

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

João Vitor Resina Nunes de Melo

O novo horizonte da Metafísica Platônica:
As Formas no *Parmênides*

(versão corrigida após a Defesa)

São Paulo
2018

João Vitor Resina Nunes de Melo

O novo horizonte da Metafísica Platônica:

As Formas no *Parmênides*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Evan Robert Keeling.

São Paulo
2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M528n Melo, João Vitor Resina Nunes de
 O novo horizonte da Metafísica Platônica: as Formas
 no Parmênides / João Vitor Resina Nunes de Melo ;
 orientador Evan Robert Keeling. - São Paulo, 2018.
 130 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Platão. 2. Parmênides. 3. Metafísica. 4.
críticas. 5. Formas. I. Keeling, Evan Robert, orient.
II. Título.

Folha de Aprovação

RESINA, J.V. O novo horizonte da Metafísica Platônica: as Formas no *Parmênides*. 2018.
Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento
de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Prof. Dr. Fernando Décio Porto Muniz

Prof. Dr. Luca Jean Pitteloud

Prof. Dr. Mário Miranda Filho

Prof. Dr. Evan Robert Keeling

Agradecimentos

Agradeço à CAPES e à Universidade de São Paulo (USP) por proporcionarem as condições necessárias para o prosseguimento desta pesquisa;

Ao meu orientador, Evan Robert Keeling, pela enorme prestatividade e paciência com o andamento do trabalho, e pela confiança nos desdobramentos desta pesquisa; aos professores Luca Pitteloud, Fernando Muniz e Mário Miranda por aceitarem participar da banca de defesa;

Ao grupo de estudos Básanos, e sobretudo, ao professor Fernando Muniz, por todo o apoio, orientação, tutoria e amizade em todo o percurso de minha vida acadêmica;

Aos funcionários da secretaria do departamento de Filosofia, Geni Ferreira Lima, Luciana Bezerra Nobrega, Marie Márcia Pedroso, Lucas Martins de Castro Neto, e em especial à Ruben Sosa Cabrera Junior por todo o auxílio e esclarecimentos prestados;

Aos meus pais, Aurea Cristina Resina Nunes e Luiz Carlos Gomes de Melo, pelo suporte e amor incondicional; à minha noiva Iramar Santos Souza Demarchi pelo companheirismo e pelo apoio, e aos meus sogros Marcos Demarchi e Cristiane Demarchi pelo incentivo. Em tempo, agradeço também à minha cunhada, Irielen Demarchi, pela ajuda nos momentos de necessidade.

Aos amigos, pelo apoio e auxílio nos vários âmbitos que cercaram a pesquisa e elaboração do presente trabalho. Agradeço em especial aos queridos amigos Pablo Harduin, Luiz Eduardo Freitas, Antônio Kerstenetzky e Matheus Dias Bastos; e aos novos amigos Nathália Carneiro, Daniel Carneiro, João Vitor Alencar, Marcos Tadeu, Clarisse Lyra e Victor Lima Fernandes.

RESUMO

RESINA, J.V. O novo horizonte da Metafísica Platônica: as Formas no *Parmênides*. 2018. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

A datação cronológica do *Parmênides* aliada às críticas contidas na primeira parte do Diálogo parece compor um dilema – exemplificado pelas leituras de Owen e Cherniss: se as críticas não são relevantes para a doutrina das Formas, por que apresentá-las da maneira aporética, como nos são apresentadas no *Parmênides*? Se por outro lado, as críticas são relevantes e afetam a doutrina Platônica, como devemos interpretar os Diálogos posteriores ao *Parmênides*, sobretudo o *Timeu*, que apresenta uma doutrina semelhante àquela de Diálogos como a *República*?

O presente trabalho tem como objeto de estudo a doutrina das Formas de Platão no Diálogo *Parmênides*, e sua relação com a doutrina das Formas presente nos Diálogos da maturidade. Tendo em vista o dilema interpretativo representado pelo *Parmênides*, nosso trabalho pretende investigar e analisar os argumentos da primeira parte do Diálogo, e mostrar que a doutrina atacada é, de fato, muito semelhante àquela apresentada pelos Diálogos da fase madura do pensamento Platônico, como *Banquete*, *Fédon* e *República*.

Palavras-chave: Platão, Parmênides, Metafísica, críticas, Formas

ABSTRACT

The New Horizon of Platonic Metaphysics: The Forms in the *Parmenides*. 2018. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

The chronological dating of the *Parmenides*, when combined with the critique present in the first part of the dialogue, seems to present a dilemma – which is exemplified by Owen's and Cherniss's readings: if the criticisms are not relevant to the Platonic doctrine of Forms, why present them in such an aporetic way as we are presented in the first part of the *Parmenides*? If otherwise the criticisms are indeed relevant and pose real problems for the Platonic doctrine, how are we to interpret the dialogues that follow the *Parmenides*, especially the *Timaeus*, which seems to present a doctrine of Forms similar to that of dialogues such as the *Republic*?

This thesis has as its subject the Platonic doctrine of Forms as presented in the first part of the *Parmenides*, and its relation to the doctrine of Forms present in dialogues contained in the second group of Platonic dialogues, such as *Phaedo* and *Republic*. Given the interpretive dilemma represented by the *Parmenides*, this research intends to investigate and analyze the arguments of the first part of that dialogue, and show that the doctrine under attack is, indeed, very similar to that advanced in the middle-period dialogues, such as *Symposium*, *Phaedo* and *Republic*.

Key Words: Plato, Parmenides, Metaphysics, critique, Forms

Lista de Abreviaturas

- (UM) **Uma sobre Muitos**: para qualquer propriedade F (para a qual existe uma propriedade oposta, $\text{con-}F$) e qualquer pluralidade de coisas F , existe uma Forma F -dade, de modo que cada membro dessa pluralidade é F em virtude da participação na Forma F -dade;
- (EE) **Ela por Ela mesma**: toda Forma é ela por ela mesma (*auto kath' hauto*).
- (E) **Existência**: para toda propriedade F , existe uma Forma de F .
- (NMQU) **Não Mais Que Uma**: para toda propriedade F , não existe mais do que uma Forma de F .
- (UF) **Unicidade da Forma**: para toda propriedade F , existe exatamente uma Forma de F .
- (S) **Separação**: toda Forma é separada dos objetos que dela participam.
- (NI) **Não-identidade**: a Forma em virtude da qual os objetos são F não é idêntica aos objetos que dela participam.
- (NAPt) **Não-Auto-participação**: nenhuma Forma participa de si mesma.
- (CPS) **Contrariedade das Propriedades Sensíveis**: os pares de propriedades igual-desigual, grande-pequeno, belo-feio, justo-injusto, quente-frio, um-muitos, etc., são contrários ou opostos.
- (PCF) **Princípio de Contrariedade das Formas**: se X é uma Forma de F -dade, e Y é uma Forma de G -dade; e a propriedade F é oposta à propriedade G , então X e Y são Formas contrárias.
- (U) **Unidade**: toda a Forma é uma.
- (IOS) **Impureza dos Objetos Sensíveis**: para toda a propriedade F que possui uma propriedade oposta $\text{con-}F$, qualquer objeto sensível que seja F também é $\text{con-}F$.
- (PF) **Pureza da Forma**: para toda a propriedade F que possui uma propriedade oposta $\text{con-}F$, a Forma de F não é $\text{con-}F$.
- (PRF) **Pureza Radical da Forma**: as Formas não apresentam simultaneamente (nenhum par de) características opostas.
- (ICC) **Impossibilidade de Causas Contrárias**: para qualquer propriedade F que admite um contrário ($\text{con-}F$), aquilo que faz com que algo seja F não pode ser $\text{con-}F$.
- (C) **Causalidade**: para toda propriedade F , todas as coisas que são F são F em virtude (por causa) da participação na Forma de F .
- (S=P) **Ser é Participar**: para toda propriedade F , participar na Forma de F é necessário e suficiente para ser F .
- (AP) **Auto-predicação**: para toda propriedade F , a Forma de F é F .
- (TT) **Teoria da Transmissão**: aquilo que faz com que algo seja (ou se torne) F , deve ser ele mesmo F .
- (EOC) **Estabilidade dos Objetos de Conhecimento**: todos os objetos de conhecimento são estáveis.

(PCH) Possibilidade do Conhecimento Humano: humanos são capazes de ter conhecimento.

(CF) Conhecimento das Formas: humanos podem conhecer pelo menos algumas Formas.

SUMÁRIO

Introdução	1
1 Análise do contexto interpretativo no qual se insere a presente pesquisa	7
1.1 A divisão e organização da Obra Platônica: Cronologia e Estilometria.....	7
1.2 O ‘Desenvolvimentismo’ como alternativa ao ‘Unitarismo’: A importância do <i>Parmênides</i> para uma interpretação da Metafísica Platônica.....	14
1.3 O problema do <i>Parmênides</i> : Owen, Cherniss, e os ‘paradoxos interpretativos’ explicitados pelo lugar do <i>Parmênides</i> na Obra Platônica	15
1.4 Dos pressupostos assumidos nessa pesquisa	19
2 Introdução à doutrina das Formas	21
2.1 Platonismo sem Formas.....	21
2.2 A doutrina ‘clássica’ das Formas.....	25
2.3 Os princípios e axiomas da doutrina ‘clássica’ das Formas	30
3 O <i>Parmênides</i> – Primeira parte do Diálogo (126a-136e)	41
3.1 O Cenário do <i>Parmênides</i> (126a-127a).....	42
3.2 O paradoxo de Zenão (127d-128e).....	45
3.3 A solução de Sócrates: a doutrina das Formas (128e-130a).....	46
3.4 Os seis argumentos de Parmênides.....	52
3.4.1 Escopo da doutrina das Formas (130a-130e)	57
3.4.2 Dilema da participação (130e-131e).....	64
3.4.3 Regresso pela Grandeza (131e-132b).....	72
3.4.4 Hipótese ‘noemática’ das Formas: as Formas como pensamentos (132b-132c)...	86
3.4.5 Hipótese ‘paradigmática’ das Formas: o regresso pela Semelhança (132c-133a)	91
3.4.6 A maior de todas as dificuldades: separação e incognoscibilidade das Formas (133a-135c).....	100
3.5 O diagnóstico de Parmênides (135c-136e).....	109
3.6 Uma proposta interpretativa	110
Conclusão	114
Bibliografia	117

Introdução

A doutrina das Formas é indubitavelmente um dos elementos de maior importância no pensamento Platônico: a ela estão relacionadas as doutrinas éticas, epistemológicas, políticas e psicológicas de Platão – o que, portanto, nos mostra como um estudo dessa doutrina é relevante para a compreensão do pensamento Platônico como um todo.

Segundo a interpretação tradicional da doutrina, as Formas (*eidōs*, *idea*) seriam objetos de conhecimento não-sensíveis, cuja existência garante e fundamenta a existência e propriedades dos objetos da sensibilidade. Os objetos da sensibilidade possuem uma relação denominada em vários Diálogos como ‘participação’ (*metekhein*, *metalambanein*), e é unicamente por meio dessa relação de participação que os objetos são e se tornam aquilo que são: é por participar da Forma de Beleza que os objetos são belos, e por participar da Forma de Dois que os objetos são numericamente dois. Um ponto fundamental da doutrina é, portanto, a distinção clara entre as Formas de um lado, e os objetos sensíveis do outro; enquanto os objetos sensíveis apresentam propriedades opostas, estando sempre em mudança, as Formas, sendo sempre as mesmas, não apresentam características opostas a si mesmas, e permanecem inalteradas, independentemente do fluxo contínuo de geração e corrupção dos objetos que delas participam. De fato, um dos argumentos utilizados nos Diálogos para a postulação da existência de Formas, elas por elas mesmas (*auto kath’ hauto*), é aquele que diz que quando percebemos características opostas nos objetos, nossa alma (*psyche*) é levada a questionar o que é cada uma das características que se opõem entre si, isto é, ao ver objetos que se mostram ao mesmo tempo grandes e pequenos, somos levados a questionar o que é a Grandeza e o que é a Pequenez, chegando a conclusão de que, sendo coisas opostas, elas não podem ser identificadas àqueles objetos que apresentam ambas as propriedades – é necessário distinguir o Grande ele mesmo, e o Pequeno ele mesmo, já que eles não podem ser uma e a mesma coisa. A maneira como essa doutrina é exposta é a partir das discussões presentes em alguns dos Diálogos, como *Fédon*, *Banquete* e *República*, por exemplo.

A doutrina das Formas ocupa um lugar tão central na Obra Platônica, que alguns comentadores a utilizam como um dos critérios para dividir e classificar os Diálogos de Platão em três grupos distintos: em primeiro lugar, as obras em que a doutrina das Formas estaria ausente, como na *Apologia*, no *Crítón*, no *Híppias Maior* e no *Eutífron*; em segundo, as obras, como *República*, *Banquete* e *Fédon*, que apresentariam a doutrina das Formas e outras a ela relacionadas; e em terceiro lugar, as obras que poderiam ser lidas como críticas a elementos da

doutrina tal como ela é apresentada no segundo grupo – Diálogos como *Sofista*, *Político*, *Teeteto*, *Filebo* e *Timeu*.

Ao final do século XIX, uma tendência de estudos relativos a elementos estilísticos apresentou resultados que davam suporte a uma possível ordem cronológica entre os três grupos: ao primeiro grupo correspondendo a fase da juventude, ao segundo, a fase da maturidade, e ao terceiro, a fase da velhice. O esboço cronológico dos Diálogos suportado pela estilometria, aliado às características presentes nos Diálogos de cada grupo parecia, então, sugerir uma espécie de desenvolvimento do pensamento Platônico – de um ‘socratismo’ presente nos primeiros Diálogos, para o ‘Platonismo’ apresentado na fase da maturidade, para, enfim, uma espécie de ‘Platonismo revisto’, onde Platão estaria lidando de uma forma mais crítica com as doutrinas que ele mesmo teria anteriormente proposto, por ter encontrado uma série de dificuldades nas mesmas.

Essa divisão aponta para uma discussão em relação aos Diálogos e às doutrinas Platônicas: estaria Platão apresentando a mesma doutrina em todos os Diálogos, ou poderíamos dizer que existem mudanças relevantes nas doutrinas, especialmente no que diz respeito aos três grupos de Diálogos? A questão divide os comentadores em duas linhas de interpretação: de um lado, a tendência Unitarista, que compreende que todos os Diálogos apresentam as mesmas doutrinas; de outro, a tendência Desenvolvimentista que, dentro de uma margem ampla de interpretações, concebe uma espécie de desenvolvimento do pensamento Platônico como um todo, e em especial, da doutrina das Formas.

O Diálogo *Parmênides* é considerado um dos últimos Diálogos da segunda fase do pensamento platônico. Para os comentadores e intérpretes das obras de Platão alinhados a uma leitura desenvolvimentista, ele poderia ser localizado em um período de transição, marcado pela presença simultânea de elementos característicos da segunda fase e elementos que anunciariam as mudanças presentes na terceira fase. Nesse sentido, o *Parmênides* ocupa um lugar de destaque por oferecer esses elementos em forma de críticas à doutrina das Formas. Esse aspecto do Diálogo também o torna especial por ser o único em que a doutrina das Formas é discutida diretamente, isto é, como foco principal da discussão do Diálogo; quando as Formas aparecem em outros Diálogos, como *Fédon*, *República*, e até mesmo no *Sofista*, a doutrina é exposta para auxiliar a responder às questões relevantes para estes Diálogos, sejam elas quais forem. Ou seja, exatamente no único Diálogo em que a doutrina das Formas é o foco da discussão, ela é apresentada sendo posta diante de críticas a aspectos de grande relevância.

Gilbert Ryle (1939) aposta numa leitura que propõe o abandono da doutrina das Formas depois do *Parmênides*, por compreender que os argumentos da primeira parte do Diálogo oferecem críticas que expõem problemas irreparáveis da doutrina Platônica. Essa leitura oferece, claramente, problemas em relação a Diálogos como o *Timeu*, que, embora seja classificado como um dos últimos Diálogos de Platão, apresenta uma doutrina das Formas que parece, à primeira vista, muito semelhante àquela dos Diálogos da maturidade. A leitura de Ryle reabre a discussão em relação à cronologia dos Diálogos, para a qual a estilometria parecia ter oferecido um consenso razoável. Gwyllim Owen (1953), observando os problemas apresentados pela conjunção da leitura de Ryle com a interpretação e datação tradicional do *Timeu*, propõe uma reorganização dos Diálogos, situando o *Timeu* antes, e não depois, do *Parmênides* – reorganização essa atacada vigorosamente por Harold Cherniss (1957) que defende a datação do *Timeu* como um Diálogo da fase final, ainda que o Diálogo apresente a doutrina das Formas em termos semelhantes aos daquela dos Diálogos da maturidade; leitura essa que compreende os argumentos da primeira parte do *Parmênides* como falsos problemas, que, portanto, não afetam a doutrina das Formas. O embate entre ambas as posições parece sugerir, claramente, a importância de uma interpretação dos argumentos do *Parmênides* para a compreensão da doutrina das Formas.

A posição do *Parmênides* em conjunto com críticas contidas na primeira parte do Diálogo parecem compor um dilema – exemplificado pelas leituras de Owen e Cherniss: se as críticas não são relevantes para a doutrina, por que apresentá-las da maneira aporética, como nos são apresentadas no *Parmênides*? Se por outro lado, as críticas são relevantes e afetam a doutrina Platônica, como devemos interpretar os Diálogos posteriores ao *Parmênides*, sobretudo o *Timeu*, que apresenta uma doutrina semelhante àquela de Diálogos como a *República*?

O presente trabalho tem como objeto de estudo a doutrina das Formas de Platão no Diálogo *Parmênides*, e sua relação com a doutrina das Formas presente nos Diálogos da maturidade. Tendo em vista o dilema interpretativo representado pelo *Parmênides*, nosso trabalho pretende investigar e analisar os argumentos da primeira parte do Diálogo, e mostrar que a doutrina atacada é, de fato, muito semelhante àquela apresentada pelos Diálogos da fase madura do pensamento Platônico, como *Banquete*, *Fédon* e *República*. Para melhor compreendermos essa relação, faz-se necessário, em primeiro lugar, um breve estudo acerca da doutrina das Formas em sua formulação tradicional – a fim de, em nossa interpretação do *Parmênides*, apontarmos a relação existente entre a doutrina exposta no Diálogo e aquela

apresentada na fase anterior. Como mostraremos, os argumentos de Parmênides partem da doutrina exposta nos Diálogos da maturidade, e oferecem argumentos válidos em relação a ela – embora isso não signifique que a doutrina deva ser abandonada: o próprio personagem que oferece as críticas à doutrina, ao final da discussão, afirma a necessidade da doutrina das Formas para o pensamento e para a filosofia. A lição do *Parmênides*, portanto, parece ser que não devemos ignorar os problemas da doutrina; mas buscar, nos Diálogos que se seguem uma versão – ou versões – da doutrina das Formas que pretenda se ver livre das aporias apontadas pelo *Parmênides* em relação à participação dos objetos nas Formas.

