

# O DIÁLOGO ENGANOSO DE PLATÃO CONSIGO MESMO NA PRIMEIRA PARTE DO PARMÊNIDES\*

Néstor-Luis Cordero\*\*

Tradução e notas: André Luiz Braga da Silva (USP)

**RESUMO:** Não são cabíveis dúvidas de que o *Parmênides* é um diálogo estranho. Ele foi escrito mais de vinte anos após a abertura da Academia, e Platão viu na obra a oportunidade para exibir certos pontos débeis de sua Teoria das Formas (sugeridos quiçá por alunos avançados, colegas, ou diretamente detectados por ele mesmo). Elegeu para isso uma *mise-en-scène* adequada: fez sua teoria ser exposta pelo seu porta-voz habitual, Sócrates, mas o rejuvenesceu: na ficção este não tem mais de vinte anos. Isso não significa que sua posição filosófica seja diferente: tudo que este diz corresponde literalmente às ideias expostas por Platão em diálogos anteriores... Mas a falta de experiência própria à juventude o impedem de responder às severas críticas que lhe apresenta seu interlocutor, o “grande Parmênides”. O diálogo trata-se, na realidade, de um diálogo de Platão consigo mesmo: sob o aspecto do jovem Sócrates, ele expõe a versão tradicional de sua teoria; e, identificando-se com o personagem Parmênides, critica os aspectos sensíveis que, no momento de escrever este diálogo, ele encontrou em sua filosofia. Todavia, este diálogo de Platão consigo mesmo é enganoso porque Platão *já tem elaboradas* as respostas às críticas que ele põe na boca de Parmênides. Estas respostas aparecerão no diálogo *Sofista*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Platão, Ideias, Formas, Parmênides, Diálogo.

## THE DECEPTIVE DIALOGUE BETWEEN PLATO AND HIMSELF IN THE FIRST PART OF PARMENIDES

**ABSTRACT:** There cannot be doubt that *Parmenides* is a strange dialogue. It was written more than twenty years after Academy’s foundation, and Plato saw in this work the opportunity for exhibit some weak points of his Theory of Forms (perhaps points suggested by advanced

---

\* Uma primeira versão deste texto foi apresentada na Segunda Reunião Mediterrânea da *International Plato Society*, em Coimbra, 2012.

\*\* Professor Emérito da Universidade de Rennes 1 (França); Pesquisador do Ministério de Ciência e Inovação (Espanha).

*Néstor-Luis Cordero*

pupils, colleagues, or directly detected by Plato himself). He chose for it a suitable *mise-en-scène*: he made his theory be exposed by his habitual mouthpiece, Socrates, but he rejuvenated him: at fiction, this character has no more than twenty years. That doesn't signify his philosophic position is different: everything he says corresponds literally to ideas exposed by Plato in former dialogues. But lack of experience typical of youth precludes him answer severe criticisms presented by his interlocutor, "great Parmenides". Actually, the dialogue is one between Plato and himself: under the aspect of young Socrates, he presents traditional version of his theory; and, identified with character Parmenides, he critics sensitive aspects that, when he wrote this dialogue, he found in his own philosophy. Nevertheless, this dialogue between Plato and himself is deceptive because Plato *already has prepared* the answers to criticisms that he put at Parmenides' mouth. And these answers will appear in dialogue *Sophist*.  
**KEYWORDS:** Plato, Ideas, Forms, Parmenides, dialogue.

Toda hipótese de trabalho apoia-se sobre certos pressupostos, isso que em francês é chamado de "*parti pris*"; e, como estes pressupostos não podem ser demonstrados num breve trabalho, prefiro simplesmente desde já anunciá-los. Trata-se de dois pressupostos. Um destes preconceitos é bem inocente, até superficial. O outro, por seu turno, é muito discutível, mas se minha hipótese de trabalho é válida, este segundo preconceito restará confirmado ao fim destas linhas...

Meu primeiro pressuposto é o seguinte: eu adoto, como a maior parte dos intérpretes (embora haja algumas exceções), a seguinte ordem cronológica dos diálogos: *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*. E, apesar de não se demonstrar uma pressuposição, inclusive um preconceito, vou tratar de justificar, durante meu texto, a coerência interna desta sequência das obras.

O segundo pressuposto, o preconceito, que é mais discutível, é o seguinte. Na minha opinião, Platão havia já elaborado um esquema, ou quiçá até mesmo um rascunho, do *Sofista*, quando escreveu o *Parmênides*. Pretendo dizer o seguinte: Platão tinha a intenção de apresentar o *Parmênides* como um tipo de introdução ao *Sofista*. Mas, como fazemos todos quando

### *O diálogo enganoso de Platão...*

escrevemos um livro, começamos por escrever o corpo do livro (no caso de Platão, o *Sofista*), e logo depois escrevemos a introdução (no caso de Platão, o *Parmênides*), ainda que suponhamos que o leitor lerá primeiro a introdução, ou seja, o *Parmênides*, e, imediatamente depois, o resto, ou seja, o *Sofista*. E, na minha opinião, o *Parmênides*, portanto, foi pensado como uma introdução ao *Sofista*, e vai acompanhado por um tipo de apêndice, de apêndice à introdução, e este apêndice é o *Teeteto*.

