na qual uns se comunicam com todos, outros só com alguns, havendo aqueles que perpassando todos é causa de união, e outros que, atravessando o conjunto, é causa da divisão. Para ilustrar essa capacidade de comunicação entre os gêneros, foi escolhida a Forma Movimento como modelo. O exame que o Estrangeiro desenvolve é, em parte, a resolução que tem a oferecer para os problemas concernentes ao não-ser. Os gêneros Ser, Mesmo e Outro se constituem em Idéias-vogais, ou gêneros ubíquos, fatores das relações entre as coisas; os gêneros Movimento e Repouso configuram-se como Idéias-consoantes, pois não se combinam com tudo, já se excluem mutuamente. Considerando, então, o Movimento, o Estrangeiro passa a explorar as relações desse com os demais.

¹⁰ Cf. Movia (1994, pp. 260-261), que considera a refutação do *chorismos* a mais importante conquista da crítica aos amigos das Formas.

Apontamentos sobre o desenvolvimento da ontologia platônica

(a) o Movimento é completamente diferente do Repouso (255e11-12), portanto o Movimento não é Repouso; mas o Movimento é porque participa do Ser (256a1).

(b) o Movimento é outro que o Mesmo; mas podemos dizer que ele é o mesmo e não o mesmo, porque não o afirmamos da mesma maneira (256a11-12): dizemos que o Movimento é o mesmo em virtude de sua participação no Mesmo em relação a si mesmo (256b1), e que não é o mesmo por causa de sua comunhão com o Outro (256b2-3), sendo correto designá-lo “não mesmo” (*ou tauton*, 256b4).

(c) o Movimento não é outro, mas de certa maneira é outro (256c7) – o Movimento é diferente do Outro, mas participa do Outro em relação a x, y, z, etc.

(d) o Movimento é diferente do Ser, portanto é realmente não-ser e é ser (256d8-9), uma vez que participa do Ser.

As relações entre os gêneros supremos descritas pelo Estrangeiro podem ser expressas em linguagem ordinária nos quatro seguintes pares de proposições, que à primeira vista parecem contraditórias – exceto o primeiro par – mas que são todas, na realidade, verdadeiras e consistentes, porque a explicação ontológica da qual elas foram derivadas não contém contradição.

(1) Movimento não é repouso

(2) Movimento é

(3) Movimento não é o mesmo

(4) Movimento é o mesmo

José Lourenço Pereira da Silva

(5) Movimento não é outro

(6) Movimento é outro

(7) Movimento não é ser

(8) Movimento é ser.

O que se mostrou acerca do Movimento estende-se a todas as Formas. Elas participam do Ser e do Outro em relação à Forma do Ser, por isso é lícito dizer que, ao mesmo tempo, elas são e não são. O múltiplo ser de uma Forma e seu não-ser quantitativamente ilimitado não devem mais colocar dificuldades depois de estabelecidas as premissas do caráter *pros allo* do Ser e da existência do não-ser. Cada Forma é todas as outras Formas das quais participa em virtude de sua participação no Ser; e cada qual *não é* nenhuma daquelas inumeráveis Formas em relação às quais participa do Outro devido a sua participação no não-ser.

A verdade para todas as Formas vale, naturalmente, para a Forma de Ser. No que concerne ao Ser em si (*to on auto*), esse deve ser considerado diferente dos outros gêneros. Assim, na proporção em que os outros são, o Ser não é, haja vista não ser os outros, mas é um em si (*hen ... auto estin*, 257a5) em contraste com o qual os incontáveis outros, por sua vez, não são. E nisso não deve haver nada de embaraçoso, porquanto a natureza dos gêneros mantém comunhão recíproca¹¹. O Estrangeiro mostrou, atingindo assim seu escopo, o sentido em que o Ser ele mesmo não é¹².

¹¹ *Sofista* 257a4-9.

¹² Paul Seligman (1974, p. 77) observa que distintamente dos casos das outras Formas, o Estrangeiro não afirma acerca do Ser que “o Ser ao mesmo tempo é e não é”; de outro modo,

Nesse sentido, Platão tem refutado Parmênides. Pela participação das Formas explica não só como o não-ser pode ser, mas também, e por consequência, de que modo uma Idéia é ao mesmo tempo una e múltipla. Uma porque mesmo nas relações com as outras Formas, conserva sua natureza própria imutável e eterna; múltipla porque nas mesmas relações recebe diversas propriedades, sendo tantas coisas quantas sua natureza não é. Na *gigantomachia peri tes ousias*, o Platão do *Sofista* foi mais generoso. Não escolhe uma coisa em detrimento de outra, mas argumenta para a coexistência harmoniosa do que se move e do imutável, da unidade e da multiplicidade, da identidade e da diferença, do ser e do não-ser no seio mesmo das coisas que apreendemos com a razão. O mundo das aparências reproduziria as estruturas ideais.