O argumento que apresenta o dilema da participação mostra uma falha na doutrina de Sócrates para responder ao paradoxo de Zenão: a noção de participação. Depois de expor os problemas relacionados a dois modelos de participação – a saber, a participação na Forma inteira, e a participação em parte da Forma, Sócrates e Parmênides chegam à conclusão de que nenhum dos dois modelos pode fazer parte da solução de Sócrates sem entrar em conflito com a divisão entre Formas e objetos sensíveis, ponto crucial da resposta ao paradoxo de Zenão. O argumento que gera o regresso pela Forma de Grandeza mostra que, sem um modelo de participação que dê conta da relação entre os objetos e as Formas, a formulação incompleta da doutrina leva a absurdos que, mais uma vez, inviabilizam a solução ao paradoxo de Zenão. Sócrates propõe, então, duas hipóteses para tentar escapar das aporias anteriores: a hipótese ‘noemática’ e a hipótese ‘paradigmática’, ambas postas a exame por Parmênides, que conclui que nenhuma das duas oferece respostas satisfatórias ao problema da participação. Resta ainda negar a participação de uma maneira indireta: se as Formas não podem ser conhecidas, nós nem mesmo poderíamos apontá-las como explicação para a coincidência ou compresença¹ de opostos nos objetos sensíveis, e assim, não faria sentido propor a existência das Formas, e muito menos uma relação entre elas e os objetos sensíveis – a doutrina, nesse caso, falha em responder ao desafio de Zenão.

O fato de Platão expor essas dificuldades nos mostra que ele estava ciente de que a ausência de solução para o problema da participação enfraquece a doutrina das Formas. Restamos buscar, nos Diálogos seguintes, soluções para este problema – que parece ser exatamente aquilo que o Sofista e o Timeu apresentam como um elemento revisto da doutrina – a

¹ O termo ‘compresença’ é usado aqui de maneira abrangente, significando não mais do que a caracterização ambígua de um objeto, isto é, que o objeto possa ser caracterizado pela propriedade *F* e seu oposto, *con-F*.

participação entre as Formas elas mesmas no *Sofista*, e um novo modelo de participação entre os objetos sensíveis e as Formas no *Timeu*.

—

No primeiro capítulo, pretendo situar a pesquisa dentro de seu contexto interpretativo contemporâneo: de que maneira as leituras Unitarista e Desenvolvimentista compreendem o *Parmênides* em sua relação, tanto com os Diálogos anteriores, como com os Diálogos posteriores. Para isso, busco na primeira seção (1.1) apresentar um pouco da história da datação dos Diálogos a partir do século XIX, com os avanços dos estudos estilométricos, e a divisão das Obras de Platão nos grupos Juventude, Maturidade e Velhice, que se apoia nesses estudos. Essa divisão, porém, está relacionada a uma cisão entre duas linhas de interpretação distintas: uma, segundo a qual Platão apresenta a mesma as mesmas doutrinas em todos os Diálogos; outra, segundo a qual essas doutrinas passam por modificações, especialmente de um grupo de Diálogos ao outro. Na segunda seção (1.2), ofereço um breve resumo das discussões em torno do *Parmênides* e sua conexão com a doutrina das Formas, sobretudo os argumentos presentes na primeira parte do Diálogo; discussões essas que culminam no debate – a ser também sumarizado na terceira seção (1.3) – entre Owen e Cherniss sobre a relação do *Parmênides* com os Diálogos da terceira fase, especialmente o *Timeu*, com o intuito de mostrar a relevância do *Parmênides* para o estudo da doutrina Platônica das Formas. Finalmente, tendo exposto o contexto das discussões que envolvem o Diálogo, na quarta seção (1.4), retomo aquilo que foi tratado nas seções anteriores, explicitando os pressupostos que serão assumidos em nossa investigação.

No segundo capítulo, objetivo apresentar a doutrina das Formas tal como ela é tradicionalmente compreendida, de modo a estabelecer os princípios mais importantes da doutrina Platônica. Este passo é importante, já que em nossa leitura da primeira parte do *Parmênides*, faremos referência a essa mesma doutrina, de modo a explicitar a relação entre a doutrina dos Diálogos da maturidade com aquela presente no Diálogo que é nosso objeto de estudo. Para isso, partiremos das reconstruções da doutrina Platônica apresentadas por Ross (1951) e Guthrie (1975), abordando na primeira seção (2.1) a transição entre primeira e segunda fases do pensamento Platônico, enquanto na segunda seção (2.2), trataremos especificamente da doutrina das Formas em sua formulação ‘clássica’, sempre observando as evidências textuais dos Diálogos. Na terceira seção (2.3), seguirei a reconstrução de Rickless (2006) para estabelecer alguns dos princípios mais importantes para a doutrina das Formas – com a ressalva

apenas de omitir evidências que fujam aos pressupostos assumidos em relação aos Diálogos da maturidade.

Tendo apresentado a doutrina das Formas, no capítulo três, inicio o estudo da primeira parte do *Parmênides*. Na primeira seção (3.1), ofereço uma breve introdução ao Diálogo que conta com considerações acerca do cenário dramático. A segunda seção (3.2) inicia a interpretação do *Parmênides*, tomando por base o texto original em grego, e as traduções de Iglésias & Rodrigues (2013), Gill & Ryan (1997), assim como as interpretações ‘globais’ do Diálogo em questão presentes em Cornford (1964), Allen (1997) e Rickless (2006). Veremos em maiores detalhes nessa seção o paradoxo apresentado por Zenão, e, na seção seguinte (3.3) como a doutrina das Formas apresentada por Sócrates como resposta está relacionada ao problema exposto. Na quarta seção (3.4), entraremos na discussão entre Sócrates e Parmênides. Trataremos de cada um dos argumentos separadamente: em 3.4.1 veremos o argumento acerca do escopo da doutrina das Formas, onde Parmênides parece sugerir a existência de Formas para coisas que o jovem Sócrates não está preparado para aceitar; em 3.4.2 veremos como a noção de participação, exposta brevemente por Sócrates como resposta a Zenão, caminha para um dilema: qual modelo de participação pode explicar a relação entre objetos sensíveis e Formas? Relacionado ao problema da participação, em 3.4.3 veremos a famosa passagem onde Parmênides deriva da doutrina das Formas um regresso infinito a partir da Forma de Grandeza. Em 3.4.4 e 3.4.5 analisaremos as passagens onde Sócrates propõe duas hipóteses para tentar escapar dos problemas em relação à participação, a saber, respectivamente, a hipótese ‘noemática’ de que as Formas são pensamentos na alma; e a hipótese ‘paradigmática’ das Formas, segundo a qual os objetos são cópias ou semelhanças das Formas, que são tomadas como paradigmas. O exame de Parmênides culmina no argumento que é apresentado como ‘a maior de todas as dificuldades’, segundo o qual as Formas são incognoscíveis para o ser humano, argumento esse a ser tratado em 3.4.6. A quinta seção do capítulo três (3.5) trata da passagem que encerra a primeira parte do Diálogo. Nessa passagem, o próprio Parmênides, proponente das críticas à doutrina das Formas, oferece o que seria uma refutação da interpretação proposta pelo revisionismo radical: em vez de sugerir o abandono da doutrina, Parmênides reafirma a necessidade das Formas para o pensamento e para a filosofia, exortando Sócrates a exercitar-se na argumentação, para que possa, assim, superar as aporias encontradas no curso da discussão. Tendo tratado da primeira parte do Diálogo, oferecemos na sexta seção (3.6) uma proposta interpretativa que seja compatível com uma leitura desenvolvimentista, sem porém, nos comprometer com o abandono da doutrina Platônica, sugerindo que o objetivo da

primeira parte do *Parmênides* é mostrar uma nova preocupação por parte de Platão em relação à participação que parecia estar ausente nos Diálogos da maturidade – e nesse sentido, abrindo caminho para uma melhor compreensão das doutrinas presentes nos Diálogos posteriores como *Sofista*, e *Timeu*.

1 Análise do contexto interpretativo no qual se insere a presente pesquisa

O presente capítulo pretende situar a pesquisa dentro de seu contexto interpretativo contemporâneo explicitando de que maneira as leituras Unitarista e Desenvolvimentista compreendem o *Parmênides* em sua relação, tanto com os Diálogos cronologicamente anteriores, como com os Diálogos posteriores. Para isso, busco na primeira seção (1.1) apresentar um pouco da história da datação dos Diálogos a partir do século XIX, com os avanços dos estudos estilométricos, e a divisão das Obras de Platão nos grupos Juventude, Maturidade e Velhice, que se apoia nesses estudos. Essa divisão, porém, está diretamente relacionada à cisão entre as duas linhas de interpretação mencionadas: a Unitarista, segundo a qual Platão apresenta a mesma as mesmas doutrinas em todos os Diálogos, e a Desenvolvimentista, segundo a qual essas doutrinas passam por modificações, especialmente de um grupo de Diálogos ao outro.

Na segunda seção (1.2), faremos um breve resumo das discussões contemporâneas em torno do *Parmênides* e sua conexão com a doutrina das Formas, discussões essas que culminam no debate – a ser também tratado brevemente na terceira seção (1.3) – entre Owen e Cherniss sobre a relação do *Parmênides* com os Diálogos da terceira fase, sobretudo com o *Timeu*, com o intuito de mostrar a relevância do *Parmênides* para o estudo da doutrina Platônica das Formas.

Finalmente, tendo exposto o contexto das discussões que envolvem o Diálogo, na quarta seção (1.4), retomaremos aquilo que foi tratado nas seções anteriores, explicitando os pressupostos que serão assumidos em nossa investigação.

1.1 A divisão e organização da Obra Platônica: Cronologia e Estilometria

A doutrina das Formas ocupa um lugar especial dentro das Obras de Platão. Com o objetivo de explicar o funcionamento do mundo, e garantir a possibilidade de um conhecimento

verdadeiro da realidade, as Formas seriam responsáveis pelos atributos dos objetos sensíveis, ao mesmo tempo em que seriam os objetos do conhecimento verdadeiro. Mas afinal o que são as Formas? A visão metafísica criada por Platão nos Diálogos tem como elemento central as Formas (*idea, eidos*) – objetos não-sensíveis de conhecimento. Os objetos sensíveis, com os quais estamos em constante interação e já estamos familiarizados, adquiririam das Formas suas características e nomes (PRIOR, 1985, p.1). A doutrina apresenta a relação entre as Formas e os objetos sensíveis como ‘tomar parte de’, ‘tomar parte em’, ‘compartilhar’, e mais comumente ‘participar’ (*metambanein, metekhein*), e é a partir dessa relação de participação que mantêm com as Formas que os objetos adquirem suas características; ou seja, é por participar da (ou na) Forma de Grandeza que os objetos se tornam grandes, e por participar da (ou na) Beleza que os mesmos são belos. Outro aspecto compõe a visão clássica da teoria das Formas, a saber, a doutrina “do Ser e do Vir a Ser”. Este segundo ponto adicionaria características, ou atributos, às Formas, isto é “*de acordo com a doutrina do Ser e do Vir a Ser, as Formas são eternas, inteligíveis e absolutamente insuscetíveis à mudança, enquanto seus participantes fenomênicos são gerados e destruídos, sensíveis e em constante mudança*” (Ibidem). O resultado é, portanto, uma dualidade: de um lado, temos os objetos sensíveis, que estão em constante mudança; do outro, as Formas inteligíveis, imutáveis e eternas, das quais participam esses objetos, e a partir das quais estes são gerados e destruídos.

A importância da doutrina das Formas na Obra Platônica é tão grande, que alguns comentadores a utilizam como um dos critérios para dividir e classificar os vários Diálogos de Platão em três grupos distintos: em primeiro lugar, as obras em que a doutrina das Formas estaria ausente e que apresentariam um Sócrates questionador, em busca de um conhecimento que ele mesmo professa não possuir, como na *Apologia*, no *Crítion*, no *Híppias Maior* e no *Eutífron*; em segundo, as obras, como *República*, *Banquete* e *Fédon*, que apresentariam a doutrina das Formas e outras a ela relacionadas propostas pelo próprio Sócrates; e em terceiro lugar, as obras que poderiam ser lidas como críticas a elementos da doutrina tal como ela é apresentada no segundo grupo – Diálogos como *Sofista*, *Político*, *Teeteto*, e *Parmênides*. É muito comum, portanto, encontrarmos a divisão da Obra Platônica nesses três grupos, de modo a indicar uma possível ordem de composição: Diálogos da juventude, da maturidade e velhice, e mesmo com algumas distinções mais específicas, categorizando alguns Diálogos como transicionais – seja entre os dois primeiros grupos, seja entre os dois últimos.

Uma classificação que pretenda, porém, atribuir uma ordem cronológica qualquer, seja aos Diálogos considerados individualmente, seja considerando-os em grupos, precisaria

tomar por base elementos factuais capazes de sustentar essa ou aquela ordem específica. Encontrar esses elementos, entretanto, se mostrou uma tarefa não apenas difícil, mas infrutífera: com poucos fatos históricos e relatos confiáveis aos quais possamos conectar os Diálogos, isto é, fatos estabelecidos por fontes externas aos Diálogos capazes de confirmar esse ou aquele ano ou período; uma classificação desse tipo acaba por desenvolver-se simultaneamente à tradição interpretativa que atribui a Platão um desenvolvimento literário, isto é, como autor, e, aliado a isso, um desenvolvimento de seu pensamento filosófico.

De acordo com essa tradição interpretativa, Platão teria começado a escrever seus Diálogos – possivelmente em algum momento após 399 a.e.c., ano da morte de Sócrates – ilustrando a maneira que, por suposto, Sócrates costumeiramente discutia com jovens e intelectuais de Atenas sobre tópicos como moralidade, virtude, o melhor tipo de vida para o homem, etc. Esses primeiros Diálogos – em sua maioria, Diálogos curtos – classificados como pertencentes à primeira fase ou ‘juventude’, também são comumente agrupados tematicamente e descritos como Diálogos ‘socráticos’.

Gradativamente, Platão teria se tornado filosoficamente independente da influência do Sócrates histórico, introduzindo nos Diálogos, por meio de seu personagem ‘Sócrates’, novas ideias e interesses próprios que teriam surgido a partir dos ensinamentos socráticos. Dentre essas novas ideias, destaca-se a ‘doutrina das Formas’ ou ‘teoria das Ideias’, que afirma a existência de entidades eternas, extrassensoriais (não-físicas e inapreensíveis pelas sensações ou sentidos corpóreos), imutáveis e apresentadas como modelos ou paradigmas que fundamentam o mundo físico sensível, seus objetos e suas relações; e cujo conhecimento seria obtido a partir do pensamento filosófico. Os Diálogos imputados a esse período – classificados como pertencentes à segunda fase do pensamento platônico, ou ‘maturidade’ – são mais longos e filosoficamente mais desafiadores do que aqueles classificados como Diálogos da juventude. Nesse grupo estariam incluídos o *Banquete*, o *Fédon*, a *República*, o *Teeteto*,² e o *Parmênides* – com suas críticas à doutrina das Formas.

A terceira fase do pensamento platônico, ou ‘velhice’, compreenderia uma nova série de investigações filosóficas, “*das quais as Formas estariam completamente ausentes, ou ao menos investigações nas quais o trabalho teórico principal seria realizado sem apelo*

² Os estudos de Ritter, Dittenberger, Arnim e Baron todos apontam para a inclusão do *Teeteto* no grupo imediatamente anterior aos Diálogos da fase final. Cf. BRANDWOOD, 1990, p. 20, 108-119, 250-251

simples e direto a elas” (COOPER, 1997, p. xiii). A essa fase são incluídos o *Timeu*, o *Sofista*, o *Político*, o *Filebo* e as *Leis*.

Segundo essa hipótese interpretativa, portanto, nos Diálogos da maturidade, onde Sócrates continua sendo o personagem mais proeminente, ele não se limita a questionar e comentar as teses dos seus interlocutores, como nos Diálogos da juventude; mas começa a desenvolver teses filosóficas próprias. Nos Diálogos da velhice, no entanto, – com exceção do *Filebo* –, Sócrates deixa de ser um participante ativo das discussões; e as conversas passam a exhibir um aspecto dogmático de exposição de doutrinas por parte do personagem principal do Diálogo.

Mas, na realidade, apesar dessa divisão esquemática proposta, temos pouquíssimas informações confiáveis nas quais basear nossas hipóteses acerca da ordem cronológica dos Diálogos. A mais importante talvez seja o fato de o Diálogo *Leis* ter sido deixado incompleto, não tendo sido publicado devido a morte de Platão; outra deriva da hipótese de que o *Teeteto* possivelmente seja um memorial honrando o famoso matemático associado da Academia, que morreu em 369 a.e.c., situando o Diálogo pouco depois de 369 (CORNFORD, 1935, p.15). Já que evidências internas ligam o *Teeteto* aos Diálogos *Sofista* e *Político* como seus sucessores, isso sugeria que esses três Diálogos teriam sido escritos nessa ordem, possivelmente, portanto, nas últimas duas décadas da vida de Platão.

Então, devido à escassez de fatos históricos capazes de confirmar a ordem cronológica dos Diálogos, outros meios de análise e datação foram propostos, de modo a verificar a hipótese interpretativa levantada pela tradição ‘desenvolvimentista’. Já que era possível notar diferenças de estilo entre vários dos Diálogos, muitos estudiosos da língua grega e da Obra Platônica iniciaram análises textuais com base em diferentes aspectos do estilo empregado nos Diálogos, a fim de identificar nas obras diferenças que pudessem servir como auxílio para a datação cronológica dos Diálogos.

Como notado já em alguns estudos ‘estilométricos’ do século XIX, o texto das *Leis* é marcado pela frequência de algumas características estilísticas que estão presentes em apenas cinco outros Diálogos platônicos: *Timeu*, *Crítias*, *Sofista*, *Político* e *Filebo* (BRANDWOOD, 1990, p. 249) – exatamente aqueles atribuídos à fase final pela tradição ‘desenvolvimentista’. Assumindo que essa diferença estilística em relação aos outros Diálogos marca uma divisão cronológica dos Diálogos, muitos estudos estilométricos chegaram a um consenso em favor da

classificação desses Diálogos como compreendendo a fase da velhice, última fase do pensamento de Platão.

Mas a estilometria não apresenta indícios fortes o suficiente para atribuir nenhuma ordem específica entre os cinco, nem mesmo pode estabelecer nenhuma ordem particular dos outros Diálogos³. Alguns estudos⁴ afirmam que a estilometria estabelece ainda um segundo grupo de quatro Diálogos como os últimos dos Diálogos que antecederiam a fase final: *República*, *Parmênides*, *Teeteto* e *Fedro*; mas assim como acontece com o grupo final, não seria possível estabelecer entre eles nenhuma ordem particular⁵. A classificação de Diálogos da juventude e maturidade assenta, portanto, na tese interpretativa em relação ao desenvolvimento literário e filosófico da Obra de Platão. Seria seguro, então, reconhecer apenas o grupo final composto pelos seis Diálogos anteriormente mencionados, isto é, *Timeu*, *Crítias*, *Sofista*, *Político*, *Filebo* e *Leis*.

Um grande número de Diálogos, porém, pode ser identificado tematicamente sob o grupo chamado de ‘Diálogos socráticos’. Nessas obras Sócrates é o personagem que guia a discussão, levando os interlocutores a aporias causadas por contradições nas teses apresentadas por eles para as questões propostas. Estão incluídos nesse grupo a maior parte dos Diálogos atribuídos a Platão, como *Eutífron*, *Apologia*, *Críton*, *Cármides*, *Laques*, *Lísis*, *Protágoras*, *Eutidemo*, *Górgias*, e *Híppias Maior*. Mas assim como não existe razão para pensar que esses Diálogos são ou derivam de discussões reais das quais o Sócrates histórico tenha participado, também não há razão para supor que, ao escrevê-los, Platão pretendesse simplesmente reconstituir discussões e distinções filosóficas expostas pelo Sócrates histórico⁶.