Eu tenho a intenção de desenvolver todos estes temas, mas prefiro adiantar desde já o ponto central da minha posição. Se me permito afirmar que Platão havia elaborado já ao menos o esquema do *Sofista* antes de escrever o *Parmênides* é porque *todos* os aspectos de sua própria teoria que Platão vai criticar no *Parmênides* são, precisamente, e curiosamente, aqueles que serão resolvidos no *Sofista*. Do mesmo modo que na maioria dos debates televisivos, especialmente nos canais que pertencem ao governo, os jornalistas põem-se de acordo com o entrevistado a respeito da pergunta que ele quer que lhe façam, Platão também se presta a este diálogo enganoso. No *Parmênides*, o jovem Sócrates não pode responder às objeções que precisamente encontrarão sua solução mais tarde no *Sofista*. É por esta razão que me permito falar de um diálogo enganoso – isto é, um diálogo, se se quer, “trapaceiro” - já que, se Platão cria que havia outras possíveis críticas realmente profundas a respeito de sua filosofia, elas não estão nem expostas no *Parmênides* nem resolvidas no *Sofista*.

Esta hipótese de trabalho me parece necessária já que, de outro modo, a posição de Platão seria incompreensível e até mesmo suicida, pois consistiria em formular acerca de seu próprio sistema críticas que não poderia resolver. Por isso sustento que, seja em um rascunho do *Sofista*, seja

na sua mente, Platão tinha já preparada uma resposta para cada uma das perguntas que restaram sem resposta no *Parmênides*.

Vejamos agora concretamente o diálogo que nos ocupa, o *Parmênides*. Meu trabalho refere-se apenas à primeira parte do diálogo<sup>1</sup>, antes da substituição de Sócrates pelo jovem Aristóteles, ou por Aristóteles, o Jovem. Nesta primeira parte, depois de uma introdução bastante pitoresca e complicada<sup>2</sup>, Sócrates é interrogado por Parmênides. Quase todos os intérpretes do diálogo estão de acordo em afirmar que neste interrogatório Platão, pela boca de Sócrates, expõe de uma maneira ingênua e certamente dogmática os elementos fundamentais de sua própria filosofia, em especial a que surge de seus diálogos da juventude e da etapa da maturidade, mas a exposição é fiel. Se é assim, podemos dizer que Sócrates, no *Parmênides*, é não apenas o porta-voz mas também uma máscara, um disfarce, do Platão anterior a este diálogo. Por comodidade, chamaremos a este Platão, representado por um Sócrates rejuvenescido, de “Platão I”.

Este Platão I é criticado pelo venerável e ancião Parmênides. Contudo, curiosamente, as críticas não estão formuladas aí a partir de uma posição eleática, tal como se poderia esperar de Parmênides... de Eleia – se o eleatismo realmente existiu, isso é outra questão<sup>3</sup>. De fato, Platão I, disfarçado de Sócrates jovem, é criticado de acordo com as teses que Platão sustentará pouco depois – ou que tem já elaboradas? - no *Sofista*, um Platão que terá então entre sessenta e seis e sessenta e nove anos; curiosamente, a idade que, na ficção do *Parmênides*, tem Parmênides. Por comodidade,

---

<sup>1</sup> *Parmênides* 126a1-137c3. (Nota do Tradutor; doravante: “N. do T.”)

<sup>2</sup> *Parmênides* 126a1-130a2. (N. do T.)

<sup>3</sup> Cf. do mesmo autor: CORDERO, N.-L. L'invention de l'école éléatique: Platon, *Sophiste*, 242d. In AUBENQUE, P. (dir.). *Études sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991, p. 91-124. (N. do T.)

### *O diálogo enganoso de Platão...*

chamaremos “Platão II” o Platão que, sempre no *Parmênides*, tomará o disfarce do venerável Parmênides de Eleia.

Em resumo: é Platão II, o Platão que escreve o *Parmênides*, representado no *Parmênides* por Parmênides, quem criticará Platão I, representado por Sócrates jovem. Por esta razão, não duvido em considerar que no *Parmênides* há um diálogo de Platão consigo mesmo.

Para justificar esta hipótese de trabalho, hei de examinar primeiramente as principais críticas que Platão II faz a Platão I na primeira parte do *Parmênides*, e, em segundo lugar, tentarei mostrar as respostas encontradas no *Sofista* às ditas críticas.

Vejam agora as coisas de modo detalhado. A crítica principal que Platão II faz a Platão I diz respeito à noção de separação (*khōrismós*), a divisão ou separação que o platonismo ortodoxo estabelece entre um âmbito sensível e um universo inteligível constituído por entidades em si, as Formas, e que Aristóteles retomará em sua idade adulta, ao deixar a Academia. Entretanto, ocorre que se a separação realmente existe, a participação do individual nas Formas e a presença destas no individual tornam-se problemáticas, até impossíveis, já que para unir dois universos separados há que se postular intermediários, mas estes podem multiplicar-se ao infinito<sup>4</sup>.