Referências Bibliográficas

- PLATÃO. *Opera Completa con testo greco*. Edizione elettronica a cura di G. Iannotta, A. Manchi, D. Papito. Indice dei nomi e degli argomenti a cura di G. Giannantoni. Roma: Laterza.
- _____. *Parmênides*. Tradução, introdução e notas por Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro, São Paulo: PUC-Rio, Loyola, 2003.
- _____. *Le Sophiste*. Tradução, introdução e notas por Nestor Cordero. Paris: GF-Flamarion, 1993.

compara o não-ser do Ser com o seu “ser um em si”. Não é fácil perceber, destaca Seligman, a que o Estrangeiro se refere: se à participação do Ser no Mesmo em relação a si mesmo, ou se à participação do Ser em si mesmo, ou se a ambas as coisas. Seligman defende a primeira alternativa, porque ela envolve a mútua implicação entre a “mesmidade” em relação a si e a diferença em relação aos outros. Além disso, ela leva a inferir que Ser e não-ser são similarmente relacionados como a “mesmidade” e a “diferença”. Para alguma coisa participar do Ser, deve ser algo específico, uma natureza própria, e, sendo essa natureza, deve ser diferente de um indefinido número de outros, daí deve “não ser” aqueles outros. Participar do Ser implica participar do não-ser, e vice-versa. Ser e não-ser não são “os mais opostos um ao outro”, mas noções complementares que se implicam mutuamente.

- ACKRILL, John. SUMPLOKH EIDWN. In: VLASTOS, G. (ed.), *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. New York: Anchor Books, 1971.
- BENOIT, Hector. *Em busca da odisséia dialógica: a questão metodológica das Temporalidades*, I; *A odisséia dialógica de Platão: as aventuras e desventuras da dialética socrática*, II; *A odisséia dialógica de Platão: do novo Édipo ao saber da morte*, III; *A odisséia dialógica de Platão: do retorno de Dioniso à physis originária*, IV. Tese de Livre-docência. Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas, 2004.
- CHERNISS, Harold. The Philosophical Economy of the Theory of Ideas. *The American Journal of Philology*, v. 57, n. 4, pp. 445-456, 1936. Reimpresso em ALLEN, R. E. (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965.
- CORDERO, Nestor. La participation comme être de la Forme dans le Sophiste. In: _____. (org.). *Ontologie et dialogue, mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris: Vrin, 2000.
- DIXSAUT, Monique. *Ousia, eidos et idea* dans le Phédon. *Revue Philosophique*, n. 4, pp. 479-500, 1991.
- IGLÉSIAS, M. *A Relação entre o Não Ser como Negativo e o Não Ser como Falso no Sofista de Platão*. O que nos faz pensar, n. 11, pp. 5-44, Abril de 1997.
- PRADEAU, J-F. (org.). *Platon, les formes intelligibles – sur la forme intelligible et la participation dans le dialogues platoniciens*. Paris: PUF, 2001.
- MOVIA, Giancarlo. *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1994.
- O'BRIEN, D. *Le Non-Être: deux Études sur le Sophiste de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.
- PALMER, John A. *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- RICKLESS, Samuel. How Parmenides Saved the Theory of Forms. *Philosophical Review*, v. 107, n. 4, pp. 501-554, 1998.

Apontamentos sobre o desenvolvimento da ontologia platônica

- SCOLNICOV, S. Le parricide déguisé: Platon contre l'antiplatonisme parménidien. In: DIXSAUT, M. (org.). *Contre Platon*. Tomo II. Paris: Vrin, 1995.
- SELIGMAN, Paul. *Being and Not-Being – an introduction to Plato's Sophist*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- SOLMSEN, Friedrich. Parmenides and the Description of Perfect Beauty in Plato's *Symposium*. *American Journal of Philology*, v. 92, n.1, pp. 62-70, 1971.
- SOUZA, Eliane C. de. *Discurso e Ontologia em Platão: um estudo sobre o Sofista*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.
- WEDBERG, A. The theory of Ideas. In: VLASTOS, G. (ed.). *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. New York: Anchor Books, 1971.

Artigo recebido em janeiro de 2008.

Artigo aprovado em março de 2008.