Nesses Diálogos, Sócrates busca as opiniões de seus interlocutores acerca de questões éticas e políticas importantes para a sociedade grega, sujeitando essas opiniões a um exame crítico. Ainda que, em alguns deles, como no *Górgias*, ele também apresente ideias próprias sobre ética e política, em contraste com Diálogos como *Fédon* e *República*, ele não

³ BRANDWOOD, 1990, p. 250: “While the testimony of the data for hiatus avoidance was ambiguous, three independent investigations of clausula rhythm and one of sentence rhythm agreed in concluding that the order of composition was Tim., Crit., Soph., Pol., Phil., Laws.”

⁴ Ritter, Von Arnim, Baron. Cf. BRANDWOOD, 1990, p. 55; p. 96; p. 115; p. 251.

⁵ Os critérios utilizados por Ritter sugerem a seguinte ordem: *República*, *Teeteto*, *Fedro*. Embora o *Parmênides* também deva ser incluído nesse grupo, sua posição exata não pode ser facilmente determinada pelos critérios que o agrupam aos outros três; se levarmos em conta, porém, a provável referência do *Teeteto* ao *Parmênides* (183e-184a), sua posição mais provável parece ser entre a *República* e o *Teeteto*. Cf. BRANDWOOD, 1990, p. 77.

⁶ Sobre o problema socrático, cf. BOLZANI, R., “Imagens de Sócrates”. In *Kleos*, nº. 18, 2014, p. 11-31

leva adiante a elaboração de hipóteses próprias, com teses filosoficamente ambiciosas e outras considerações em favor delas. Em especial, Sócrates não diz nesses Diálogos ‘socráticos’ nada sobre a doutrina das Formas.

Mas Platão não era o único, nem mesmo foi o primeiro dos companheiros de Sócrates a escrever Diálogos socráticos; e embora a maior parte desses outros ‘Diálogos socráticos’ não tenha chegado até os dias de hoje, temos informações suficientes para crer que nenhuma convenção do gênero literário⁷ impedia o autor de escrever livremente sobre diversos assuntos, inclusive filosóficos, que o interessassem (BOLZANI, 2014, p. 19). Temos, portanto, boas razões para supor que pelo menos algumas das teses que Platão põe na boca de Sócrates em seus Diálogos socráticos expressem novas ideias desenvolvidas em suas próprias reflexões filosóficas, e não apenas elaborações consonantes com o pensamento filosófico do Sócrates histórico (Ibidem, p. 26). Talvez isso seja mais claramente notado, no *Cármides*, no *Lísis*, e no *Górgias*; mas permanece uma possibilidade em todos os outros Diálogos chamados ‘socráticos’.

Embora seja razoável supor que os primeiros Diálogos de Platão sejam, de fato, Diálogos socráticos, não existe razão para supor que um Diálogo tenha sido escrito antes de todos os outros Diálogos dos outros grupos apenas por ser um Diálogo socrático – embora pareça claro que, se estivermos certos em aceitar um grupo de Diálogos pertencentes à fase final com base em seus elementos estilísticos, os Diálogos socráticos devem ser considerados cronologicamente anteriores a esse grupo final.

Além dos Diálogos socráticos e daqueles atribuídos à fase final, existem ainda oito Diálogos atribuídos com certeza a Platão: *Fédon*, *Crátilo*, *Teeteto*, *Parmênides*, *Banquete*, *Fedro*, *Mênon*, e *República*. Embora não seja fácil identificar um tema único capaz de unificar esse grupo como um todo, essas obras correspondem em sua maioria ao grupo classificado como maturidade, ou Diálogos da segunda fase.

Nos Diálogos desse grupo, Sócrates continua sendo o principal personagem – embora no *Parmênides* não seja Sócrates, mas Parmênides quem guia a discussão. Como vimos acima, esses Diálogos se diferenciam dos Diálogos socráticos porque neles Sócrates apresenta e argumenta em favor de teses filosóficas próprias. Somado a isso, em todos os Diálogos desse grupo, exceto no *Teeteto* e no *Mênon*, a doutrina das Formas tem um papel fundamental: de

⁷ “*Logoi sokratikoi*”

fato, são esses os Diálogos que estabelecem e definem a doutrina ‘clássica’ das Formas, tal como foi entendida e apresentada pelos filósofos das gerações seguintes. Essas considerações, no entanto, não são suficientes para separá-los claramente daqueles Diálogos da fase final, já que Sócrates volta a ser o personagem central novamente no *Filebo*, e ele aparece na conversa introdutória do *Timeu*, e mais brevemente no *Sofista* e no *Político*, e esses Diálogos são tão filosoficamente ambiciosos quanto os do grupo em questão.

Por outro lado, apesar de Sócrates apresentar a doutrina ‘clássica’ das Formas no seu segundo discurso sobre *eros* no *Fedro* (244a-257b), esse Diálogo parece prenunciar uma concepção revista da Forma como uma espécie de ‘todo dividido’ (COOPER, 1997, p. xvii) – não mais uma unidade simples – conhecida através do método de ‘coleção e divisão’, método esse que é novamente introduzido e utilizado nos Diálogos *Sofista*, *Político* e *Filebo*. E que a Forma talvez não seja uma unidade simples parece ser uma das lições que Parmênides deseja ensinar a Sócrates no *Parmênides* (RICKLESS, 2006, p. 6). Além disso, o *Teeteto* parece ser indicado por Platão como posterior ao *Parmênides* (183e-184a) e predecessor do *Sofista* e *Político* (*Teet.* 210d; *Sof.* 216a). Nesse sentido, *Fedro*, *Parmênides*, e *Teeteto* parecem ter uma clara conexão com os Diálogos da velhice.

O que se poderia dizer, portanto, é que esse grupo de Diálogos tradicionalmente atribuído à segunda fase do pensamento Platônico desenvolve as doutrinas filosóficas que são normalmente associadas a Platão, sobretudo, a doutrina das Formas; mas incluindo também Diálogos que parecem apontar para inovações apresentadas no grupo final. Assim, ainda que possamos, apesar de suas diferenças e especificidades, classificar e agrupar esses Diálogos em um mesmo período, o mais seguro seria dizer que esse segundo grupo de Diálogos platônicos, ao lado daqueles classificados como socráticos, deveria ser alocado cronologicamente antes dos Diálogos da velhice; pois, embora possamos razoavelmente supor que, em geral, os Diálogos do segundo grupo tenham sido escritos depois do grupo socrático, não existem evidências claras o suficiente para excluir completamente uma simultaneidade na composição dos Diálogos pertencentes aos dois grupos.

1.2 O ‘Desenvolvimentismo’ como alternativa ao ‘Unitarismo’: A importância do *Parmênides* para uma interpretação da Metafísica Platônica

Diante do quadro geral proposto pela leitura ‘desenvolvimentista’ da Obra Platônica, e das evidências apresentadas pelos estudos estilométricos, ganha ainda mais força a dissidência entre os comentadores em relação à maneira que devemos compreender o pensamento platônico. Como vimos brevemente acima, o esboço cronológico dos Diálogos suportado pela estilometria, aliado às características presentes nos Diálogos de cada grupo, parecia, de fato, sugerir uma espécie de desenvolvimento do pensamento Platônico – de um ‘socratismo’ presente nos primeiros Diálogos, para o ‘Platonismo’ apresentado na fase da maturidade, para, enfim, uma espécie de ‘Platonismo revisto’, onde Platão estaria lidando de uma forma mais crítica com as doutrinas que ele mesmo teria anteriormente proposto, por ter encontrado uma série de dificuldades nas mesmas. Assim, as duas linhas de interpretação poderiam ser defendidas de maneira mais clara: de um lado aqueles que defendem uma unidade do pensamento platônico que perpassa os Diálogos como um todo; de outro, aqueles que defendem – dentro de uma margem que vai desde pequenas mudanças ao abandono total das Formas – um desenvolvimento do pensamento platônico, tese segundo a qual haveria nos Diálogos da terceira fase revisões das doutrinas propostas na fase anterior.

Comentadores como Gilbert Ryle e Gwilym Owen tomam o *Parmênides* como um marco no pensamento platônico, exatamente por suas críticas e sua posição dentro da Obra Platônica. O foco do Diálogo na doutrina das Formas torna-o ainda mais especial, se levarmos em conta que em nenhum outro Diálogo a questão central a ser discutida é a doutrina das Formas, mas sempre outra; as Formas, sempre que presentes, ajudam a responder às questões centrais propostas nos Diálogos, mas nunca – à exceção do *Parmênides* – são elas mesmas discutidas extensivamente. O *Parmênides* parece então sugerir uma série de questões acerca do pensamento platônico: haveria, de fato, uma revisão por parte de Platão da doutrina das Formas? Se levarmos em consideração a datação tradicional de Diálogos como o *Timeu* – Diálogo onde a cosmogonia apresentada parece reforçar diversos aspectos da doutrina das Formas tal como ela é apresentada nos Diálogos da fase anterior como *República* e *Fédon* –, qual é o papel do *Parmênides* no conjunto dos Diálogos, e qual a relevância das suas críticas para a doutrina das Formas?

O foco da leitura ‘desenvolvimentista’ proposta por Owen – que chamaremos daqui em diante de ‘revisionismo’, como um subgrupo dentro da hipótese desenvolvimentista –

parece estar na transição dos Diálogos da maturidade para os da velhice, já que seria nessas duas fases que Platão estaria lidando, de fato, com os problemas filosóficos prenunciados pelo socratismo dos primeiros Diálogos. A classificação do *Parmênides* como um Diálogo que estaria exatamente nesse período de transição – ao final da fase da maturidade, e precedendo, portanto, Diálogos como *Sofista*, *Político*, *Timeu* e *Filebo* – nos faz questionar a leitura ‘unitarista’ ao situar as críticas presentes no Diálogo após a exposição das doutrinas platônicas de Diálogos como *República* e *Fédon*.

A partir do final da década de 1950, após as publicações dos artigos de Ryle⁸, que proporia a hipótese do abandono da doutrina das Formas nos Diálogos pós-*Parmênides*; e de Owen⁹, que propõe não apenas uma revisão radical na doutrina das Formas, mas também uma reorganização das obras, situando o *Timeu* antes do *Parmênides*; a partir de então, houve um aumento nos estudos acerca dessas duas obras, que intensificou-se cada vez mais no decorrer das discussões travadas entre Owen e Cherniss acerca do lugar do *Timeu* na Obra Platônica.

1.3 O problema do *Parmênides*: Owen, Cherniss, e os ‘paradoxos interpretativos’ explicitados pelo lugar do *Parmênides* na Obra Platônica

“Em 1939 [Gilbert Ryle] publicou um artigo sobre o *Parmênides* que iniciou uma revolução na interpretação filosófica das últimas obras de Platão” – essa afirmação de Owen no seu obituário de Ryle certamente referia-se ao impacto causado pela abordagem de Ryle, na qual ele propunha a mais radical das hipóteses do ‘desenvolvimentismo’: dadas as críticas do *Parmênides*, Platão haveria desistido das Formas. As observações de Ryle seriam melhor exploradas no seu livro de 1966, *Plato’s Progress*, onde ele desafiaria ainda mais os consensos em relação à história das obras de Platão, extrapolando os limites do *Parmênides*. Mas a história da batalha entre a tradição ‘unitarista’ e o ‘revisionismo’ definitivamente sofreu um abalo com a publicação de 1939.

A questão do desenvolvimento do pensamento platônico pode ser traçada pelo menos até o início do século XIX. Tal análise, como vimos, só poderia ser bem-sucedida se pudessemos verificar a cronologia dos Diálogos, isto é, a ordem em que foram compostos.

⁸ RYLE, G., “Plato’s Parmênides”. In *Mind*, Vol. 48, nº. 190 (1939), p. 129-151

⁹ OWEN, G.E.L., “The Place of the Timaeus in Plato’s Dialogues”. In *The Classical Quarterly*, Vol. 3, Issue 1-2 (1953), p. 79-95

Entretanto, por falta de um consenso em relação a este aspecto crucial da problemática, havia uma margem muito grande para todo tipo de interpretação acerca das obras e das ideias de Platão. Foi apenas no final do século XIX que um método rigoroso de análise forneceu a base para o estabelecimento de um consenso acerca da ordem cronológica dos Diálogos. Depois dos avanços permitidos pelos estudos estilométricos de Campbell, Lutolawski, Ritter e Von Arnim, assim como outros estudiosos e críticos de Platão, havia no início do século XX um maior consenso em relação à cronologia das obras platônicas. Era possível agora – observadas as devidas ressalvas – distinguir e dar mais suporte às duas frentes de interpretações do pensamento platônico: de um lado, os ‘unitaristas’, que afirmavam uma unidade de pensamento e ideais ao longo de todos os Diálogos; de outro, os ‘desenvolvimentistas’ – a nova tendência, munida da estilometria, de que Platão teria desenvolvido suas ideias e teorias ao longo dos anos, hipótese que poderia ser verificada acompanhando a ordem cronológica de escritura dos Diálogos. Criou-se, a partir de então, um consenso maior dentro da hipótese ‘desenvolvimentista’ com relação às mudanças no pensamento platônico, a saber: que as teorias e doutrinas expostas nos Diálogos, em especial a metafísica platônica, foi gradualmente se desenvolvendo ao longo das obras, assumindo ao final uma forma mais refinada.

No artigo de 1939 sobre o *Parmênides*, Ryle desafiou este consenso alegando que a crítica às Formas presente no Diálogo era fatal e apontava problemas irreparáveis em qualquer das interpretações da teoria das Formas; e que Platão, nos Diálogos que se seguiram ao *Parmênides*, haveria abandonado a doutrina. É neste ponto que a cronologia dos Diálogos, tal como é aceita tradicionalmente, parece se tornar um problema. O problema, como enuncia, anos depois, Sarah Waterlow (1982, p. 340), é que a datação tradicional, aliada às críticas apresentadas no *Parmênides*, teria como consequência o seguinte dilema: “ou o [Argumento do Terceiro Homem] é muito insubstancial para ser representado como o é no *Parmênides*, ou, então, sério demais para ser ignorado como no *Timeu*”. Isto é, se Platão desistiu das Formas após o *Parmênides*, por que no *Timeu*, um Diálogo da velhice, datado, portanto, como posterior ao *Parmênides*, as Formas estariam presentes? Tal questão não pode ser evitada se uma revisão tão radical nas doutrinas platônicas está em jogo.

Assim, seguindo o impacto inicial causado pelo artigo de Ryle, Owen propõe uma nova organização para os Diálogos. No artigo de 1953, Owen pretende abalar a crença no estudo estilométrico empregado para a datação do *Timeu*. O artigo discute os argumentos utilizados para classificar o *Timeu* como um Diálogo da fase final e afirma que este seria não um dos últimos Diálogos compostos por Platão, mas um dos últimos Diálogos da fase da maturidade,

isto é, escrito depois do *Fédon* e da *República*, mas antes do *Parmênides*; e que, portanto, o *Timeu* também estaria sujeito às críticas apresentadas pelo *Parmênides*.

Owen não pretendia, porém, mostrar uma refutação total das Formas como Ryle, mas apenas mostrar que, embora as críticas do *Parmênides* afetem a doutrina das Formas, elas não buscariam destruí-la, e sim refutar a doutrina do “Ser e do Vir a Ser” juntamente com a interpretação das Formas como paradigmas (*paradeigmata*).

Para isso, Owen vai atacar o aparato estilométrico usado na datação do *Timeu*, além de ressaltar aspectos como a psicologia e a filosofia política do Diálogo. Segundo Owen, a filosofia política presente no *Timeu* é muito diferente daquela apresentada pelo *Político* e pelas *Leis* – ambos os Diálogos tradicionalmente classificados como pertencentes à fase da velhice –, mas em contrapartida, muito semelhante àquela que figura na *República*. Além disso, como resultado das críticas presentes não apenas no *Parmênides*, mas também no *Crátilo* e no *Teeteto*, Platão não poderia manter um Diálogo com uma visão das Formas tão semelhante àquela apresentada pelos Diálogos anteriores ao *Parmênides*. Owen também precisou responder uma afirmação de Cornford¹⁰ acerca de uma possível relação entre o *Timeu* e o *Sofista*; mas para Owen, ao contrário do que Cornford propõe, não existe nenhuma passagem no *Timeu* que pressuponha os argumentos presentes no *Sofista*, não havendo, assim, motivo para datá-lo como um Diálogo da fase final.¹¹

Assim, a nova datação do *Timeu* proposta por Owen baseava-se, entre outros critérios, em dois eixos principais: 1) nos argumentos do Terceiro Homem presentes no *Parmênides* – em especial a segunda versão (132c-133a), que gera o regresso pela Forma de Semelhança; e 2) na crítica aos estudos estilométricos utilizados para a confirmação da datação tradicional, por se basearem em um léxico incompleto e utilizarem critérios estilísticos baseados em características textuais passíveis de uso consciente – em seguida propondo um novo estudo estilométrico como base: os estudos apresentados por L. Billig mostravam uma diferença

¹⁰ CORNFORD, F.M., *Plato's Cosmology*. Routledge & Kegan Paul, 1952, p. 62

¹¹ OWEN, 1953, p. 88: “Concerning the psychogony of Tm. 35 a Cornford has maintained, with less reservations than Grube or Cherniss, that 'the Sophist (as the ancient critics saw) provides the sole clue to the sense of our passage'. Such arguments for dating can cut both ways: e.g. Cornford has to appeal to the Timaeus to support his account (or expansion) of the perception-theory in the Theaetetus and of the description of mirror-images in the Theaetetus and Sophist. But in any case the claim cannot be allowed. Cornford can hardly have supposed that Plato's readers had to await the Sophist in order to be informed that any εἶδος existed, maintained its identity, and differed from others (cf. *Phdo.* 78 d 5-7, *Symp.* 211 b 1-2, *Rep.* 597 c) or that existence, identity, and difference could be distinguished from each other (this is of course assumed throughout the *Parmenides* and occasionally stated, e.g. at 143 b in the case of existence, difference, unity). Yet this is all that he borrows from the Sophist.”

rítmica entre a prosa do *Timeu* e dos outros Diálogos da fase da velhice¹² (isto é, aqueles que são datados como posteriores ao *Parmênides* e mais próximos cronologicamente das *Leis*). Ora, como o *Timeu* apresenta a relação entre as Formas e os objetos da sensibilidade como uma relação de semelhança tal como aquela que existe entre paradigmas (*paradeigmata*) e suas cópias (*homoioima*), para Owen, junto à evidência de diferença rítmica em relação aos outros Diálogos considerados como pertencentes a última fase do pensamento platônico, só poderia haver uma solução para resolver o que ele chama de ‘paradoxos’ causados pela interpretação tradicional das obras e do pensamento platônicos: datar o *Timeu* como anterior aos problemas expostos pelo *Parmênides*.

Em 1957, Harold Cherniss¹³ respondeu aos ataques de Owen, e embora ele tenha concordado com alguns dos pontos observados por Owen acerca da estilometria, não houve acordo quanto à classificação do *Timeu* como Diálogo da maturidade. Cherniss afirmou que existem evidências claras o suficiente para datar o *Timeu* como um dos últimos Diálogos compostos por Platão, ainda que esta datação não tenha relevância para a teoria das Formas (já que, adepto da hipótese unitarista, para Cherniss não seria possível verificar as mudanças na teoria das Formas propostas por Ryle e Owen).