Participar e estar presente pressupõe comunicar-se, mas se há separação, não há comunicação. Nos diálogos anteriores, os interlocutores de Sócrates não expuseram abertamente a questão, mas no *Parmênides* Platão não pode evitar ocupar-se do tema. Durante os vinte anos em que ele

---

<sup>4</sup> Este argumento do regresso ao infinito é conhecido, desde Aristóteles, como “argumento do terceiro homem” (*trítōn ánthrōpon*: *Metafísica* A9, 990b17), exposto já por Platão, entre outros lugares, em *Parmênides* 132a1-b2 e 132c12-133a3. (N. do T.)

esteve à frente da Academia – fundada, precisamente, uns vinte anos antes da escritura do *Parmênides* –, seguramente alunos assíduos, ou colegas e amigos, expuseram-lhe alguns problemas que viram em sua teoria. E, com grande honestidade intelectual, Platão mesmo expôs neste novo diálogo as dificuldades ensejadas pela separação entre os dois âmbitos, e apesar de Sócrates, Platão I, levar a cabo titânicos esforços para suprimir a separação, todas as tentativas de aproximar ambos universos fracassam.

Vejamus como se apresenta concretamente este problema no texto do *Parmênides*. Depois de haver escutado por parte do jovem Sócrates a apresentação o mais ortodoxa possível da teoria das Formas<sup>5</sup>, tal como se encontra em Platão I, *Parmênides*, isto é, Platão II, resume a dita posição em poucas palavras: “Há para ti, então, por um lado, Formas em si (*autò kath'hautó*), separadas (*khōrís*) de aquilo que participa (*metékhonta*) delas?” (130b). Este resumo, fiel reflexo da filosofia de Platão I, é um tipo de axioma do qual vão ser deduzidas as críticas de Platão II, e parece ser o traço distintivo do platonismo anterior a esta época. Basta recordar que quando no *Sofista* Platão opõe os “eidófilos” aos “corporistas”, faz da separação a característica principal dos Amigos das Ideias. Com efeito, em *Sofista* 248a7, já na primeira frase de um diálogo imaginário com estes filósofos, aos quais Teeteto diz “conhecer bem”, o Estrangeiro lhes pergunta: “Vocês distinguem (*dielómenei*) a realidade existente (*ousía*), separando-a (*khōrís*) do devir (*génesis*), não é assim?”. Como é o carácter “separado” e “em si” das Formas o que fará problemática a participação, noção essencial na filosofia de Platão, o Estrangeiro do *Sofista* deverá tomar para si a tarefa de relativizar, e até suprimir, a dita separação, como já veremos.

---

<sup>5</sup> *Parmênides* 128e5-130a2. (N. do T.)

### *O diálogo enganoso de Platão...*

Voltemos agora para trás, ou seja, retomemos nossa análise do *Parmênides*. A crítica principal do *Parmênides* centrar-se-á precisamente então no caráter separado e em si das Formas.

A prova mais contundente do perigo que significa a separação para a filosofia platônica encontra-se na insistência, mesmo terminológica, do uso do termo *khōrís* nesta primeira parte do *Parmênides* por parte de Platão II, nas perguntas que faz a Sócrates. O referido termo aparece nada menos que oito vezes em menos de uma página, entre 130b e 131a. Vejamos rapidamente esta passagem. Em 130b2-3, Platão II, ou seja, Parmênides, pergunta: “acaso tu pões, por um lado (*khōrís*), isso que tu chamas ‘Formas’ em si, e por outro lado (*khōrís*), as coisas que participam delas?”. E, na linha seguinte, Parmênides pergunta uma vez mais se, por exemplo, a semelhança em si está separada, *khōrís*, da que se encontra em nós.

Em 130c1, sempre Parmênides, faz esta pergunta: “acaso a Forma de Homem está também separada, *khōrís*, de nós, os homens?”. Em 130d1, pergunta uma vez mais se cada *eîdos* está separado, *khōrís*, daquilo que participa dele, e em 131b1 Platão II deduz que, se isto é assim, a Forma, que é una, está separada, *khōrís*, das outras coisas, assim como estas estão separadas, *khōrís*, dela; e, finalmente, em 135b Platão I, ou seja, Sócrates, põe como exemplo a luz do dia, que está separada, *khōrís*, das coisas, apesar de iluminá-las.

Se fizermos um cálculo, o termo *khōrís* apareceu oito vezes em menos de uma página. E na continuação do diálogo, na parte consagrada às hipóteses<sup>6</sup>, da qual não vamos nos ocupar, volta a aparecer nove vezes mais.

---

<sup>6</sup> *Parmênides* 137c4-166c5. (N. do T.)

Estas realidades separadas, as Formas, são entidades em si; temos encontrado várias vezes esta fórmula no *Parmênides*. São como blocos maciços, sem portas nem janelas, ou, como dirá o Estrangeiro no *Sofista*, antes de modificar seu *status* ontológico, são entidades que “se erguem solenes e sagradas (*semnón kai ágion [...] hestós*), incapazes de mudar (*akínēton*)” (249a). Mas, para que a participação seja possível, as coisas individuais devem “tomar” algo das Formas, o que se torna impossível se as Formas são blocos cerrados que se negam a comunicar. O caráter em si e separado das Formas supõe sua unidade, unidade que, ao negar que as Formas tenham “partes”, faz impossível a participação, já que, se as Formas são “em si”, como podem comunicar com outras entidades? Isso suporia abrir-se a “outros” para compartilhar algo com eles...