Cherniss respondeu às críticas de Owen trazendo à tona o fato de que, se utilizados os mesmos critérios estilométricos propostos por Owen, o ritmo da prosa do *Parmênides* ainda assim indicaria sua antecedência em relação ao *Timeu*.¹⁴ Além disso, Cherniss afirmou que outros Diálogos da fase final se utilizam das mesmas distinções e expressões presentes no *Timeu*, de modo que datá-lo como anterior ao *Parmênides* não eliminaria os ‘paradoxos interpretativos’ apontados por Owen.

Desde então, a hipótese Ryle-Owen iniciou um debate dentro dos estudos platônicos que ainda parece distante de encontrar um consenso. E embora a resposta de Cherniss tenha sido suficiente para desarmar a datação do *Timeu* proposta por Owen, muitos dos comentadores que entraram no debate posteriormente aceitam que o *Parmênides*, de fato, parece levantar sérios problemas para doutrina das Formas, sobretudo em relação à maneira

¹² OWEN, 1953, p. 82; cf. também BRANDWOOD, 1990, p. 167ff.

¹³ CHERNISS, H.F., “The Relation of the Timaeus to Plato’s Later Dialogues”. In *The American Journal of Philology*, Vol. 78, nº. 3 (1957), p. 225-266

¹⁴ CHERNISS, 1957, p. 228-229

como ela figura nos Diálogos da maturidade, isto é, aqueles considerados cronologicamente anteriores ao *Parmênides*.

1.4 Dos pressupostos assumidos nessa pesquisa

Embora Platão seja reconhecido como o autor de todos os Diálogos mencionados anteriormente – desde aqueles enquadrados no grupo ‘socrático’, até aqueles classificados como pertencentes à fase final –, o grupo tradicionalmente atribuído à última fase do pensamento platônico é composto de obras muito diferentes de todas as outras, seja quanto à sua forma, seja quanto ao seu conteúdo: Diálogos como *Fédon* e *República*, por exemplo, são considerados até os dias atuais grandes obras da literatura mundial; por outro lado, em Diálogos como *Teeteto*, *Filebo*, *Sofista*, e mesmo *Parmênides*, as discussões são mais difíceis de se compreender, com raciocínios intrincados e, por vezes, obscuros – junte-se a isso o conteúdo filosófico desses Diálogos: críticas à doutrina das Formas no *Parmênides*, análises conceituais e linguísticas no *Sofista*, e uma longa discussão epistemológica que termina em aporia no *Teeteto*. Ou seja, o grande apelo literário de Platão parecer ceder diante do conteúdo filosófico e dos encaminhamentos propostos por esses Diálogos.

Como resultado, uma leitura das últimas obras de Platão encontra um desafio inteiramente diferente daquele apresentado pelos Diálogos das fases anteriores. Em primeiro lugar, existem diferenças evidentes na forma textual; em segundo lugar, Sócrates é substituído como personagem principal dos Diálogos – primeiro por Parmênides, depois pelo Estrangeiro de Eléia, e finalmente por Timeu. E mesmo quando Sócrates volta a ser o guia da discussão no *Filebo*, o personagem parece bastante diferente daquele apresentado em Diálogos como o *Fédon*. O que essas diferenças representam para uma interpretação dessas obras ainda é motivo de debate, mas parece inevitável relacioná-las à outras mudanças no âmbito das discussões filosóficas contidas nesses Diálogos.

No que concerne à ordem cronológica dos Diálogos, a presente pesquisa pretende alinhar-se a uma leitura desenvolvimentista, e, assim, compreende que as Obras Platônicas podem, de fato, ser agrupadas em períodos nos quais há diferenças – maiores ou menores – em relação à forma e conteúdo filosófico dos Diálogos; e que pelo menos algumas dessas diferenças indicam um desenvolvimento do pensamento filosófico de Platão, sobretudo no que diz respeito à ontologia apresentada nos Diálogos da maturidade e da velhice.

Nossa pesquisa aceita, portanto, até onde há certo grau de consenso entre os estudos estilométricos, a divisão cronológica apontada entre o grupo *Sofista, Político, Filebo e Leis*; e o grupo composto por *República, Fedro e Teeteto*, compreendendo que o período de composição desses é anterior ao daqueles. Diante das evidências apresentadas anteriormente, nossa pesquisa se vê autorizada a concluir sobre os demais Diálogos não mais que o seguinte: que *Banquete* e *Fédon* parecem marcar o início claro do período atribuído a maturidade do pensamento platônico, isto é, o período no qual é exposta a doutrina das Formas formulada nos termos tradicionalmente associados a doutrina Platônica; e que, na ausência de evidências conclusivas a respeito da posição exata dos Diálogos ditos socráticos, pelo menos alguns deles, de fato, poderiam ter sua composição simultaneamente aos Diálogos da fase da maturidade.

Quanto à posição do *Parmênides*, parece-nos acertado supor que, independentemente da posição relativa do *Fedro* e do *Teeteto* em relação à *República* (seja o *Teeteto* entre os dois outros, ou depois de ambos); devido à referência do *Teeteto* ao encontro entre Sócrates e Parmênides – tomado pela maior parte dos intérpretes como uma ficção platônica – parece-nos inevitável localizar o *Parmênides* antes do *Teeteto*¹⁵. O que assumimos, portanto, é que o *Parmênides* deve ser posicionado, pelo menos, depois da *República* e antes do *Teeteto*.

Nesse sentido, os Diálogos onde comumente se assume que Platão exponha o que se poderia chamar de doutrina ‘clássica’ das Formas – *Banquete, Fédon, e República* – devem ser localizados num período que antecede a composição do *Parmênides*; enquanto a trilogia temática *Teeteto-Sofista-Político*, deve, necessariamente, ser cronologicamente posterior ao Diálogo em questão – ainda que o *Teeteto* esteja cronologicamente separado dos outros dois Diálogos aos quais ele está ligado dramaticamente.

No que diz respeito ao lugar do *Timeu*, embora estejamos convencidos de que existem mais evidências em favor de sua alocação entre os Diálogos da última fase – seja no

¹⁵ Ibidem: “ROSS, 1951, p. 7: “It is impossible to believe that, if Parmenides and Socrates ever met, they could have had such a conversation as they have in the dialogue; we have no reason to suppose Parmenides capable of the kind of dialectical discussion which forms the later part of the dialogue, and it is contrary to all probability to suppose that Socrates at the age of twenty already held a theory of Ideas as it is depicted in the ‘first part’. But if the course of the dialogue is imaginary, we have no reason to regard the setting as historical. Burnet and Taylor, it is true, attack the traditional dates of Parmenides and Zeno as resting on arbitrary assumptions; but that is because they are committed to belief in the accuracy of Plato’s ‘biography’ of Socrates, and if we are right in rejecting that view we are justified in treating the meeting as fictitious. [...] If we are right in treating the conversation in the *Parmenides* as fictitious, these allusions [no *Teeteto* e no *Sofista*] refer not to an actual meeting, but to the fictitious meeting depicted in that dialogue.”

maior número de estudos favoráveis no que concerne a aspectos formais do estilo de escrita platônica, seja em matéria de conteúdo filosófico – do que evidências para datá-lo como Diálogo da maturidade; nossa pesquisa não pretende oferecer argumentos em favor do posicionamento cronológico do *Timeu*, por entender que este Diálogo e tópico merecem um tratamento especial e próprio – e que tal tratamento não pode ser realizado de forma justa no presente trabalho. Assim, seja qual for sua posição exata dentro do último grupo, parece-nos acertado supor que ele esteja localizado num período, senão posterior à trilogia *Teeteto-Sofista-Político*, pelo menos posterior ao *Parmênides* e ao *Teeteto*.

2 Introdução à doutrina das Formas

Neste capítulo apresentaremos a doutrina das Formas da maneira que ela é compreendida tradicionalmente, de modo a estabelecer os princípios mais importantes da doutrina Platônica. Este passo é importante, já que em nossa leitura da primeira parte do *Parmênides*, faremos referência a essa mesma doutrina, de modo a explicitar a relação entre a doutrina dos Diálogos da maturidade com aquela presente no Diálogo que é nosso objeto de estudo.

Para isso, partiremos das reconstruções da doutrina Platônica apresentadas por Ross (1951) e Guthrie (1975), abordando na primeira seção (2.1) a transição entre a primeira e segunda fases do pensamento Platônico, isto é, da Juventude para a Maturidade, enquanto na segunda seção (2.2), trataremos especificamente da doutrina das Formas em sua formulação ‘clássica’, sempre observando as evidências textuais dos Diálogos, sobretudo do *Banquete*, do *Fédon*, e da *República*. Na terceira seção (2.3), seguiremos a reconstrução de Rickless (2006) para estabelecer alguns dos princípios mais importantes para a doutrina das Formas – com a ressalva apenas de omitir evidências que fujam aos pressupostos assumidos em relação aos Diálogos da maturidade.

2.1 Platonismo sem Formas

O personagem Sócrates apresentado nos Diálogos socráticos da fase da juventude se engaja, na maior parte dos casos, em discussões que buscam definir, por meio de questões da forma ‘o que é x?’, coisas como Justiça, Temperança, Coragem, Piedade, etc. – virtudes

relacionadas a uma excelência de caráter, por sua vez ligada a uma noção de vida que só pode alcançar seu potencial máximo mediante a realização dessas virtudes. O problema para Sócrates – evidenciado nos Diálogos pela busca de definições do que são essas virtudes éticas – é que não é possível avaliar quais indivíduos e atos são justos, temperantes, piedosos, etc., se não se possui antes um conhecimento do que essas virtudes, de fato, são. Sócrates, conseqüentemente, distingue atos e pessoas justas daquilo que é a Justiça, atos e pessoas corajosas daquilo que é a Coragem, etc. Mas, nesses Diálogos, Sócrates não pergunta acerca do estatuto ontológico dessas ‘coisas’ que por vezes ele chama de ‘formas’ (*eidos, idea*) – isto é, aquelas coisas em virtude das quais podemos reconhecer ações e indivíduos justos, corajosos, temperantes, etc.

Embora em alguns desses Diálogos Sócrates pareça indicar que possui certas opiniões a respeito dessas coisas que ele busca saber através do exame das teses dos seus interlocutores, ele próprio parece não atribuir a essas opiniões peso de conhecimento, mas apenas de uma opinião entre outras, e que, portanto, necessitariam também passar por exames frequentes.

Sócrates parece, nesses Diálogos, não dar atenção a questões acerca da possibilidade de apreensão dessas ‘formas’ pelos sentidos; se são indivisíveis ou possuem partes; ou se são eternas e imutáveis, perfeitas em contraste com os atos e pessoas que estão relacionados a elas – essas questões parecem não entrar em cena em grande parte desses Diálogos.

Segundo Ross (1951, p.11), esses elementos indicam que há na fase da juventude, ainda que não explícita, uma espécie de ‘proto-teoria’ das Formas. As questões em busca da definição de virtudes presentes no *Cármides*, no *Laques*, no *Eutífron* e no *Hípias Maior* sugeririam o início daquilo que viria a se desenvolver nos Diálogos seguintes, como a *República* e o *Fédon*. Mas de que maneira as Formas são mostradas nos Diálogos da Juventude?

No *Laques* 191e, Sócrates parece assumir que existe algo que é o mesmo e que está presente em todas as coisas corajosas, ou seja, que para toda a aplicação do adjetivo “corajoso” e para toda menção ao nome “Coragem”, existe um ente ou característica que é a mesma; que existe um objeto real e único que garante o atributo das coisas corajosas. (ROSS, 1951, p.12)

Apesar da polêmica sobre a presença ou ausência da teoria das Formas nos Diálogos da juventude, um ponto une os comentadores: o *Eutífron* parece ser o Diálogo em que as Formas aparecem, pela primeira vez, de maneira mais próxima do seu sentido platônico característico.

As palavras ‘*Idea*’ e ‘*Eidos*’¹⁶ apareceriam nesse sentido em pelo menos duas passagens, a saber, 5d e 6d-e, embora Guthrie advirta (1975, p.117) que não podemos assumir que o Diálogo as exponha com o mesmo sentido presente nos Diálogos posteriores.

A linguagem usada no *Eutífron* para caracterizar as Formas e suas relações com suas instâncias parece indicar que as Formas acerca das quais Sócrates fala seriam características imanentes dos objetos. Em 5d, Sócrates pergunta “*Ou não é o haver em todos os actos uma mesma piedade - ela própria, em si e por si, de todo contrária à impiedade e igual a si própria e tendo um aspecto único – que fará que uma coisa seja ímpia pela impiedade?*”¹⁷, e em outras passagens ele diz que as formas estão ‘presentes em’ suas instâncias e ‘entrando nelas’, enquanto as instâncias são ditas como ‘participando em’, ‘possuindo’ e ‘recebendo’ a Forma¹⁸. As Formas seriam, sim, ao que parece, ontologicamente superiores às suas instâncias, mas não por estarem separadas dos objetos, e sim por serem logicamente anteriores a eles, isto é, os objetos dependem ontologicamente das Formas, mas o contrário não se verifica (motivo pelo qual as Formas devem ser tomadas ‘elas por elas mesmas’). Em 6e, Sócrates chama a Forma de ‘paradigma’, dizendo que ao conhecer tal paradigma ou modelo, a saber, a Forma de Piedade, podemos também dizer quais atos são piedosos e quais não são, apenas ao analisar se eles são ou não deste tipo. O termo ‘paradigma’ (*paradeigma*) é o mesmo que figura nos Diálogos da maturidade, quando a linguagem da imanência dá lugar à que sugere a transcendência das Formas. Segundo essa formulação, as Formas são pensadas como modelos perfeitos dos quais as instâncias sensíveis são cópias imperfeitas. Se aceitarmos a advertência de Guthrie (1975, p.117) não haveria nada que indicasse essa interpretação no *Eutífron*.

Também no *Hípias Maior* alega-se encontrar traços das Formas tais como viriam figurar nos Diálogos da maturidade. Em 286d8, Sócrates pede a Hípias que o ensine o que é o

¹⁶ ROSS, D. *Plato's Theory of Ideas*, 1951, p. 15-16: “What we find is that Plato not seldom uses both words in their original meaning ‘visible form’, that he uses both words in various non-technical senses in which they had been used by earlier writers, and that he uses both words in the two technical senses of ‘Idea’ and ‘class’. While in the dialogues from the *Phaedo* onwards, with the exception of the *Parmenides*, the meaning ‘class’ is the commonest meaning of [*eidōs*], it is only rarely that [*idea*] is used in this sense. [*idea*] is the more vivid of the two words, and tends to be preferred in the highly coloured and imaginative passages. It may be added that Plato often uses [*ousia*] and [*physis*] as ways of referring to an Idea, and that he so uses [*genos*] in the *Sophistes*, and [*henas*] and [*monas*] in the *Philebus*.”

¹⁷ PLATÃO. *Éutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução: José Trindade dos Santos. 4ª ed. Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1993. Grifo nosso.

¹⁸ WEDBERG, A. “The Theory of Ideas”. In VLASTOS, 1978: “We might perhaps say that the Platonic Ideas are something in between what we call attributes and what we call classes but, on the whole, closer to the former than to the latter. The Idea of Y-ness is almost the same as what we should call the attribute Y-ness, and to participate in that Idea is almost the same as having that attribute.”

‘Belo ele mesmo’, cuja expressão em grego ‘*auto to kalon*’ sugere a busca pela definição da beleza, a característica própria daquilo que é belo e à qual a palavra ‘belo’ faz menção¹⁹. No *Cármides*, em situação semelhante, Sócrates diz ter fracassado em sua busca pela coisa que é nomeada de temperança, o que, novamente, sugere a busca por algo que se mantém o mesmo e que permite que possamos conhecer e reconhecer exemplos de virtudes.

Embora problemática, a presença, no *Hípias Maior*, do termo ‘*eidos*’, assim como no *Eutífron*, poderia indicar uma proximidade em relação às Formas transcendentais dos Diálogos da maturidade. As passagens do *Hípias Maior* 287c-d e *Eutífron* 6d apresentam uma linguagem bastante semelhante àquela presente no *Fédon* 100d, isto é, que a condição para as instanciações da beleza é a existência da Forma da Beleza, e que é precisamente por causa da Beleza que os objetos são belos. As passagens 289d e 293e-294a do *H. Maior*, porém, parecem indicar que essas Formas ainda não seriam objetos transcendentais de conhecimento, mas características imanentes nas coisas. Os termos ‘*parousia*’ e ‘*paragenomenon*’, que respectivamente indicam ‘presença’ e ‘vir a estar presente’, são usados ao dizer que as Formas garantem aos objetos suas características quando estão ou se fazem presentes neles, ou seja, quando estão dentro dos objetos ou a eles são adicionadas (*prosgignesthai*). Quanto ao estatuto ontológico das Formas, é possível afirmar que neste primeiro momento “*a relação da Ideia para o particular é pensada simplesmente como aquela do universal para o particular; como ainda não há menção da falha do particular em ser um exemplo verdadeiro da Ideia. A Ideia de beleza é ‘aquela coisa idêntica a qual dá o prazer da visão, o prazer da audição, que está presente em ambas simultaneamente e em cada uma separadamente’*. [300a9-b1]” (ROSS, 1951 p. 17)²⁰. Vale a pena, portanto, novamente escutar a advertência de Guthrie.

Há ainda referências às Formas no *Mênon* e no *Crátilo* sob os nomes ‘*ousía*’ e mesmo ‘*eidos*’, mas, com exceção da passagem 289a-c – onde Sócrates diz que o carpinteiro, ao fazer uma lançadeira, tem em mente uma forma segundo a qual todas as lançadeiras são feitas, por ser precisamente ‘aquilo que a lançadeira é’ – não há, segundo Ross, nenhuma possível indicação à existência transcendente das Formas, e o único propósito da Forma parece ser o de se contrapor a teoria heraclítica do fluxo universal, assegurando, assim, a possibilidade

¹⁹ ROSS, D. 1951, p. 16: “The question conceals a certain ambiguity, of which Plato was perhaps not aware. It might mean ‘what is that very characteristic which the word “beautiful” stands for?’, or it might mean ‘what is the characteristic or set of characteristics, other than beauty, which a thing must have in order to be beautiful?’ But the phrase ‘the beautiful *itself*’ points to the first interpretation [...]”

²⁰ Tradução: Turma Geral III, sob orientação do Prof. Marcus Reis. 2008, p. 19.

do conhecimento. No entanto, Guthrie argumenta quanto à exclusão da possível transcendência das Formas no *Mênon*, alegando um paralelo entre os argumentos do *Fédon* e do *Mênon*²¹.

2.2 A doutrina ‘clássica’ das Formas

Os primeiros sinais inequívocos de transcendência das Formas parecem surgir no *Banquete* (ROSS, 1951, p. 21). Em 211a-c, Diotima explica o que realmente é a Forma da Beleza: aquilo que é ‘por si mesmo, consigo mesmo, eterno e uniforme’ (*auto kath’hauto meth’hauto monooides aei on*) e que não é relativamente belo. Acima de tudo, é algo que não está nos corpos, nem nos animais, nem no céu, nem na terra, e não está na mente (não é uma ideia ou um pensamento); isto é, a Forma existiria independente do mundo e do ser humano. Assim, podemos notar que a maneira que a Forma é descrita no *Banquete* indica o mesmo objeto de conhecimento descrito no *Hípias Maior*, e que viria a ser mais explorado na *República*. Aqui, a Forma se vê separada dos objetos sensíveis, cuja beleza apenas traria uma experiência de um tipo menor de beleza; e em oposição ao patamar final da escada erótica, onde a alma, separada dos sentidos e das coisas corpóreas, contemplaria a própria Beleza. No *Fédon* somos levados à conclusão de que, dadas as dificuldades encontradas nos objetos apreendidos pelos sentidos corpóreos, apenas a imortalidade da alma poderia garantir o conhecimento verdadeiro. Não bastassem as dificuldades apresentadas pelo mundo externo, o próprio contato da alma com o corpo já causaria sofrimento e mudança, e apenas libertando-se dessa prisão sensível o filósofo estaria finalmente apto a ter um contato direto com as Formas.

A dialética, processo pelo qual podemos entrar em contato com as Formas, é descrita na *República* e encontra também um paralelo no *Banquete*. A alma (*psyche*) toma conhecimento da Forma na qual participam os objetos sensíveis, e depois, descartando os sentidos, passa a compreensão das outras Formas, finalmente chegando a Forma última do Bem.

Segundo Guthrie (1975, p.392), podemos compreender melhor a Forma da Beleza, e a nossa relação com ela no *Fédon*. O caminho para o conhecimento verdadeiro, aqui, tal como no *Banquete*, se inicia através do ‘Eros filosófico’: primeiramente com o desejo pela beleza

²¹ GUTHRIE, W.K.C. A History of Greek philosophy (Vol. IV), 1975: “As in the *Phaedo* ‘we’ are reminded of absolute equality by the sight of approximately equal things, so the slave recalls an abstract, lasting truth of geometry through seeing visible lines, roughly drawn and soon to be obliterated. Moreover the experiment would fail of its purpose unless virtue, like mathematics, was known to us in our pre-natal state, and Plato takes the trouble to say that it was (81c8); and if a moral quality existing outside the sensible world, and seen by bodiless souls, is not a Form or Platonic Idea, it is difficult to see what is.”

num corpo particular, e depois avançando para formas mais abstratas de beleza; ou seja, assim como no *Banquete*, os sentidos seriam o primeiro instrumento (embora relacionados a objetos ontologicamente inferiores, e, portanto, eles mesmos inferiores, como nos é apresentado no *Fédon*) para iniciar a jornada intelectual até as Formas. Assim, que outra maneira melhor para se iniciar do que pela apreciação da beleza, já que os objetos participantes da beleza oferecem um vislumbre da Forma aos olhos do corpo e aos da alma? Desta forma, o caminho para o conhecimento iniciar-se-ia através da visão da beleza num corpo humano, e ascenderia gradativamente enquanto os amantes, juntos, conseguiriam sublimar seu desejo e alcançar uma busca dialética através da discussão filosófica. A Forma da Beleza é o que garantiria a ligação epistemológica dos objetos sensíveis com as Formas, e conseqüentemente, a possibilidade do conhecimento verdadeiro. O *Banquete* e o *Fedro* apresentam um lado do impulso que leva ao conhecimento diferente do apresentado nos outros Diálogos: não é apenas curiosidade intelectual, mas desejo sexual, paixão – uma loucura, mas de tipo divina (GUTHRIE, 1975, p.427).

O ponto que uniria o *Mênon*, o *Fédon* e o *Fedro* é a doutrina da reminiscência (*anamnesis*). Mas o que é reminiscência? De acordo com uma versão esquemática da doutrina, o conhecimento que nós ‘adquirimos’ através das nossas sensações não são meios para a constituição do conhecimento verdadeiro. O conhecimento verdadeiro, isto é, o conhecimento das Formas, é adquirido pela alma antes da união com o corpo. No *Fedro* 249b-c, é exposto que apenas as almas que já viram as Formas podem nascer como seres humanos, porque apenas o ser humano é capaz de formar conceitos gerais, ou universais e através destes, lembrar-se da realidade que presenciaram ao lado dos deuses. Estes conceitos seriam o instrumento que o filósofo utiliza para avançar até o conhecimento verdadeiro; eles não são as Formas, mas são chamados por seus nomes, e o fato de adquiri-los não seria nada além de exercitar uma faculdade humana. Ou seja, aquilo que pensamos aprender em vida, na verdade seria apenas uma rememoração de conhecimentos aprendidos antes da vida, isto é, antes da união da alma com o corpo. No *Fédon*, a doutrina da reminiscência é utilizada como argumento para provar a imortalidade da alma, e é explicada em 73c-d: um indivíduo é lembrado do conhecimento verdadeiro (Formas) ao entrar em contato com objetos que, por serem semelhantes à Forma, trazem a memória do conhecimento antes adquirido pela alma, que é diferente daquele que trouxe a lembrança; assim, este indivíduo passa a saber novamente, em vida, aquilo que ele já havia aprendido antes da vida. No *Mênon*, Sócrates apresenta esta hipótese para responder ao paradoxo de *Mênon*: se alguém não sabe (tem conhecimento de) aquilo que procura, como ele

saberia se encontrou ou não aquilo que procurava? Sócrates, então, diz que o conhecimento teria, na verdade, sido adquirido em vidas passadas (o que nos permitiria perguntar, qual condição nessas vidas passadas teria permitido esse conhecimento, e que, portanto, as faria escapar do paradoxo).

Na *República*, entretanto, as Formas não aparecem como parte da discussão principal, mas a concepção de que as Formas existem é trazida indiretamente à discussão; assim, é preciso estar atento ao papel que as Formas desempenham ao longo de todo o Diálogo (ANNAS, 1981, p.217). Existem, entretanto, algumas passagens que falam explicitamente das Formas na *República*: por exemplo, no livro X (596a), Sócrates pede a Glauco que postule uma forma, relacionada a cada uma das muitas coisas às quais aplicamos o mesmo ‘nome’ (*onoma*); seguida imediatamente do argumento das três camas (X.597c-d), onde Sócrates argumenta que o deus teria feito apenas uma Forma de Cama, já que, se houvesse duas Formas, ambas teriam uma mesma Forma, e essa terceira Forma de Cama é que seria aquilo que é ser Cama; assim, é necessário que a Forma seja uma e a mesma que uma multiplicidade possui.

Além dessas passagens no livro X, a *República* também apresenta outras três passagens importantes acerca das Formas, especialmente sobre a Forma de Bem: a passagem que expõe a analogia entre Sol e a Forma do Bem (VI.504e-509c), a passagem sobre a Linha Dividida (VI.509c-511e), e a alegoria da Caverna (VII.514a-518b). Ao final das metáforas e analogias, percebemos como as três estão conectadas, e estão a falar de aspectos diferentes de uma mesma ‘doutrina’. Antes dessas passagens, temos indicações daquilo que virá a seguir nas três célebres imagens platônicas. Em V.476a, Platão diferencia dois tipos de objetos: 1) aquilo que realmente é; e 2) aquilo que está entre ser e não ser. Aos dois objetos correspondem dois tipos de estados mentais, respectivamente: o conhecimento, a opinião. A ignorância, por sua vez, relacionada àquilo que não é, é caracterizada, portanto, pela ausência total de um objeto. Ao primeiro tipo de objetos, estão relacionados os filósofos, isto é, aqueles que reconhecem as Formas e os objetos sensíveis, e, reconhecendo-os, é capaz de diferenciá-los; os ‘amantes de sons e imagens’ relacionam-se aos objetos da opinião, ou seja, os objetos que estão entre o que é real, e o que é irreal (aquilo que não é). Assim, temos a indicação de quem estará apto a seguir pelo caminho do conhecimento, e vislumbrar as Formas.

Na passagem VI.504e-509c, encontraremos a analogia do Sol com a Forma de Bem. Nesta passagem, Sócrates vai diferenciar a visão dos outros sentidos, na medida em que, para que a visão funcione, é necessário um intermediário: além do olho que vê, e do objeto a ser percebido, a visão só é possível se houver luz para iluminar o objeto, clareando a visão. Isto é,

a luz, e, portanto, o Sol ilumina a visão. De maneira semelhante, ele explica, acontece com a mente: quando o objeto de conhecimento é iluminado pelo Bem, a mente o apreende mais claramente; e da mesma maneira que o olho e o objeto não são o sol, nem a mente, nem o conhecimento são a Forma de Bem.

Mas a analogia vai mais além. O sol também proporciona o crescimento, a geração, e a nutrição das coisas sensíveis e visíveis; a Forma de Bem, similarmente, provê às coisas inteligíveis não só inteligibilidade e verdade, mas também, e indissociavelmente, o próprio ser e essência (*to einai te kai ten ousian*, 509b) destes objetos. Ou seja, a Forma de Bem garantiria o conhecimento das outras Formas: a Justiça, a Temperança, e a quaisquer outras virtudes só podem ser completamente compreendidas e conhecidas se analisadas sob a luz de algo maior do que elas, isto é, se analisadas sob a luz trazida pela Forma de Bem.

A segunda das três célebres imagens que ilustram os princípios metafísicos da *República* é a Linha Dividida: suponhamos uma linha dividida em duas partes desiguais, e cada uma destas partes cortada em dois, em proporção equivalente; o seguimento maior correspondendo ao que é inteligível, e o menor ao que é visível (VI.509d). Aos quatro níveis corresponderiam, respectivamente, do mais inferior ao mais elevado, os seguintes objetos: 1) as sombras e reflexos; 2) os seres vivos e objetos apreendidos pela sensibilidade; 3) os objetos abstratos da matemática; e, por fim, 4) as Formas. A relação entre estes segmentos da Linha é sempre aquela que existe entre o original e sua imagem: as sombras são imagens dos objetos, assim como o segmento dos objetos sensíveis é imagem do segmento correspondente aos objetos inteligíveis (em última instância, as Formas).

Diferente da metáfora do sol, que é uma analogia entre duas coisas distintas entre si, há na linha uma continuidade, uma gradação de clareza de conhecimento e de realidade; acontece um desenvolvimento, um salto qualitativo de nível a nível e, principalmente, do segmento do sensível ao do inteligível. As Formas seriam, assim, os originais dos quais os objetos são imagens.

Embora, as duas imagens propostas sejam muito próximas, e à primeira vista possam parecer a mesma metáfora explicada de outra forma, na verdade, a Linha possui elementos capazes de sustentar outra abordagem. Além da nítida distinção entre original e imagem, a Linha poderia ainda pretender classificar os diferentes estágios do conhecimento: o fato da linha ser dividida segundo graus crescentes de clareza. Além disto, para cada objeto

pertencente a cada um dos segmentos da Linha, Sócrates relaciona um estado mental equivalente, como numa espécie de escala epistemológica.

A terceira e última das imagens da *República* que fala claramente das Formas é a alegoria da Caverna: Um grupo de homens está aprisionado em uma caverna subterrânea, podendo apenas ver a parede à sua frente. Atrás deles existe um muro onde homens carregam vasilhas e estátuas, e atrás do qual há uma fogueira. Os prisioneiros podem ver somente as próprias sombras, as dos outros, e as dos objetos carregados atrás do muro, e acreditam que estas coisas são a única realidade (VII.514a2-515c3). Ao serem libertados e forçados a virar suas cabeças na direção do fogo e dos objetos, não conseguem vê-los claramente (VII.515c4-e5). Ao sair da caverna, não conseguiriam olhar para o sol, nem para os objetos naturais que estão ao redor. Olham primeiro para as sombras e reflexos desses objetos (VII.515e6-516a7); em seguida para os próprios objetos (VII.516a8), para as estrelas e para a lua (VII.516a8-b3), e para o sol, e deduzem que é o sol que causa as estações e os anos, e que é responsável por todas as coisas que haviam visto. (VII.516b4-c2).

Podemos perceber como a alegoria está relacionada às outras duas passagens anteriormente mencionadas. A prisão dentro da caverna está relacionada ao mundo visível, onde temos acesso à realidade perceptível através dos sentidos; enquanto a subida para fora da caverna representa a ascensão a um mundo ontologicamente superior, inteligível, onde temos acesso aos objetos inteligíveis, ou seja, as Formas, e em última instância à Forma do Bem, representada pelo sol.

Assim como na analogia do sol, aqui também o sol está relacionado ao mundo inteligível, e da mesma maneira tem sua relação com as outras Formas, às quais ele, enquanto análogo à Forma de Bem, ilumina. Assim também a saída da caverna representa a passagem da crença (*pistis*) ao entendimento (*dianoia*), e, portanto, a mudança em seus respectivos objetos: passando gradativamente dos objetos sensíveis aos inteligíveis. Esta gradação é representada pela dificuldade de ver que o indivíduo encontraria ao sair da caverna, vendo, então, primeiramente as sombras e reflexos dos ‘objetos reais’, em seguida olhando diretamente para os objetos, até que seja finalmente possível olhar para o sol.

Assim, a alegoria da caverna inter-relaciona as duas outras imagens expostas por Sócrates para explicar as relações entre os indivíduos e as Formas, e mesmo a relação das Formas com a Forma de Bem. As imagens propõem uma diferenciação de graus ontológicos entre os objetos, ou seja, as Formas sendo aquilo que realmente é (já que são eternas e

imutáveis). As metáforas também explicam a relação das Formas com os objetos sensíveis, mostrando que a relação que há entre eles é a mesma que encontramos ao levar em consideração uma sombra ou reflexo e o objeto que os gerou. A caverna também ilustra as dificuldades inerentes ao pensamento humano quando está em busca do conhecimento daquilo que é ‘divino’ ou de uma natureza diferente daquela que o busca, dificuldades estas próprias do pensamento filosófico em sua busca pela verdade.

2.3 Os princípios e axiomas da doutrina ‘clássica’ das Formas

Como vimos há pouco, os Diálogos da fase da maturidade apresentam a doutrina das Formas de diferentes maneiras e em diferentes contextos. Mas apesar dessas diferenças, alguns elementos e princípios se mostram recorrentes, sugerindo que, de algum modo, estes princípios estejam relacionados entre si. Enquanto a forma dialógica da maior parte das Obras Platônicas não nos autorize facilmente a falar de uma espécie de ‘sistema filosófico Platônico’, a recorrência de determinados elementos nos Diálogos, sobretudo naqueles pertencentes à maturidade, parece-nos permitir falar de pelo menos algumas doutrinas que, quando tomadas em conjunto, oferecem um vislumbre da Filosofia Platônica em seus muitos âmbitos – especialmente no que diz respeito às suas considerações metafísicas, isto é, aquilo que é tradicionalmente chamado de “doutrina das Formas” ou “teoria das Ideias”.

Segundo Rickless (2006, p. 5; 15-16;), dois axiomas parecem constituir a base da doutrina das Formas – a saber:

(UM) Uma sobre Muitos: para qualquer propriedade F (para a qual existe uma propriedade oposta, $\text{con-}F$) e qualquer pluralidade de coisas F , existe uma Forma F -dade, de modo que cada membro da pluralidade é F em virtude da participação na Forma F -dade;

(EE) Ela por Ela mesma: toda Forma é ela por ela mesma (*auto kath’ hauto*).

Existem pelo menos duas passagens na *República* que sugerem a aceitação de (UM). No livro X (596a), Sócrates pede a Glauco que postule uma forma singular, relacionada a cada uma das muitas coisas às quais aplica-se o mesmo ‘nome’ (*onoma*). Ou seja, que para cada grupo de coisas ao qual seja apropriado predicar F , seja postulada a existência de uma Forma correspondente ao predicado F . A outra passagem é o argumento das três camas

(X.597c-d), onde Sócrates argumenta que o deus teria feito apenas uma Forma de Cama, já que, se houvesse duas Formas, ambas teriam uma mesma Forma, e essa terceira Forma de Cama é que seria aquilo que é ser Cama, não as outras duas; assim, é necessário que a Forma seja uma e a mesma que uma multiplicidade possui. Segundo Rickless, o ponto dessas duas passagens é, em conjunto, explicitar o uso do princípio UM.²²

É uma das consequências de UM, que para toda propriedade F encontrada numa pluralidade de objetos, existe uma Forma de F .

(E) Para toda propriedade F , existe uma Forma de F .

De fato, asserções acerca da existência das Formas aparecem em vários Diálogos. No *Crátilo*, por exemplo, Sócrates afirma que existe um Belo ele mesmo, um Bom ele mesmo, e o mesmo para cada uma das coisas que são (*auto kalon kai agathon kai hen hekaston ton onton*, 439c-d). No *Fédon*, Sócrates e Simmias concordam que existe um Igual ele mesmo (74a), assim como um Belo, ele por ele mesmo, um Bom, e um Grande, e todas as outras coisas (100b). Na *República* também, Sócrates afirma que existe uma Forma de Cama e de Mesa (X.596a-597b).²³ Na mesma passagem da *República*, Sócrates pretende mostrar que não pode haver mais de uma Forma de Cama: se houvesse duas, elas não poderiam ambas ser aquilo que é Cama, mas sim, participariam elas mesmas em uma outra Forma de Cama, única, que é ‘o que é Cama’ (*ho esti kline*). Assumindo que o mesmo argumento possa ser usado para todas as outras Formas, podemos formular o princípio da seguinte maneira:

(NMQU) Não Mais Que Uma: Para toda propriedade F , não existe mais do que uma Forma de F .

Tomando em conjunto (E) e (NMQU), resulta um princípio que afirma a unicidade da Forma (UF):

(UF) Unicidade da Forma: Para toda propriedade F , existe exatamente uma Forma de F .

²² É interessante comparar [UM] ao argumento do regresso pela Grandeza (*Parm.* 132a): “Creio que tu crês que cada forma é *uma* pelo seguinte: quando algumas coisas, múltiplas, te parecem ser grandes, talvez te pareça, a ti que as olhas todas, haver uma certa ideia *uma* e a mesma em todas; donde acreditas o grande ser *um*. [...] 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?” (IGLÉSIAS & RODRIGUES, 2013, p. 37. Itálicos do tradutor.)

²³ Sobre Formas de artefatos, cf. p. ex. “Separation”. In FINE, 2003, p. 288ff.

A linguagem usada por Sócrates nos Diálogos da maturidade também parece refletir a aceitação de (UF): já que existe apenas uma Forma, o uso do artigo definido na expressão ‘o Belo’, ‘o Justo’, ‘o Grande’, etc., estaria justificado pela existência de uma, e não mais que uma Forma para cada caso.

Quanto ao segundo axioma, a saber, que a Forma é ‘ela por ela mesma’ (EE), é possível encontrar muitas passagens que apontem para sua aplicação na doutrina Platônica. No *Fédon* (100b), Sócrates fala sobre a existência do Belo, ele por ele mesmo, do Bom, ele por ele mesmo, do Grande, ele por ele mesmo, e de outras Formas como essas. Também no *Banquete* (211b), Diotima apresenta a Beleza como ‘ela por ela mesma, consigo mesma’ (*auto kath’ hautou*).

Rickless também apresenta casos da expressão ‘a Forma ela mesma’, como em ‘o Belo ele mesmo’ (*Crát.* 439c; *Rep.* 476b, 479a, 479e) como evidências textuais para o mesmo princípio; no *Fédon*, particularmente, podemos encontrar várias instâncias dessa expressão: em 75c-d, Sócrates faz referência ao Belo ele mesmo, o Bom ele mesmo, o Justo, e todas as coisas das quais podemos dizer que ‘é ele mesmo’ (*hois episphragizometha to ‘auto ho esti’*); o Igual ele mesmo (74a, 74c, 78d), Grandeza ela mesma (102d), e a Forma de Vida ela mesma (106d).