Que fique claro: que a participação do individual na Forma e a presença desta no individual formem parte do núcleo da filosofia platônica, isto não necessita ser demonstrado. Se Platão propôs a existência de entidades em si foi para garantir a essência e a existência das entidades individuais, mas se não há comunicação entre ambos universos, a teoria platônica não cumpre com seus objetivos.

É esta razão pela qual Platão insiste na necessidade de conservar a possibilidade da comunicação, o que deverá levar a atenuar ou a suprimir a separação. No *Parmênides*, ele se limita a insistir com força e veemência na necessidade da participação assim como de seu aspecto, digamos, linguístico, a predicação. Ambas vão juntas. Com efeito, sem a existência da participação, a união sintática que é a predicação não existe também. E ocorre que se observarmos com atenção a parte principal do *Parmênides*, a parte consagrada às “hipóteses”, vemos que na realidade ela oferece um verdadeiro festival sobre a predicação e a participação, ao ponto de fazer destas noções

### *O diálogo enganoso de Platão...*

o núcleo central do diálogo. Vejamos como podemos demonstrar que o *Parmênides* é, em realidade, um diálogo sobre a predicação.

Numa passagem decisiva do diálogo, depois dos fracassos de Platão I, Platão II aponta-lhe a necessidade de exercitar-se para aprender a justificar melhor suas convicções. Este exercício está caracterizado como a possibilidade de fazer malabarismos com os argumentos, mesmo sob risco de ser tomado por um charlatão (135d). E, para dar um exemplo, Platão II propõe a Platão I seguir com atenção o exercício que ele mesmo levará a cabo, ajudado pelo jovem Aristóteles. E é então quando começa a exibição, ao vivo, de todos os casos possíveis de predicação, que é o tema principal da chamada “segunda parte” do diálogo<sup>7</sup>, que ocupa os dois terços do total.

Como no caso da noção de separação, deixemos falar a estatística. Na totalidade de sua obra, Platão alude à noção de predicação, participação, combinação ou comunicação trezentas e cinquenta e quatro vezes. Se me permito utilizar todos estes termos como equivalentes é porque o mesmo Platão havia confessado no *Fédon* que há várias noções que explicam a relação que há entre o sensível e o inteligível: “nada faz bela uma coisa senão a beleza, seja que haja por parte dela uma presença (*parousía*), uma comunicação (*koinonía*), ou que ela se produza de qualquer outra maneira”(100d). Ou seja: não há uma terminologia exclusiva. Os verbos utilizados são em geral *metékhō*, *metalambánō* e *koinonéō*. Dado o número indicado, pode falar-se de uma média de doze ocorrências por diálogo, quantidade que é muito maior nos diálogos mais extensos, e menor nos diálogos curtos. Então: em *um único* diálogo, o *Parmênides*, que é de uma dimensão mediana, encontra-

---

<sup>7</sup> Cf. nota anterior. (N. do T.)

se *um terço* das alusões à predicação ou à participação: cento e vinte e um casos.

Esta verdadeira enxurrada deve convidar-nos a precisar alguns detalhes. Já quando Sócrates expõe seu ponto de vista que, segundo ele, permite evitar as aporias expostas por Zenão, o verbo *metalambánō* aparece quatro vezes, e *metékhō*, uma vez... em cinco linhas: 129e3-8. E *metékhō* aparece uma vez mais antes do final do largo monólogo de Sócrates que termina em 130b3. Já a primeira pergunta que Parmênides apresenta a Sócrates, e que já mencionamos, alude à relação (que será logo problemática) que teria que existir entre as coisas individuais sensíveis e as Formas em si, isto é, a participação: “Diga-me, [...] colocas tu, por um lado, aquilo que tu chamas ‘Formas’ em si, e, por outro, as coisas que participam (*metékhonta*) delas?” (130b). Na mesma frase estão presentes ambas: a separação e, não obstante, a necessidade da participação.

Contudo, uma vez exposta a necessidade da participação, Parmênides toma ao pé da letra, literalmente, o termo “participação”, e o risco que supõe a separação para que ela possa ser levada a cabo, mas é agora o caráter em si, por si e unitário das Formas que criam problemas; pois participar é literalmente tomar uma parte, o que supõe que as Formas têm partes, ou seja, que, *mutatis mutandis*, são encaradas como entidades substanciais, como ‘superentes’, mas com as características dos entes: conjunto de partes. As aporias que apresenta Parmênides são conhecidas: os indivíduos participam de toda a Forma, ou apenas de uma parte etc? Para evitar que se creia que a Forma tem partes, Sócrates propõe o exemplo conhecido da vela, que é uma, e que cobre os indivíduos<sup>8</sup>. Mas, tampouco

---

<sup>8</sup> *Parmênides* 131b3-c11. (N. do T.)

### *O diálogo enganoso de Platão...*

este exemplo é válido, já que sobre cada indivíduo há apenas uma parte da vela. E as críticas continuam...

Deixemos de lado este primeiro problema – a dificuldade da participação dada a separação – e vejamos outra dificuldade que Parmênides encontra na filosofia de Platão I. Este problema diz respeito à “população” do universo das Formas. Há formas de tudo, coisas, propriedades, estados e valores, ou apenas de algumas? Parmênides lembra Sócrates<sup>9</sup> de que quando apresentou sua teoria, este falou<sup>10</sup> da semelhança, dessemelhança, unidade, multiplicidade, e logo adicionou repouso e movimento, e, com grande otimismo, disse “*kai pánta tà toiaûta*”, outras coisas da mesma jaez, isto é, supomos: qualidades ou propriedades. E é por isso que Parmênides pergunta-lhe se também adicionaria o justo, o belo e o bom, e Sócrates concorda.

Entretanto, logo Parmênides pergunta-lhe se o mesmo ocorre para o caso do homem, do fogo e da água, e Sócrates admite que não está seguro, que está *em aporia*, e que meditou muito sobre a questão<sup>11</sup>. E quando finalmente Parmênides pergunta-lhe o que opina no caso da lama, do cabelo ou do lixo, Sócrates responde com um redondo *oudamôs*, “de jeito nenhum”; disso não há, como garantia, Formas.

A maior parte dos investigadores atribuem a negativa de Sócrates ao caráter “ridículo” destes últimos três exemplos... Mas isso não basta para explicar a dificuldade que também encontrou no caso de homem, água e fogo, que não são ridículos. O problema que tem Sócrates é de outro tipo. Igualdade, unidade, repouso, movimento, justo, belo, etc, são qualidades,

---

<sup>9</sup> *Parmênides* 130b1 *et seq.* (N. do T.)

<sup>10</sup> *Parmênides* 128d8-e1. (N. do T.)

<sup>11</sup> *Parmênides* 130c3-4. (N. do T.)

propriedades, estados e valores, que, em uma frase predicativa, ocupam o lugar de predicados: “algo” é justo, ou belo, ou igual, ou grande, ou está em movimento; é a esse “algo” que a Forma dá uma qualidade.

Em contrapartida, homem, fogo, água, cabelo, lama e lixo são substantivos, são substâncias, que, em uma frase atributiva, jogam o papel de sujeitos. Ou seja: a dificuldade em que se encontra Platão I é a de afirmar que há Formas de substâncias, já que estas não correspondem ao esquema clássico. Em suma, pode-se dizer que “isto” é um homem, mas já Platão havia dito na *República* que para saber o que é um dedo, basta olhá-lo (523d), não faz falta uma Forma como garantia; ao contrário, para saber se é grande ou pequeno, há que se fazer uma investigação. Mas é evidente que Platão I encontra-se em uma dificuldade porque também na *República* havia falado de uma Forma substancial, a cama, e no *Crátilo*, da lançadeira (ainda que nestes casos<sup>12</sup>, como se trata de artefatos fabricados, havia uma Forma, que é o projeto que o fabricante tem em mente).

Portanto, no momento em que Platão I fala no *Parmênides*, ele não tem ainda uma solução para o caso das eventuais Formas de entidades substanciais. Eu tenho uma hipótese, difícil de confirmar. Ocorre-me que quem detectou esta dificuldade em Platão foi seu inimigo íntimo, Antístenes. Acostumado a assimilar as Formas a qualidades ou propriedades, Antístenes sustentava, segundo vários testemunhos, que, ao passo que ele via cavalos, ele não via a “cavalidade”, que seria a qualidade de ser um cavalo; ao que, sempre segundo a mesma anedota, Platão havia respondido: “Porque não tens os olhos com os quais se vê a cavalidade”<sup>13</sup>. Supõe isto que Platão

---

<sup>12</sup> Respectivamente: “*tò eidos [...] hò ésti klíne*” (*República* X, 597a1-2) e “*autò hò éstin kerkis [...]* *tò tês kerkidos [...] eidos*” (*Crátilo* 389b5-10). (N. do T.)

<sup>13</sup> ANTÍTENES, fr. 50A e 50C. In: SIMPLÍCIO, *Sobre as Categorias de Aristóteles* 8 b25, 208, 28; AMMONIUS, *Introdução de Porfírio* 40, 6. (N. do T.)

### *O diálogo enganoso de Platão...*

admitia este tipo de palavras, que são a transformação dos substantivos em qualidades?

Há outro exemplo. Diógenes Laércio conta que quando Platão discutia sobre as Formas e falava da “mesidade”, Diógenes o cínico disse-lhe o mesmo que Antístenes, que ele via a mesa, mas não a mesidade<sup>14</sup>. Nada disto aparece nos diálogos, talvez porque Platão hesitou em fabricar estes neologismos um tanto quanto absurdos. Seja como for, a nova versão da Forma que ele vai apresentar no *Sofista* não necessita deles.