No entanto, como frisa Rickless (2006, p.17), o que, de fato, esse princípio importa para a doutrina das Formas é uma questão difícil de se responder; nos Diálogos da maturidade nos quais essas expressões aparecem, Platão parece não oferecer nenhum outro recurso que nos permita compreender, ou pelo menos ‘traduzir’ o que essas expressões significam em frases ou termos de sentido equivalente, de modo que a única passagem a que poderíamos recorrer com a finalidade de iluminar o sentido dessas expressões, e, portanto, desse princípio seria a exposição de Sócrates acerca das Formas no *Parmênides* – onde, logo após dizer da Forma que ela existe separada dos objetos que dela participam, Sócrates diz que elas são ‘elas por elas mesmas’ (129d). É também relevante que essa ‘separação’ seja novamente trazida à tona nas críticas de Parmênides à doutrina apresentada por Sócrates.

Se aceitarmos a interpretação de Rickless, esse mesmo axioma da doutrina das Formas implicaria, assim, um princípio auxiliar:

(S) Separação: toda Forma é separada dos objetos que dela participam.

Mas que tipo de separação estaria implicada no princípio (EE)? Apesar de não ser particularmente elucidativo, (S), quando tomado em conjunto com (EE), pareceria implicar que

a Forma pode ser, pelo menos, distinguida como numericamente diferente dos objetos que dela participam. Tomada nesse sentido, a separação da Forma em relação aos objetos implicaria ainda um outro princípio auxiliar de Não-Identidade:

(NI) Não Identidade: A Forma em virtude da qual os objetos são F não é idêntica aos objetos que dela participam.²⁴

Uma instância desse princípio aparece no *Fédon* (74a-e), onde Sócrates propõe um argumento cujo objetivo é distinguir das Formas os objetos que participam nas Formas: ‘pedras e pedaços de madeira’ que são iguais às vezes parecem desiguais, mas a Igualdade nunca aparece como desigual; assim, conclui Sócrates, Igualdade não pode ser a mesma coisa que esses objetos que apresentam ambas as propriedades, mas antes, a Igualdade é aquilo em que as coisas iguais participam.

Outro princípio que pode ser derivado da separação das Formas (S) e do princípio de não-identidade é o princípio de não-auto-participação:

(NAPt) Não-Auto-Participação: Nenhuma Forma participa de si mesma.

Embora não haja nenhuma passagem nos Diálogos da maturidade onde esse princípio aparece explicitamente, ele é uma consequência lógica dos princípios anteriores: suponhamos que a Forma F participa de si mesma; já que a Forma é separada daquilo que participa dela, e, portanto, não é idêntica aos seus participantes, ao participar de si mesma, a Forma F estaria separada de si mesma, e assim, não seria idêntica a si mesma – o que é, claramente, contraditório.

O *Fédon*, no entanto, parece oferecer evidências em favor de pelo menos mais um sentido para a noção de separação. Em 67a, Sócrates identifica a morte a um estado em que a alma se encontra separada (*khoris*) do corpo. Nesse sentido, então, o uso do termo ‘separado’ deve significar mais do que apenas a não-identidade da Forma em relação aos objetos sensíveis que dela participam; pois em nossa passagem no *Fédon*, a alma não pode ser idêntica ao corpo nem mesmo quando aquela está presente neste. Assim, segundo Rickless, seria possível concluir que (S) deve incluir também um sentido em que “x e y são separados” possa ser

²⁴ Rickless faz distinção entre dois princípios: NI1 – “For any property F that admits a contrary, the F is not identical to any sensible F thing” (p. 38); e NI2 – “... no form is identical to any sensible thing” (p. 40, nota 42). Segundo ele, só haveria evidências para integrar NI2 à doutrina Platônica no *Parmênides*.

interpretado como “ x não está presente em y ”, e igualmente que “ y não está presente em x ”. E isso nos daria margem para uma interpretação das passagens onde a “Forma é ela por ela mesma” como separadas dos objetos sensíveis que delas participam na medida em que a Forma não está presente nesses objetos. Essa leitura parece encontrar suporte na passagem 211a-b do *Banquete*, citada anteriormente, onde Diotima diz que a Beleza não está em corpos humanos, nem animais, nem em nenhum lugar na terra ou no céu, mas existe ela por ela mesma (com ela mesma).

Outros princípios auxiliares acerca dos objetos sensíveis, suas propriedades, e causas também compõem a doutrina das Formas. Como já vimos, o *Banquete* (211a-b) traça uma forte distinção entre as Formas e os objetos sensíveis: enquanto a Forma de Beleza não vem a ser, nem perece, nem é feia em sentido algum, nem está presente em nenhum objeto sensível, sendo sempre ela por ela mesma, consigo mesma e uniforme (*auto kath' hauto meth' hautou monoeides aei on*); os muitos objetos ditos belos participam (*metekhonta*) da Beleza de tal modo que, sendo gerados e destruídos, jamais afetam a Forma. Essa diferença é ainda mais acentuada no *Fédon*, onde nos são apresentados outros termos dessa disparidade: em contraste com os objetos sensíveis, as Formas não são perceptíveis (65d); os objetos sensíveis ‘estão aquém e são incapazes de ser como a Forma’ (*endei kai ou dunatai*), e, portanto, são inferiores (*phauloteros*) às Formas (74d-e). Essa inferioridade ou ‘imperfeição’ dos objetos sensíveis pode ser notada quando observamos que os objetos sensíveis, como pedras e gravetos, podem ser percebidos como possuindo propriedades contrárias embora sejam os mesmos; isto é, pedras e gravetos podem parecer iguais em certos respeito, mas desiguais em outros (74b), enquanto a Forma ela mesma, a Igualdade (*auta ta isa; isotes*) nunca parecerá desigual ou desigualdade (74c).²⁵ A passagem 74a-e do *Fédon*, como nota Dancy (2004, p. 249), parece ecoar a passagem

²⁵ DANCY, 2004, p. 18: “The pattern of argument we shall see emerging from the Socratic dialogues and made explicit in *Phaedo* 74a–c, whose upshot is to contrast forms and perceptible objects, is the following, which I shall refer to as the “Argument from Relativity,” AR:

(ARE) There is such a thing as the F .

(ARO) Any ordinary F is also $\text{con}F$ (fill in here the predicate contrary to “ F ”).

(ARF) The F is never $\text{con}F$.

(ARC) The F is not the same as any ordinary F .

Premise (ARE) is the Argument from Relativity’s Existential presupposition, (ARO) a premise about Ordinary F s, (ARF) one about the Form, the F , and (ARC) the conclusion.”

356c-d do *Protágoras*: “as mesmas coisas não se vos afiguram maiores, quando mais próximas, e menores, quando mais afastadas?”²⁶.

A *República* nos oferece um argumento semelhante que nos dá indicações do tipo de problema que nos levaria a postular a existência das Formas: em nossa experiência sensível do mundo, nossas percepções algumas vezes não buscam o auxílio da razão (*noesin*), enquanto outras vezes as sensações convidam a razão a examinar essas percepções por não ser possível confiar nelas (VII.523a-b). Mas, diferente da passagem do *Protágoras*, na *República* o argumento da percepção de objetos à distância é deixado de lado em favor de outro, mais forte: os casos que não necessitam do auxílio da razão são aqueles nos quais não se tem sensações contrárias (*enantian aisthesin*); já aqueles nos quais se tem percepções de contrários necessitam da razão para examinar o impasse (VII.523c-d). Esse critério se mantém independente da distância a que se encontra o objeto da percepção: enquanto dedos não oferecem dúvida de que são dedos, já que não se apresentam aos sentidos simultaneamente como dedos e o contrário de dedos, ainda que observados à distância; em relação à grandeza ou pequenez de cada dedo, nossa visão não é capaz de examinar corretamente sem o auxílio da razão, por mais próximos que estejam de nós – e são casos como este último que evocariam a existência das Formas.

Segundo Rickless (2006, p. 20-23), essas passagens representam a aceitação dos princípios de que propriedades como ‘grande’ e ‘pequeno’ são contrárias e de que a percepção de ambas nos objetos da sensibilidade nos levaria a afirmar não apenas a existência de Formas relativas a cada uma dessas propriedades, mas também que essas Formas seriam, elas mesmas, contrárias ou opostas:

(CPS) Contrariedade das Propriedades Sensíveis²⁷: os pares de propriedades igual-desigual, grande-pequeno, belo-feio, justo-injusto, quente-frio, um-muitos, etc., são contrários ou opostos.

(PCF) Princípio de Contrariedade das Formas²⁸: Se X é uma Forma de F-dade, e Y é uma Forma de G-dade; e a propriedade F é oposta à propriedade G, então X e Y são Formas contrárias.

²⁶ PLATÃO. *Diálogos – Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. UFPA, 1980.

²⁷ “(CON) Contraries”, RICKLESS, 2006, p. 20-21

²⁸ “(PC) Principle of Contraries”, Rickless, 2006, p. 15

Duas passagens da República parecem assumir CON e PCF para extrair, ainda, um outro princípio. Em V.479e, Sócrates diz que, como o Belo e o Feio são opostos, eles são, por conseguinte, dois; mas sendo dois, isso implica que cada um deles seja um – o mesmo sendo, então, aplicável a opostos como o Justo e o Injusto, o Bom e o Mau, e todas as outras Formas (476a). Em VII.523e-524a, o mesmo tipo de argumento também é aplicado aos opostos Grandeza e Pequenez, Espessura e Finura, e Dureza e Maciez. Podemos então assumir o princípio de que toda Forma é uma:

(U) Unidade: Toda a Forma é uma.

Além dos princípios relativos aos opostos ou contrários, as passagens 74a-e do *Fédon* e 523a-d da *República*, mencionadas anteriormente, também suportam o princípio de Impureza dos Objetos Sensíveis e de Pureza da Forma, ambos complementares da doutrina que distingue os objetos sensíveis das Formas:

(IOS) Impureza dos Objetos Sensíveis: para toda a propriedade F que possui uma propriedade oposta $\text{con-}F$, qualquer objeto sensível que seja F também é $\text{con-}F$.

(PF) Pureza da Forma: para toda a propriedade F que possui uma propriedade oposta $\text{con-}F$, a Forma de F não é $\text{con-}F$.

As passagens 100e-101b do *Fédon* e II.379a-c da *República* também nos permitem extrair um princípio acerca do papel causal das Formas. No *Fédon* 101b, Sócrates diz que é absurdo (monstruoso, *teras*) que uma coisa seja grande por causa de uma coisa pequena; e dado o princípio de que essas duas propriedades são contrárias, temos uma instância perfeita do princípio de Impossibilidade de Causas Contrárias (ICC). Também na *República*, Sócrates afirma que o Bem não pode causar o mal, mas apenas coisas boas e benéficas (379b). Poderíamos, então, formular o princípio da seguinte forma:

(ICC) Impossibilidade de Causas Contrárias²⁹: para qualquer propriedade F que admite um contrário ($\text{con-}F$), aquilo que faz com que algo seja F não pode ser $\text{con-}F$.

De fato, estes princípios também servem de suporte para a asserção dos princípios (E), (EE), e (NI). Os argumentos dos contrários são utilizados por Sócrates como razões para a

²⁹ “(NCC) No Causation by Contraries”, RICKLESS, 2006, p. 5.

postulação da existência de Formas, elas por elas mesmas, distintas dos objetos sensíveis, exatamente pelo contraste entre (PF) e (IOS).

Ao tratar do problema da ‘compresença’ de opostos nos *Fédon*, em contraste com a explicação de que um homem seja maior que outro por uma cabeça, cujo resultado Sócrates diz ser absurdo por entrar em conflito com ICC; Sócrates apresenta o que ele chama de ‘resposta segura’ para o problema das causas das propriedades sensíveis (100d): é por participar na Beleza que os objetos são belos, e por participar na Forma de Dois que os objetos se tornam dois (101c). A partir dessa passagem, nós podemos formular os seguintes princípios:

(C) Causalidade: Para toda propriedade F , todas as coisas que são F são F em virtude (por causa) da participação na Forma de F .

(S=P) Ser é Participar: para toda propriedade F , participar na Forma de F é necessário e suficiente para ser F .

É uma consequência de C que para ser F , é necessário e suficiente participar da Forma de F (S=P). Embora, nos Diálogos da maturidade, Sócrates não defina ou explicita a noção de participação, ele oferece imagens para compreender como essa relação entre objetos sensíveis e Formas funciona. Na *República*, Sócrates descreve a Justiça como um modelo ao qual se assemelham as pessoas justas (V.472c-d); e em VI.510a-511e, na passagem da Linha Dividida, Sócrates afirma que os objetos sensíveis são semelhanças dos objetos inteligíveis (isto é, das Formas), e mais tarde no livro X, Sócrates diz que as camas feitas pelos carpinteiros não são o que realmente é mas ‘algo que é tal como o que realmente é, sem, de fato, sê-lo’ (*ti tououton hoion to on, on de ou*, 597a). Curiosamente, porém, embora Sócrates não identifique, nos Diálogos da maturidade, a participação com a relação de semelhança entre objetos e Formas, essa é uma das propostas do jovem Sócrates no *Parmênides* para tentar solucionar o problema da participação, exposto no Diálogo pelo personagem Parmênides.

Uma outra maneira de apresentar C também pode ser encontrada na passagem 102b do *Fédon*, onde Sócrates diz que é em virtude da participação nas Formas que os objetos que participam delas ‘adquirem seus nomes’: nesse sentido participar da Forma equivale a ser chamado pelo nome da Forma – Simmias é chamado de grande porque participa no Grande ele mesmo.

Ainda no *Fédon*, Sócrates afirma sobre a Forma de Beleza, que ‘se alguma coisa é bela, além do Belo ele mesmo, essa coisa é bela por nenhuma outra razão senão por participar

naquele Belo’, e o mesmo vale para todas as outras coisas (100c). Pela expressão ‘além do Belo ele mesmo’ parece claro que Sócrates está afirmando da Beleza que ela é, ela mesma, bela. A frase de Sócrates parece dizer que a Beleza é bela, antes e acima de todas as outras coisas belas – um modelo de asserção que Sócrates compreende como valendo para todas as outras Formas. Disso, poder-se-ia concluir que as Formas têm, elas mesmas, as características pelas quais elas são responsáveis em relação aos objetos, isto é, a Beleza é bela, a Grandeza é grande, a Igualdade é igual, etc., sendo assim ‘predicadas de si mesmas’.

(AP) Auto-Predicação: Para toda propriedade F , a Forma de F é F .

Diante de sentenças do tipo mencionado anteriormente, cuja forma pode ser generalizada para ‘o F é F ’ – onde F corresponde ao nome de uma Forma, como em ‘o Belo é belo’ – alguns comentadores³⁰, considerando a predicação de uma característica dela mesma como absurda, propõem outros meios de interpretar as sentenças ‘o F é F ’, geralmente oferecendo leituras que, de uma maneira ou de outra, tratem a sentença não como uma predicação, mas como uma asserção de identidade. Mas como aponta Rickless (2006, p. 32ff), a linguagem dos Diálogos e as noções dos objetos como semelhanças, cópias, ou imagens das Formas, enquanto essas são apresentadas como originais ou paradigmas, parece indicar que Sócrates, de fato, pretende afirmar que a Forma apresenta a característica pela qual ela é responsável: “*se Platão quisesse dizer que o F é idêntico ao F , ou que necessariamente tudo aquilo que é F é F , ou que o F é aquilo que é ser F , havia expressões gregas comuns à sua disposição para dizer exatamente isso. Por que, então, Platão escolheria usar ‘o F é F ’ para expressar uma proposição que seria melhor expressada em outros termos?*” (Ibidem, p. 34).

Se considerarmos ainda Diálogos da juventude, encontraremos um princípio que parece ser a origem da asserção de Auto-predicação nos Diálogos da maturidade. No *Protágoras*, Sócrates e Protágoras concordam que é difícil conceber como qualquer coisa seria santa, se a santidade ela mesma não fosse santa. E no *Lísis*, em 219e, ao tratar do valor que uma ação tem quando é feita em vista de algo, ou quando um objeto é buscado em vista de outro, aquilo que faz com que o primeiro objeto seja valioso, na verdade, é o valor que o segundo objeto possui. Os casos parecem, ambos, tratar da *aitia*, ‘razão’, ‘causa’, ou ‘explicação’ da propriedade de um determinado objeto – embora os casos sejam, eles mesmos, bem diferentes. Existe, ainda, uma passagem no *Cármides* que parece aplicar a mesma noção de maneira mais

³⁰ Cherniss (1957); Allen (1960); Vlastos (1974); Nehamas (1979)

clara: em 130e, Sócrates diz que se os homens temperantes (*androi hoi sophrones*) são bons; e se aquilo que faz com que os homens sejam bons deve ser também bom, então, seria necessário dizer que, se a temperança faz com que os homens sejam bons, a temperança é, ela mesma, boa (131a). O princípio que parece estar sendo usado nessas passagens é o seguinte:

(TT) Teoria da Transmissão: Aquilo que faz com que algo seja (ou se torne) F , deve ser ele mesmo F .³¹

Embora não exista nenhuma evidência explícita da aceitação desse princípio nos Diálogos da maturidade, é fácil perceber que, a partir dele e do princípio C, podemos concluir que a Forma F é F (AP). E, analisando novamente a passagem 101a-b do *Fédon*, quando Sócrates diz que seria ‘monstruoso’ (*teras*) que a propriedade F de uma coisa seja causada por outra com característica oposta $\text{con-}F$; poderíamos nos perguntar, que tipo de casos Sócrates não consideraria absurdos – e os princípios (TT) e (AP) sugerir-se-iam a partir do contexto. De fato, em 105b-d, Sócrates diz que o fogo faz com que as coisas sejam quentes porque o fogo é, ele mesmo quente; assim como a alma faz com que os corpos estejam vivos porque é, ela mesma, viva.

Os próximos três princípios da doutrina das Formas cuja importância deve ser notada dizem respeito a relação das Formas com o conhecimento humano. Na *República* Sócrates oferece um argumento que pretende mostrar que os objetos de conhecimento são as Formas e não os objetos sensíveis: conhecimento é conhecimento daquilo que ‘puramente é’ (V.477a), mas os objetos, incapazes de ser sempre os mesmos em todos os respeitos, não são objetos apropriados de conhecimento (V.479e); os objetos estão sempre apresentando uma característica e seu oposto – mas as Formas são sempre as mesmas em todos os respeitos, assim, conclui Sócrates, as Formas, e não os objetos sensíveis, são os objetos daquilo que é o conhecimento verdadeiro. O critério para essa afirmação de Sócrates pode ser melhor compreendido ao analisarmos o problema exposto no *Crátilo*, onde Sócrates diz que conhecer os objetos sensíveis não é possível se, tal como disse Heráclito, todas as coisas estão num fluxo contínuo; já que no momento em que alguém se aproxima do objeto de conhecimento, aquilo a ser conhecido se torna outra coisa (439e-440a). Ambas as passagens estão apoiadas num princípio de estabilidade dos objetos de conhecimento:

³¹ Cf. MAKIN (1990-1991); SEDLEY (1998, p. 123ff); DANCY (2004, p. 148ff); RICKLESS (2006, p. 21)

(EOC) Estabilidade dos Objetos de Conhecimento: Todos os objetos de conhecimento são estáveis.

Considerando a maneira como Sócrates costuma caracterizar as Formas, de fato, apenas elas poderiam adequar-se ao critério de EOC: algumas das características mais marcantes das Formas são sua imutabilidade e eternidade. No *Fédon*, Sócrates e Cebes concordam que a Igualdade, a Beleza e todas as outras Formas são sempre as mesmas, não sendo afetadas por nenhum tipo de mudança (78d); assim também como na passagem 211b do *Banquete*, onde Diotima diz que a Beleza ‘não se torna menor ou maior, nem sofre nenhuma mudança’, mas também ‘não vem a ser, nem desaparece’ (211a). Na *República*, em V.479a Sócrates diz que as Formas são imutáveis, sempre as mesmas, e em VI.485b, que, sendo eternas, as Formas não ‘vagam’ entre ser e deixar de ser.

Apesar de os objetos sensíveis não serem objetos apropriados de conhecimento, existem passagens nos Diálogos da maturidade que afirmam que o ser humano é capaz de ter conhecimento. Na passagem 74a, Sócrates e Simmias concordam que eles possuem conhecimento da Igualdade, e, de fato, que esse conhecimento seja possível é usado como premissa para o argumento de que as almas devem existir em um momento anterior ao nascimento (75ff).

(PCH) Possibilidade do Conhecimento Humano: Humanos são capazes de ter conhecimento.

No *Banquete*, Diotima descreve um método pelo qual os seres humanos, a partir de experiências gradativas de coisas cada vez mais belas, alcançariam, por fim, o conhecimento daquilo que é a Beleza (211c-d); enquanto na *República*, Sócrates descreve outro método, a saber o método dialético, cuja execução correta levaria os seres humanos ao conhecimento das Formas, culminando no conhecimento da Forma do Bem (534b-c). Segue-se diretamente de EOC e PCH que os seres humanos podem, portanto, ter conhecimento de, pelo menos, algumas Formas.

(CF) Conhecimento das Formas: Humanos podem conhecer pelo menos algumas Formas.

Como fica claro pelas passagens citadas anteriormente, o *Fédon*, a *República* e o *Banquete* oferecem suporte para a aceitação desse princípio. O *Parmênides*, como veremos, colocará em questão exatamente CF no último de seus argumentos.

O panorama geral traçado neste capítulo, assim, servirá de base para nossa leitura do *Parmênides*, a ser feita no capítulo seguinte. O *Parmênides* vai lidar com uma doutrina das Formas que, como veremos, envolve a maior parte dos princípios apontados nesta seção – de fato, a própria linguagem utilizada no Diálogo parece espelhar aquela usada nos Diálogos da maturidade, sobretudo, do *Fédon*³². Resta, portanto, investigar os argumentos de Parmênides contra a doutrina exposta pelo jovem Sócrates para analisar o seu papel no desenvolvimento dessas doutrinas, e assim, conseqüentemente, o objetivo ou objetivos da primeira parte do Diálogo.

3 O *Parmênides* – Primeira parte do Diálogo (126a-136e)

O presente capítulo pretende tratar especificamente da primeira parte do Diálogo *Parmênides*, e sua relação com a doutrina das Formas apresentada no capítulo anterior. Na primeira seção (3.1), faremos uma breve introdução ao Diálogo que conta com considerações acerca do cenário dramático.

A segunda seção (3.2) inicia a interpretação do *Parmênides*, tomando por base o texto original em grego, e as traduções de Iglésias & Rodrigues (2013), Gill & Ryan (1997), assim como as interpretações ‘globais’ do Diálogo em questão presentes em Cornford (1964), Allen (1997) e Rickless (2006). Veremos em maiores detalhes nessa seção o paradoxo apresentado por Zenão acerca da impossibilidade da pluralidade; na seção seguinte, trataremos (3.3) da formulação da doutrina das Formas apresentada por Sócrates, e como essa doutrina responde ao problema exposto.

Na quarta seção (3.4), entraremos na discussão entre Sócrates e Parmênides, analisando cada um dos argumentos separadamente: em 3.4.1 veremos o argumento acerca do escopo da doutrina das Formas, onde Parmênides parece sugerir a existência de Formas para coisas que o jovem Sócrates não está preparado para aceitar; em 3.4.2 veremos como a noção de participação, exposta brevemente por Sócrates como resposta a Zenão caminha para um dilema: qual modelo de participação pode explicar a relação entre objetos sensíveis e Formas? Relacionado ao problema da participação, em 3.4.3 veremos a famosa passagem onde Parmênides deriva da doutrina das Formas um regresso infinito a partir da Forma de Grandeza.

³² Cf. PRIOR, 1985, p. 53ff.

Em 3.4.4 e 3.4.5 analisaremos as passagens onde Sócrates propõe duas hipóteses para tentar escapar dos problemas em relação à participação, a saber, respectivamente, a hipótese ‘noemática’ de que as Formas são pensamentos na alma; e a hipótese ‘paradigmática’ das Formas, segundo a qual os objetos são cópias ou semelhanças das Formas, que são tomadas como paradigmas – hipótese essa muito similar àquela que figura no *Fédon* e na *República*.

O exame de Parmênides culmina no argumento que é apresentado como ‘a maior de todas as dificuldades’, segundo o qual as Formas seriam incognoscíveis para o ser humano, argumento esse a ser tratado em 3.4.6. A quinta seção do capítulo três (3.5) trata da passagem que encerra a primeira parte do Diálogo. Nessa passagem, o próprio Parmênides, proponente das críticas à doutrina das Formas, oferece o que seria uma refutação da interpretação proposta pelo revisionismo radical: em vez de sugerir o abandono da doutrina, Parmênides reafirma a necessidade das Formas para o pensamento e para a filosofia, exortando Sócrates a exercitar-se na argumentação, para que possa, assim, superar as aporias encontradas no curso da discussão.

Tendo tratado da primeira parte do Diálogo nas seções precedentes, oferecemos na sexta seção (3.6) uma proposta interpretativa compatível com uma leitura desenvolvimentista, sem que isso, porém, nos comprometa com o abandono da doutrina Platônica, sugerindo que o objetivo da primeira parte do *Parmênides* é mostrar uma nova preocupação por parte de Platão em relação à participação que parecia estar ausente nos Diálogos da maturidade – e nesse sentido, abrindo caminho para uma melhor compreensão das doutrinas presentes nos Diálogos posteriores como *Sofista*, e *Timeu*.

3.1 O Cenário do *Parmênides* (126a-127a)

Como vimos anteriormente (cf. Cap. 1), o Diálogo *Parmênides* é considerado um dos últimos Diálogos da segunda fase do pensamento platônico. Para os comentadores e intérpretes das obras de Platão alinhados a uma leitura desenvolvimentista, ele poderia ser localizado em um período de transição, marcado pela presença simultânea de elementos característicos da segunda fase e elementos que anunciariam as mudanças presentes na terceira fase. Nesse sentido, o *Parmênides* ocupa um lugar de destaque por oferecer esses elementos em forma de críticas à doutrina das Formas. Esse aspecto do Diálogo também o torna especial por ser o único em que a doutrina das Formas é discutida diretamente, isto é, como foco principal da discussão do Diálogo; quando as Formas aparecem em outros Diálogos, como *Fédon*, *República*, e até mesmo no *Sofista*, a doutrina é exposta para auxiliar a responder às questões

relevantes para estes Diálogos, sejam elas quais forem. Ou seja, exatamente no único Diálogo em que a doutrina das Formas é o foco da discussão, ela é apresentada sendo posta diante de críticas a aspectos de grande relevância – e dessa vez, é o próprio Sócrates que se vê diante de aporias.

Mas o problema da interpretação do *Parmênides* não pode ser resumido a esta peculiaridade do Diálogo. Como se não bastasse o caráter crítico que o Diálogo parece apresentar, a própria estrutura e cenário do Diálogo nos oferecem outras dificuldades. O Diálogo apresenta duas partes bem distintas, cuja relação e interpretação são ainda motivo de disputa. Na primeira parte temos a asserção de Sócrates da doutrina das Formas em resposta à exposição de Zenão, seguida da discussão entre Sócrates e Parmênides acerca dessa mesma doutrina apresentada por Sócrates; a segunda parte, apresenta uma demonstração do método proposto por Parmênides para ‘exercitar Sócrates em seu filosofar’, de modo que ele possa um dia se ver livre das aporias apontadas por Parmênides na primeira parte.

O cenário apresentado oferece ainda uma série de dificuldades interpretativas. Logo de início, somos informados que o relato narrado está, na verdade, muito distante do encontro que o originou: na cena inicial, Céfalo nos conta que, juntamente a seus concidadãos, viajou de Clazômenas a Atenas com o propósito de ouvir acerca de um encontro entre Sócrates, Zenão e Parmênides. Ao chegarem em Atenas, encontram Glauco e Adimanto – irmãos de Platão – que se prontificam a levá-lo à casa de seu meio irmão, Antifonte, para ouvir dele – o único capaz de narrá-lo – o relato da conversa ocorrida entre os três famosos filósofos. Antifonte, por sua vez, seria capaz de narrar tal encontro pois havia escutado muitas vezes em sua infância, quando estivera em companhia de Pitodoro, o que teria se passado nesse evento memorável. Pitodoro hospedava Parmênides e Zenão na ocasião do encontro, e, portanto, presenciara a discussão entre Sócrates e os dois filósofos eleatas; e, por ter contado muitas vezes o que se passou nesse encontro a Antifonte, este o guardou na memória. Ou seja, a informação que recebemos de Céfalo, foi antes recebida por ele de Antifonte, que, por sua vez, relembrou o que havia ouvido quando adolescente (*meirakion*) de Pitodoro (126c).

A data exata em que a cena inicial acontece não pode ser facilmente traçada, já que poucas das informações passadas no Diálogo nos oferecem referências históricas a partir das quais possamos identificar o período em que se passa. Sabemos que Antifonte é, na data da viagem de Céfalo e seus concidadãos à Atenas, um jovem. Mas na ausência de uma data provável de seu nascimento, essa informação não oferece nenhuma evidência para a localização da data dramática proposta por Platão. O fato de Antifonte ser, à data da chegada de Céfalo à

Atenas, o único capaz de contar acerca do encontro parece indicar que todos os partícipes da discussão, assim como aqueles que a ouviram, não se encontram mais vivos – ou, em lugar de buscar o relato, recuperado da memória, daquilo que havia sido contado por Pitodoro, Céfalo faria melhor em buscar alguém que estivesse mais próximo do evento. Esse quadro apresentado parece sugerir que a viagem de Céfalo teria acontecido apenas após 399 a.e.c., possivelmente mais de cinquenta anos após o encontro de Parmênides, Sócrates e Zenão (TAYLOR, 1915-1916, p. 238).

A cena relatada por Antifonte e narrada por Céfalo ao leitor é o encontro entre Sócrates, Zenão e Parmênides, no qual se deu uma discussão de grande importância filosófica – motivo pelo qual Céfalo e seus companheiros viajaram até Atenas³³. A data dramática do encontro é, de maneira similar àquela da cena inicial, de difícil acesso. Sabemos pelo Diálogo que o encontro se deu por ocasião do festival das Panatenéias, festividades quadrienais dedicadas à deusa Atena, motivo da visita de Parmênides e Zenão à Atenas. Além disso, somos também informados acerca da idade dos participantes à data da discussão: Parmênides, já idoso, teria por volta dos sessenta e cinco anos e Zenão, aproximadamente quarenta anos; enquanto Sócrates seria ainda muito jovem (127b-c) – o que parece sugerir uma data próxima a 450 a.e.c.³⁴.

É ainda curioso o fato de que seja esse Sócrates jovem a expor e a defender a doutrina das Formas atribuída por muitos comentadores à fase madura do pensamento platônico. Se por um lado a cronologia proposta pela estilometria aproxima o *Parmênides* dos Diálogos da velhice, o cenário e a data dramática apresentados no Diálogo situam-no ao início da jornada filosófica empreendida pelo personagem Sócrates, e, portanto, muito antes das cenas presentes na *República* e no *Fédon*.

Mas, ainda que seja o jovem Sócrates a expor a doutrina das Formas, é Parmênides o personagem que guia a discussão no Diálogo; e, para a surpresa de Sócrates, apresenta uma série de argumentos que parecem deixá-lo em aporia: se por um lado, Sócrates não consegue defender sua tese das críticas de Parmênides, por outro é o próprio Parmênides quem afirma, ao final da primeira parte do Diálogo, a necessidade da existência das Formas se não se pretende negar qualquer possibilidade de discurso e conhecimento (135b-c).

³³ Cf. nota 12 do presente trabalho.

³⁴ Cf. TAYLOR, 1915, p. 237; ver também IGLÉSIAS & RODRIGUES, 2013, p. 14 da introdução à tradução do *Parmênides*.

3.2 O paradoxo de Zenão (127d-128e)

Conforme mencionado brevemente na seção anterior, assim que entramos no relato de Antifonte, em 127b, a primeira coisa que nos é dita é a idade dos personagens que irão participar da discussão empreendida nas passagens seguintes: Parmênides, já idoso, teria por volta dos sessenta e cinco anos e Zenão, aproximadamente quarenta anos; enquanto Sócrates seria muito jovem – possivelmente em torno de seus vinte anos.

Pareceria, de certa maneira, estranho que Sócrates, entre seus 18 e 20 anos, expusesse uma hipótese metafísica tão refinada como a doutrina apresentada em resposta ao paradoxo de Zenão. O próprio *Fédon* nos dá indicações de que Sócrates (entendendo-se que, ainda que não se deva supor a identidade do personagem com o Sócrates histórico, trata-se no *Parmênides* do mesmo personagem presente no *Fédon*) só teria formulado a doutrina das Formas em termos semelhantes aos apresentados no *Parmênides* depois de ter desistido das investigações acerca da natureza física, nas quais o Sócrates do *Fédon*, quando jovem, demonstrava grande interesse (96a-b; 99d-e).

De qualquer modo, é esse Sócrates jovem que vai expor a doutrina das Formas algumas passagens adiante. E embora essa caracterização de Sócrates como jovem pareça entrar em contradição com a versão contada por Sócrates no *Fédon*, a juventude de Sócrates poderia ser lida como uma “*acomodação cronológica entre Parmênides, Zenão e Sócrates*” (IGLÉSIAS & RODRIGUES, 2013, p. 15) com fins de conferir verossimilhança a um encontro que, na falta de qualquer outra referência, acredita-se ficcional.

Depois de pedir a Zenão para repetir a primeira hipótese do primeiro argumento de seu livro, o próprio Sócrates o repete para averiguar se, de fato, compreende o que foi dito. O paradoxo de Zenão acerca da impossibilidade da pluralidade ou multiplicidade, recontado por Sócrates, é o seguinte:

[127D-E] “Então, tendo Sócrates ouvido <a leitura>, pediu que fosse lida novamente a primeira hipótese do primeiro argumento e, tendo sido ela lida, disse: 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?”³⁵

³⁵ Todas as citações em português do *Parmênides* no corpo do texto foram retiradas de IGLÉSIAS & RODRIGUES (2013), exceto quando apontadas alterações específicas de termos, para às quais notas explicativas serão supridas.

Então, após ser acusado por Sócrates de querer fama às custas da mesma tese de Parmênides, Zenão diz que, na verdade, o seu livro é uma defesa de Parmênides diante daqueles que afirmam da tese de Parmênides que “*se um é, resulta para o argumento ser afetado por coisas múltiplas e ridículas, e mesmo contrárias a ele próprio.*” (128c); de fato, Zenão afirma que o livro teria sido escrito “*pelo espírito de controvérsia de um jovem*” e não pelo “*desejo de prestígio de um homem mais velho.*” (128d). O argumento é, pois, o seguinte:

(Z1) Se as coisas são muitas, elas são semelhantes e dessemelhantes;

(Z2) Coisas semelhantes não podem ser dessemelhantes, nem coisas dessemelhantes, semelhantes;

(ZC) Logo, as coisas não podem ser muitas.

Que tipo de coisas estariam em jogo no argumento de Zenão não é evidente pela forma como o argumento, isolado, é repetido por Sócrates. Segundo Cornford (1939, p. 58), o argumento do Zenão histórico seria uma resposta ao pluralismo pitagórico: as coisas que se supõem no argumento serem múltiplas, semelhantes e dessemelhantes seriam as grandezas indivisíveis que comporiam a realidade, as “*unidades da aritmética, os pontos da geometria posicionados no espaço físico, e os átomos dos quais corpos sensíveis são compostos*” (Ibidem). O argumento de Zenão teria por objetivo explicitar as inconsistências desse pluralismo pitagórico que, embora afirmasse a infinita divisibilidade de grandezas geométricas, propunha que os corpos físicos fossem compostos de unidades que, tendo elas mesmas alguma extensão – já que se não possuíssem medida os corpos, que possuem extensão, seriam compostos de unidades não extensas – seriam ainda assim indivisíveis.

Seja como for, o fato é que, se observarmos as passagens seguintes, sobretudo a exposição de Sócrates da doutrina das Formas, parece claro que, independentemente de qualquer que seja o objeto tratado no paradoxo do Zenão histórico, os objetos aos quais o argumento do Diálogo nega a ‘compresença’ de propriedades ou estados opostos são aqueles objetos da sensibilidade que são “*tanto eu quanto tu, quanto as outras coisas que chamamos de múltiplas*” (129a); isto é, coisas como “*pedras, pedaços de madeira e coisas tais*” (129d).

3.3 A solução de Sócrates: a doutrina das Formas (128e-130a)

É em resposta a esse argumento de Zenão contra a pluralidade dos objetos sensíveis que Sócrates expõe a seguinte doutrina:

[128E-129A] “Mas dize-me o seguinte: não julgas haver uma certa forma em si mesma e por si mesma da semelhança, e, por outro lado, contrária a tal forma, uma outra, aquilo que realmente é dessemelhante?”

Sócrates inicia sua resposta afirmando que (E1) existe uma Forma de Semelhança (*eidos ti homoiotetos*), e que (EE1) essa Forma de Semelhança é ‘ela por ela mesma’ (*auto kath’ hauto*); e da mesma maneira (E2) existe uma Forma de Dessemelhança (*ho estin anomoion*), e que (PCF) a Forma de Semelhança é contrária à Forma de Dessemelhança. Já que a Forma de Semelhança e a Forma de Dessemelhança parecem estar no mesmo nível ontológico uma da outra – afinal são consideradas opostas uma à outra – é de se supor que também (EE2) a Forma de Dessemelhança seja ‘ela por ela mesma’. Neste momento, (EE1) e (EE2) parecem não indicar nada além da distinção, isto é, a não identidade entre as duas Formas.