Mas antes de examinar os detalhes destas soluções que, de maneira um tanto abusiva, poderíamos chamar de “*lifting*”, uma pergunta prévia impõe-se: por que Platão depois das autocríticas do *Parmênides*, em vez de propor uma nova teoria, decidiu reforçar, revitalizar sua teoria das Formas, em vez de abandoná-la? A resposta encontra-se na passagem clássica do *Parmênides*. Quando Platão I, ou seja, o jovem Sócrates, fracassa em sua defesa do ser em si, unitário e separado das Formas, Platão II, que está escrevendo o diálogo e que tomou os traços de Parmênides, diz a ele, em uma passagem sempre citada, que, se alguém não admite que há, acerca de cada coisa, uma Forma que é sempre a mesma (*idéan [...] aei eînai*), destruirá toda a possibilidade de colocar em prática a dialética (135c). É por esta razão que, apesar de seus defeitos – que podem ser corrigidos – há que se conservar a teoria. Do contrário, a filosofia desaparece.

Todavia, esta frase, que parece dogmática na boca de Parmênides no *Parmênides*, encontra sua justificativa no diálogo que, no começo desta comunicação, consideramos como um apêndice do *Parmênides*, o *Teeteto*. De fato, a maneira mais segura de demonstrar que a existência das Formas

---

<sup>14</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e obras dos filósofos ilustres*, VI, 53. (N. do T.)

é a única maneira de obter um conhecimento preciso, “epistêmico”, da realidade, consiste em tentar chegar ao mesmo resultado prescindindo das Formas, isto é, sem as Formas. É esta a tarefa encomendada aos interlocutores do *Teeteto*, cujo tema é “O que é a *epistême*?”<sup>15</sup>. Mas ocorre que os outros candidatos a assegurar um conhecimento firme e rigoroso (A. a sensação; B. a opinião; C. a opinião acompanhada do *lógos*<sup>16</sup>) fracassam. O fracasso originou-se no fato de que não se recorreu às Formas, que são, apenas elas, as garantias de um conhecimento “epistêmico”. E, quando o *Teeteto* termina, Sócrates convoca os interlocutores para o dia seguinte<sup>17</sup>, ocasião na qual, segundo nossa interpretação, aproveitará para oferecer a resposta definitiva tanto às dificuldades do *Parmênides* como à pergunta que restou sem resposta no *Teeteto*.

Antes de ocupar-nos das soluções que o *Sofista* proporá para resolver as aporias do *Parmênides*, vejamos a crítica principal e geral que Platão II faz neste diálogo a Platão I: dada sua juventude (e talvez também devido à influência não declarada que o verdadeiro Parmênides de Eleia exerce sobre Platão I, até a escritura do *Sofista*), Platão I limitou-se sempre a examinar apenas uma das faces, um dos lados, da moeda, da medalha, e não se colocou nunca o ponto de vista do “outro”, aquele que sustentava uma tese contrária à sua.

Se Platão I quer chegar a ser um filósofo venerável como Parmênides (Platão II), deveria levar em conta este conselho: “para treinar completamente há que examinar as consequências de cada hipótese, não apenas as da hipótese positiva, segundo cada coisa ‘é’, mas também a hipótese contrária

---

<sup>15</sup> “[...] o que é conhecimento?”: *Teeteto* 146c3. (N. do T.)

<sup>16</sup> Respectivamente: *Teeteto* 151e1-2; 187b5-6; 201c8-d1. (N. do T.)

<sup>17</sup> *Teeteto* 210d3-4. (N. do T.)

### *O diálogo enganoso de Platão...*

segundo a qual cada coisa ‘não é’<sup>18</sup>. Se Platão II propõe este tipo de exercício espiritual a Platão I é porque ele descobriu *já* a condição de possibilidade de tal treino, e o pôs em prática. Para fazê-lo teve que descobrir a *alteridade*, que supõe, junto a algo, a existência de outra coisa, graças à qual algo pode ser diferente de outra coisa, sem por isso deixar de ser. E este descobrimento terá lugar, como é sabido, no *Sofista*<sup>19</sup>.

Entramos agora na segunda parte, que será bastante breve, de meu texto. Nela veremos como Platão II responderá no *Sofista* às perguntas que ficaram sem resposta no *Parmênides*, dada a inexperiência do jovem Sócrates. Para justificar a capacidade das Formas de cumprir o papel que Platão lhes confere em sua filosofia, o *Sofista* propõe quatro soluções: i) relativizar a separação; ii) suprimir o caráter “em si” das Formas, o que possibilita a participação; iii) solucionar o problema das Formas substanciais; e iv) justificar a possibilidade de tratar uma hipótese e a hipótese contrária

Digamos antes de tudo que o tratamento dos pontos “i” e “ii” (relativização da separação e supressão do caráter “em si” das Formas) é muito similar, mas como Platão II sugere a Platão I que há certas diferenças, tratá-los-emos separadamente. Que as Formas sejam entidades separadas não é, de fato, um obstáculo para que possam comunicar-se. Por outro lado, se são realidades “em si”, sem portas nem janelas, a participação é impossível. A separação é um problema quando o que se separa radicalmente é um ser real de um ser em constante devir, como é o caso na filosofia correspondente a Platão I, tanto nos diálogos de juventude como nos de maturidade. Observe-se que, na *República*, ao “ser *pantelôs*” que corresponde às Formas opõe-

---

<sup>18</sup> Este conselho é dado pelo personagem Parmênides ao personagem Sócrates, para que este possa “distinguir o verdadeiro” e “adquirir compreensão”: *Parmênides* 135c8-136e3. (N. do T.)

<sup>19</sup> O ‘descobrimento’ do Não Ser como Alteridade ou Forma do Outro é apresentado em *Sofista* 256e11-258c5. (N. do T.)

se o *doxastón*, que é uma mescla de ser e não-ser e que está em perpétuo *gígnesthai*, em constante devir<sup>20</sup>.

Esta separação será relativizada no *Sofista*. Na página 247d do *Sofista* chega-se à seguinte definição para definir (*hóron horízein*) o ser: “existe *realmente* (*óntos*) tudo aquilo que é capaz de agir ou de padecer”. Poucas linhas depois, esta dupla “agir” e “padecer” é substituída por “comunicar”. O fato de ser é definido como “*dýnamis koinonías*”. Esta definição suprime toda separação ontológica entre as Formas e o sensível. A definição diz de forma clara e distinta que tudo quanto possua esta *dýnamis* de comunicar existe *realmente*, *óntos einai*. Nos diálogos anteriores, o advérbio *óntos* estava sempre em relação com a existência própria das Formas. Recordemos que em *Fedro* 247c7 a Forma é definida como uma *ousía óntos oúsa*. A partir desta definição do *Sofista*, o sensível – que estava definido sempre pelo *gígnesthai*, o qual supõe um agir e um padecer – existe *óntos*.

Ademais, é, curiosamente, a aplicação agora desta definição às Formas que produzirá uma verdadeira revolução, já que, se as Formas existem *óntos*, como Platão diz sempre (já vimos a frase do *Fedro*), deve possuir necessariamente a capacidade de agir. Platão sempre disse, pois, que participar é agir, mas a participação, que era antes problemática, é agora *necessária*: se a Forma não pudesse comunicar, não existiria; mas ela pode comunicar, porque tem a *dýnamis* de fazê-lo<sup>21</sup>.

No que se refere à existência “real”, não há, então, desde já, diferença entre Formas e entidades individuais. A única diferença entre o universal e o sensível, mostrada didaticamente na passagem consagrada à

---

<sup>20</sup> *República* V, 476e6-478e5. (N. do T.)

<sup>21</sup> “[...] Ora, e também estas coisas não [nos] causam aflição, já que a natureza dos gêneros comporta a comunicação entre eles” (*Sofista* 257a8-9). (N. do T.)

### *O diálogo enganoso de Platão...*

imagem (240b), consiste em duas maneiras diferentes de existir realmente: as Formas são realmente modelos e o sensível é realmente uma cópia. Mas, como diz o Estrangeiro como conclusão desta difícil passagem, a imagem (*eikón*), que é uma cópia, existe realmente (*óntos*) como imagem. Quando Platão I tiver assimilado o exercício dialético proposto por Platão II poderá utilizar este argumento para defender melhor suas ideias.

Vejamos agora nosso ponto “ii”, a supressão do caráter “em si” das Formas, que é o impedimento essencial para que possam ser objeto de participação. A definição do ser como poder de agir e de padecer, que se resume na fórmula “poder de comunicar” (*dýnamis koinonías*), definição repetida com insistência em uma larga passagem do diálogo (247d-249d), exige que tudo quanto exista possua a possibilidade (*dýnamis*) de agir ou de padecer; e as Formas, que possuem a existência em sumo grau, não podem ser uma exceção. A tão comentada *symploké tōn eidōn*<sup>22</sup> consagra a comunicação recíproca entre as Formas, que se relacionam mutuamente. É assim que Platão confere agora ao dialético uma nova tarefa: possuir um conhecimento absoluto de todas as combinações possíveis... e impossíveis entre as Formas. Se as Formas podem e devem relacionar-se, já não são mais entidades em si. Recordemos desta frase decisiva: a melhor maneira de aniquilar a filosofia consiste em separar cada coisa das outras (259e). As Formas então não podem existir “em si”<sup>23</sup>; *devem* comunicar, se querem seguir existindo...

---

<sup>22</sup> *Sofista* 259e6-7. (N. do T.)

<sup>23</sup> Note-se, inclusive, que, no *Sofista*, uma das críticas feitas a um tipo anônimo de interlocutor (“Platão I”?) é o fato de ele se ver sempre obrigado, em seus discursos, a valer-se da expressão “por si” (*kath'hautó*); por isto, este tipo é comparado a um ventríloquo autorrefutável (252b8-d1). (N. do T.)

Observemos mais em detalhe a justificativa da participação. Como a existência de cada Forma reside em sua capacidade de comunicar (já que se não se comunica, não existe), a Forma está *condenada* a agir, e sua função específica é a de transmitir às entidades individuais a *phýsis* que ela possui: o belo, a beleza às coisas belas; o justo, a justiça às coisas justas. Nesta nova caracterização das Formas, a participação já não é impossível; ao contrário, ela é necessária. As Formas não podem não ser objeto de participação.

Nosso ponto “iii” referir-se-ia à população do universo das Formas, que deixa de lado as entidades substanciais. A definição do fato de ser como possibilidade de comunicação soluciona o problema sem introduzir nenhuma novidade. Já na primeira parte do *Parmênides* (131a) Sócrates havia dito que as coisas recebem seus nomes, sua *eponymía*, por participar das Formas. Ora: se uma coisa “suporta” um nome (em grego, nomear diz-se *epiphérein*), está afetada pela Forma correspondente. Uma mesa está afetada pelo nome “mesa” que lhe é dado pela Forma Mesa e não há que se inventar termos como “mesidade”.

Finalmente nosso ponto “iv” era a possibilidade de tratar uma hipótese e a hipótese contrária. É a definição do não-ser como “o outro” do ser no *Sofista*<sup>24</sup> o que permite justificar a coexistência *real* dos opostos, sem condenar um à inexistência quando se sustenta a existência do outro. As oposições não são ontológicas, mas discursivas. Esta novidade maior do *Sofista* havia sido já adiantada pelo jogo dialético das hipóteses no *Parmênides*. Uma inovação maior do *Sofista* consiste em postular a Forma do Ser, graças ao que a existência não se confunde com as entidades privilegiadas que são as Formas (não esqueçamos que antes do *Sofista*, para Platão, o ser são as

---

<sup>24</sup> *Sofista* 258a11-c5. (N. do T.)

### *O diálogo enganoso de Platão...*

Formas). As Formas, para existir, têm que participar na Forma do Ser<sup>25</sup>, o que permite justificar a existência simultânea dos opostos, tanto do repouso como do movimento, tanto do grande como do não-grande, e, por extensão, tanto do inteligível como do não-inteligível, ou seja, o sensível.

A passagem da Luta de Gigantes finaliza com o reconhecimento de que tanto o *sôma* como os *eídē* são *ousíai*<sup>26</sup>. Um dos opostos é simplesmente o outro do outro. É a coerência (ou a incoerência) das conclusões da tese que cada grupo sustenta o que levará a adotá-la ou rechaçá-la, e a decidir se é ou não verdadeira. A partir do *Sofista*, a verdade será um atributo do *lógos* (o que, em realidade, é um regresso à noção pré-filosófica de “verdade”, tal como aparecia já desde Homero. A “verdade ontológica” é uma invenção dos filósofos; mas esta é outra questão...).

Qual balanço podemos extrair do diálogo enganoso de Platão consigo mesmo que é levado a cabo no *Parmênides* (no qual o Platão anterior a este diálogo esconde-se atrás da máscara de Sócrates jovem, e o Platão de “hoje” sob o aspecto solene de Parmênides)? Se nos ocorre que o motivo que levou Platão a pôr em cena este tipo de representação teatral foi fundamentalmente didático, para exemplificar, “ao vivo”, ante os estudantes da Academia, que a filosofia é diálogo. O monólogo é próprio do discurso do tirano ou da reza. O filósofo dialoga às vezes com seus colegas do passado, como no *Sofista*, com seus contemporâneos (são inumeráveis as referências nos diálogos a personagens do ambiente intelectual de então, especialmente Antístenes), e também consigo mesmo, em sua consciência. Recorde-se a definição de *diánoia* como *lógos* silencioso da *psyché* com ela

<sup>25</sup> *Sofista* 254d10; 256a1. (N. do T.)

<sup>26</sup> *Sofista* 247c9-e6; 248c11-e5; 249c10-d5. Os termos gregos significam: *sôma*: corpo; *eídē* (plural de *eídōs*): no contexto, as Formas ou Ideias inteligíveis; *ousíai* (plural de *ousía*): no contexto, essências. (N. do T.)

mesma (*Sofista* 263e). O diálogo entre Platão I e Platão II no *Parmênides* é, como a totalidade do diálogo, um exemplo da ginástica intelectual.

Mas, especialmente, é um manifesto otimista que demonstra que, quando um sistema filosófico apoia-se sobre princípios sólidos, ainda que estes não sejam senão hipóteses melhores que outras, como havia dito já Platão no *Fédon*<sup>27</sup>, este sistema é capaz de ser melhorado desde dentro, pois possui em si mesmo os anticorpos que lhe permitirão resistir às críticas externas. O exemplo mais claro e distinto disto que dissemos encontra-se na expressão de desejos formulada por Parmênides, Platão II, no *Parmênides*, na passagem 135b2, onde há um verbo que os intérpretes soem não privilegiar, o verbo *dieukrinéō*, “discernir”, “separar como é devido, separar bem”.

Vejamos o contexto. Parmênides aceita a necessidade da teoria das Formas, mas reconhece que para que ela seja perfeita há que se esperar que venha um homem maravilhoso (em grego, *euphyés*) capaz de expor a teoria depois de haver *dieukrinéō*, separado como se deve cada Forma<sup>28</sup>.

Nesta passagem do *Parmênides* assistimos nada menos que o anúncio da chegada desse homem inteligente e perspicaz que será o Estrangeiro do *Sofista*, hábil em divisões, uniões e relações entre Formas, que é o ponto que faltava à teoria para alcançar sua perfeição, sempre, dentro do possível. Portanto, o diálogo enganoso de Platão consigo mesmo no *Parmênides* é, como quisemos demonstrar, uma preparação para a ontologia melhorada do *Sofista*.

---

<sup>27</sup> *Fédon* 85c1-d4; 100a3-7. (N. do T.)

<sup>28</sup> *Parmênides* 135a7-b2. (N. do T.)