Como vimos na terceira seção do segundo capítulo (2.3), o Princípio de Contrariedade das Formas (PCF) está intimamente ligado ao princípio de Contrariedade das Propriedades Sensíveis (CPS): é exatamente porque compreendemos essas características ou estados como opostos que somos levados a concluir a existência das Formas, das quais, por sua vez, essas propriedades derivam tal contrariedade – em outras palavras, é exatamente porque as Formas dos opostos são opostas entre si que as propriedades relativas a essas Formas são opostas. De fato, a segunda premissa do argumento de Zenão – a saber, (Z2) que coisas semelhantes não podem ser dessemelhantes e *vice-versa* – parece levar à conclusão de que (ZC) as coisas não podem ser múltiplas, exatamente por causa da impossibilidade de que uma coisa seja ela mesma e seu oposto, semelhante e dessemelhante. O que Sócrates vai fazer, em seguida, para desarmar o argumento de Zenão é, portanto, negar a segunda premissa (Z2):

[129A] E que, nestas duas coisas [Semelhança e Dessemelhança], que são, tanto eu quanto tu, quanto as outras coisas que chamamos múltiplas, temos participação? E que algumas coisas, tendo participação na semelhança, se tornam semelhantes, por causa disso e na medida em que nela tenham participação, e que outras, tendo participação na dessemelhança, <se tornam> dessemelhantes, e que outras, <tendo participação> em ambas, se tornam semelhantes e dessemelhantes? 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?

O próximo passo de Sócrates para cancelar a conclusão do argumento de Zenão é explicitar de que maneira objetos sensíveis podem ser semelhantes e dessemelhantes. A solução é, para Sócrates, que as coisas as quais chamamos múltiplas participam da Semelhança

e da Dessemelhança; ora, se (S=P1) o que participa da Semelhança é semelhante, e (C1) o que é semelhante é semelhante por causa da participação na Semelhança; assim como (S=P2) o que participa da Dessemelhança é dessemelhante, e (C2) o que é dessemelhante é dessemelhante por causa da participação na Dessemelhança; é razoável concluir que (S=P3) o que participa da Semelhança e da Dessemelhança é semelhante e dessemelhante, exatamente (C3) por causa da participação na Semelhança e na Dessemelhança. Logo, não existe espanto nenhum em afirmar que os objetos sejam semelhantes e dessemelhantes, ao mesmo tempo um e muitos – e é esse critério, de fato, que leva Sócrates no *Fédon* a dizer que (IOS) os objetos sensíveis apresentam simultaneamente características opostas, e, por isso, são inferiores às Formas; ou seja, já que pelo menos algumas das coisas que são semelhantes também são dessemelhantes – a saber, os objetos sensíveis –, $\neg(Z2)$. Negada a segunda premissa, e cancelada a conclusão do argumento de Zenão, Sócrates vai então explicitar como sua solução para o paradoxo de Zenão pode ser obtida da maneira que ele propôs:

[129A-C] Pois, se alguém mostrasse que os semelhantes eles mesmos [*auta ta homoia*]³⁶ se tornam dessemelhantes ou que os dessemelhantes <eles mesmos> [*ta anomoia*] se tornam semelhantes, seria assombroso, creio; mas, se ele mostra que as coisas que participam de ambas as formas estão afetadas por ambas, isso não me parece, a mim pelo menos, em nada absurdo, Zenão, nem tampouco se alguém mostra que são *um* todas as coisas, por participarem do *um*, e que essas mesmas coisas são múltiplas, por participarem, por outro lado, da quantidade. 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.

A solução de Sócrates é, portanto, explicitar o outro lado da dicotomia objetos-Formas: já que (PF1) aquilo que são ‘os semelhantes eles mesmos’ não são ou se tornam dessemelhantes e *vice-versa*, e que, de maneira similar, (PF2) aquilo que ‘é realmente um’ não

³⁶ Seguimos aqui a sugestão de Vlastos para alterar a tradução de IGLÉSIAS & RODRIGUES (2013), a saber, de “coisas exclusivamente semelhantes” para “os semelhantes eles mesmos”; VLASTOS, 1956, p. 92: “Greek usage does permit the use of the plural form of the (neuter) adjective with the article to signify the corresponding abstract – i.e., as roughly equivalent to (a) the abstract noun and (b) the same adjectival form in the singular: thus τὰ δίκαια (‘the just,’ in the plural form) can be used to express the same thing as δικαιοσύνη (‘justice’) or τὸ δίκαιον (‘the just,’ in the singular). Socrates in the *Gorgias* (454e-455a) shifts from περὶ τῶν δίκαιων τε καὶ ἀδίκων (‘about the just and the unjust,’ in the plural) to περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἀδίκον (‘about the just and the unjust,’ in the singular) and back again, obviously using them as interchangeable expressions. ‘The equals’ then as an alternate for ‘the equal’ would be good idiomatic usage, and this would be one reason why Plato could slip into it. ... I would say the same thing about Geach’s parallel interpretation of the plural ‘the similars themselves’ (αὐτὰ τὰ ὅμοια) and ‘the many’ (τὰ πολλά) as variants for ‘similarity’ and ‘multiplicity’ respectively.” Para um resumo da discussão e defesa filológica da sugestão de Vlastos, Cf. DALE, 1987. Cf. ainda ALLEN (1997) que, apesar de traduzir *auta ta homoia* por “things that are just like” (p. 6) – seguindo, assim como IGLÉSIAS & RODRIGUES, a tradução de CORNFORD (1939, p. 69) “things which are simply ‘alike’ or ‘unlike’” – afirma (ALLEN, 1997, p. 89, n. 14): “The neuter plural is generic, as at *Phaedo* 74c 1-2. Socrates is stating a general truth about anything that can be said to be just like, and not unlike. The context implies that this is true of Likeness. At *Phaedo* 102C ff., it is also true of the characters of ideas immanent in things.”

é ou se torna múltiplo e *vice-versa*; assim como concluímos no argumento do *Fédon* em 74a-c, é necessário distinguir não apenas as Formas opostas entre si – Semelhança e Dessemelhança, Unidade e Pluralidade – mas também dos objetos que participam nessas mesmas Formas. Como ressalta Allen (1997, p. 90), a resposta de Sócrates para o paradoxo apresentado por Zenão é distinguir os objetos “*qualificados pelos opostos e os opostos que os qualificam*”. Essa mesma distinção é feita explicitamente por Sócrates no *Fédon* 103a-b, quando um personagem anônimo confunde o discurso sobre os objetos sensíveis com o discurso sobre as Formas: “*Antes, meu amigo, falávamos de coisas que possuem qualidades contrárias [...] Agora, porém, estamos a falar daqueles próprios contrários que estão dentro de uma coisa e lhe dão o nome [...]*”.³⁷

Em seguida, Sócrates continua:

[129C-E] E do mesmo modo com respeito a todas as outras coisas: se alguém mostrar que, em si mesmos, os gêneros mesmos e as formas mesmas são afetados por essas afecções contrárias, isso será digno de espanto. [...] Mas, dentre as coisas que há pouco mencionei, se alguém, em primeiro lugar, separasse umas das outras as formas mesmas em si mesmas – por exemplo, a semelhança, a dessemelhança, a quantidade, o *um*, o repouso, o movimento e todas as coisas desse tipo –, em seguida mostrasse que estas, entre si, podem ser misturadas e separadas, eu pelo menos, disse <Sócrates>, ficaria encantado, cheio de espanto, Zenão.”

Sócrates, então, retoma o desafio lançado anteriormente, dessa vez partindo de um princípio mais geral de pureza, isto é, em relação “*a todas as outras coisas*”. Rickless (2006, p. 49ff) propõe que o trecho esteja introduzindo um princípio de Pureza Radical das Formas (PRF)³⁸, a saber, que as Formas e os Gêneros não apresentam simultaneamente (nenhum par de) características opostas. Sócrates pareceria, então, repetir o mesmo princípio, dessa vez, com uma nova formulação: (PRF2) se as Formas de opostos são distintas, ‘separadas’ *auto kath’ hauto* uma da outra, elas não se ‘misturam nem se separam’. Não é, porém, claro o suficiente qual é o princípio que está sendo tomado por Sócrates nessa nova ocorrência do

37 A passagem 103b-c completa lê-se: “– És um bravo por nos haveres recordado isso! Entretanto, não refletiste na diferença que há entre o que se diz agora e o que se disse antes. No início de nossa palestra foi afirmado que uma coisa se forma da coisa contrária [ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πράγμα γίνεσθαι]; mas neste momento, o que se diz é que o contrário em si não se forma de seu contrário [αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο], tanto em nós mesmos como em sua própria natureza [οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει]. Antes, meu amigo, falávamos de coisas que possuem qualidades contrárias [τῶν ἐχόντων τὰ ἐναντία], e então as classificamos [ἐπινομάζοντες] de acordo com estas. Agora, porém, estamos a falar daqueles próprios contrários que estão dentro de uma coisa e lhe dão o nome [ἐκείνων αὐτῶν ὧν ἐνότων ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν τὰ ὀνομαζόμενα], e não dissemos que esses contrários possam ter sua origem na coisa contrária.” (PALEIKAT & COSTA, 1972)

³⁸ “RP”, RICKLESS, 2006, p. 6

desafio lançado a Zenão. De fato, lida dessa maneira, a passagem pareceria remeter ainda a um tipo de problema diferente daquele tratado anteriormente: o problema das relações entre as Formas mesmas que aparece no *Sofista* (253b), onde expressões como “misturar” (*sygkerannysthai*) e “separar” (*diakrīnesthai*) – as mesmas presentes nessa passagem do *Parmênides* – são utilizadas ao lado de outras equivalentes para caracterizar as relações existentes entre Formas; mas observando as passagens anteriores, parece natural supor que as Formas às quais Sócrates nega as afecções contrárias sejam aquelas Formas contrárias entre si, isto é, as Formas opostas das quais ele estava falando anteriormente. Se, por conseguinte, lermos (PRF2) como uma nova formulação do mesmo princípio, parece ainda menos claro se “as coisas que há pouco mencionei” (129d) são todas as Formas, ou apenas aquelas Formas opostas entre si; de fato, levando em conta os exemplos dados por Sócrates, ficamos em posição de questionarmo-nos se “todas as outras coisas” na passagem 129c realmente diria respeito a todas as Formas, ou a todos os pares de Formas opostas. Se tomarmos como referência todas as Formas, Sócrates pareceria estar usando o princípio de pureza radical (PRF) proposto por Rickless; se, por outro lado, tomarmos como referência os pares de Formas de opostos, não seria necessário supor PRF, mas apenas que as Formas não apresentam seu próprio oposto (PF).

A seguir, Sócrates retoma a distinção entre os objetos e as Formas:

[129D] Se então alguém tentar mostrar que coisas desse tipo são simultaneamente *um* e múltiplas – pedras, pedaços de madeira e coisas tais –, diremos que ele demonstra que algo é múltiplas coisas e *um*, não que o *um* é múltiplas coisas, nem que o múltiplo é *um*, e que não diz nada de espantoso, mas coisas com que todos concordaríamos.”

A diferença entre os objetos e as Formas, novamente apontada por Sócrates, não é que os objetos sejam ao mesmo tempo muitos e semelhantes, ou que sejam simultaneamente um e dessemelhantes, mas sim que eles sejam um e muitos, semelhantes e dessemelhantes (cf. 129b); o contraste apresentado pelas Formas é, portanto, em relação aos opostos entre si, não entre diferentes Formas que não estejam relacionadas como opostas. Embora pareça natural supor que as Formas não possam apresentar, de uma maneira geral, o mesmo tipo de deficiência encontrado nos objetos sensíveis, o argumento apresentado parece ecoar o argumento exposto na passagem 74a-c do *Fédon*, onde a diferença entre ‘pedras e pedaços de madeira’ e a Forma de Igualdade é exatamente a impossibilidade da Forma de parecer *o seu* oposto, isto é, Desigualdade. Segundo Allen (1997, p. 101), o problema das relações entre as Formas só poderia ser lido nessa passagem “*Se o antecedente de [tauta], ‘eles’, em 129e2, fosse a lista de*

opostos mencionada em d8-e1 tomados isoladamente”, e nesse caso, Sócrates não estaria apenas negando que as Formas se relacionassem entre si, mas estaria lançando a Zenão o desafio de mostrar que as Formas também podem se ‘misturar e separar’. Mas, como aponta Allen (Ibidem), “o antecedente de [tauta] também pode ser a lista de opostos tomados como pares, uma interpretação gramaticalmente suportada pelo efeito parentético das conjunções em d8-e1.” Nessa leitura, o problema com o qual Sócrates está lidando na passagem seria, portanto, o da compresença de opostos, e não o da relação existente entre as Formas de uma maneira geral.³⁹

Se seguirmos a leitura proposta por Allen (Ibidem), portanto, não haveria razão para afirmar nessa passagem o princípio (PRF) apontado por Rickless (2006, p. 49ff), a saber, de que as Formas não são caracterizadas por (nenhum par de) opostos, mas apenas que (PF) a Forma não pode ser caracterizada por *seu* oposto.

Resulta, portanto, que, assim como no *Fédon*, a compresença de características ou estados opostos nos objetos sensíveis nos leva a reconhecer os opostos enquanto distintos não apenas entre si, mas dos objetos que participam deles; já que, se não fossem distintos, ao observar objetos sensíveis, estaríamos percebendo não duas coisas, mas apenas uma. Como explicita Allen (1997, p. 91, 99), se não forem distinguidas as Formas e os objetos qualificados pelas Formas, a conclusão do argumento de Zenão implicaria que ser semelhante seria o mesmo que ser dessemelhante, o que seria impossível. Mas apreendendo duas coisas, a saber, semelhança e dessemelhança, somos levados a postular a existência de duas coisas distintas entre si, e que, por não serem caracterizadas pelo seu oposto não podem ser identificadas aos objetos sensíveis.

A solução proposta por Sócrates, como vimos, é diferenciar objetos e Formas a partir do princípio de Contrariedade das Propriedades Sensíveis (CPS) – que relaciona propriedades como semelhança e dessemelhança como opostas entre si –, princípio esse que nos leva a postular a Existência de Formas relativas a essas propriedades (E); de acordo com o Princípio de Contrariedade das Formas (PCF), essas Formas seriam elas mesmas opostas e a afirmação da impossibilidade de que elas sejam caracterizadas pelo seu oposto indica a aceitação do princípio de Pureza da Forma (PF), isto é, que as Formas não são afetadas pelo *seu próprio* oposto. Essa distinção implica que a Forma seja Ela por Ela mesma (EE),

³⁹ ALLEN, 1997, p. 101: “The sense of the passage is then that one cannot suppose that these opposites are pairs, and therefore distinct, and yet also suppose that they combine with each other, characterize one another.”

impossibilitada de se ‘misturar’ com seu oposto, e ao mesmo tempo Separada (S) dos objetos sensíveis. Os objetos sensíveis, por sua vez, podem apresentar esses opostos misturados sem que isso cause nenhum tipo de espanto, o que indica a aceitação do princípio de Impureza dos Objetos Sensíveis (IOS); e essa ‘impureza’ só é possível por causa da participação desses objetos nas Formas (C), e é por isso que, ao participar das Formas de Semelhança e de Dessemelhança, os objetos são ao mesmo tempo semelhantes e dessemelhantes (S=P).

A resposta de Sócrates ao problema explorado no livro de Zenão é apenas uma parte da doutrina exposta nos Diálogos da maturidade⁴⁰. Ao longo das críticas de Parmênides à solução de Sócrates, outras informações acerca da doutrina das Formas são expostas, seja pelas sugestões de Parmênides, seja pelas respostas de Sócrates para evitar as aporias sugeridas pela argumentação. Pouco a pouco, a doutrina formulada no Diálogo parece ligar-se à doutrina dos Diálogos da maturidade, e Parmênides parece indicar problemas relacionados a aspectos de grande relevância para a doutrina das Formas. Na próxima seção, trataremos dessas críticas e da maneira que Sócrates responde a elas para defender a solução proposta para o paradoxo de Zenão.

3.4 Os seis argumentos de Parmênides

Em sua resposta ao paradoxo de Zenão, Sócrates muda o foco da discussão dos objetos para as Formas: não é nenhuma surpresa que as coisas possam ser uma e muitas; que pedras e gravetos possam participar de Unidade e Pluralidade não é o mesmo que provar que a Unidade é plural, e a Pluralidade uma. Ou seja, que as coisas sensíveis possam ser uma e muitas ao mesmo tempo não é nenhuma novidade; pois as coisas participam das Formas em diferentes respeitos. Mas se a própria Forma de Semelhança se torna o seu contrário, isto é, se torna Dessemelhança, então, sim, haveria problemas. E é este o desafio que Sócrates lança para Zenão.

Quando Parmênides assume a discussão, é a esse desafio que ele vai responder. Parmênides vai levantar questionamentos que levarão Sócrates e o leitor à conclusão de que cada Forma não é singular, mas múltipla – o que, portanto, abalaria sua posição enquanto fator explicativo das ambiguidades encontradas pelos sentidos no mundo, já que pareceria que as

⁴⁰ cf. Capítulo 2 do presente trabalho.

próprias Formas encontrar-se-iam envolvidas nos mesmos tipos de problemas aos quais elas deveriam solucionar. Se as críticas de Parmênides forem realmente incontornáveis, a doutrina das Formas tem, de fato, sérios problemas a enfrentar. Antes de analisarmos diretamente as passagens e os argumentos relevantes, é útil, porém, uma visão geral da discussão entre Sócrates e Parmênides.

Parmênides vai apresentar seis argumentos contra a doutrina proposta por Sócrates, a começar pela pergunta acerca do escopo das Formas, isto é: quais Formas existem? Após a confirmação de Sócrates sobre a existência das Formas de Semelhança e Desseselhança, Pluralidade e Unidade, e as outras coisas opostas sobre as quais tratou Zenão em seus argumentos (130b), Sócrates concorda que deva haver também Formas da Justiça, Beleza, Bem, e outras Formas tais. Neste ponto, Parmênides pergunta acerca de uma Forma de Ser Humano, separada (*choris*) de nós e de todos que são como nós, ou uma Forma separada de Fogo e Água (130c1-2). Sócrates hesita. Mas quando Parmênides propõe a existência de Formas como as de Cabelo, Lama e Sujeira, Sócrates diz que talvez não haja Formas para todas as coisas e que seria absurdo afirmar a existência das Formas de coisas tão insignificantes, já que elas seriam apenas e exatamente aquilo que vemos (130d). Esta negação de Sócrates levanta a seguinte questão, implícita no questionamento inicial de Parmênides: por que razão sustentar a existência das Formas em alguns casos apenas, e não em outros?

Além de perguntar acerca da ‘população’ do mundo das Formas, Parmênides também pede para que Sócrates esclareça que tipo de relação existe entre as Formas e os objetos sensíveis. A natureza da relação entre as Formas e os objetos sensíveis, então, passa a ser o foco da discussão. Parmênides pede por mais esclarecimentos de como a relação de participação se dá: já que só é possível participar numa parte da Forma ou no todo, estaria a Forma, sendo uma, presente como um todo unitário nos objetos que participam dela? Quando o jovem Sócrates concorda que esta possa ser uma possibilidade, Parmênides parece ter conseguido colocá-lo numa armadilha. O argumento segue, e o filósofo mais velho diz que, se uma Forma estivesse inteiramente presente em todas as coisas que dela participam, a própria Forma estaria separada dela mesma. Isto é, se a Forma de Unidade está inteiramente presente em Penélope (já que ela é *uma* pessoa), que espera pelo retorno de Odisseu em Ítaca; e esta mesma forma está igualmente presente por completo em Odisseu (pois ele também é *uma* pessoa), que está perdido em sua viagem de volta, logo, a Forma de Unidade estaria separada de si mesma, assim como Penélope e Odisseu estão separados um do outro.

A resposta de Sócrates a este dilema é uma metáfora: talvez a Forma seja como um dia, que está em muitos lugares e mesmo assim não está separado de si mesmo (131b). Mas Parmênides reformula a metáfora, dizendo que seria o mesmo que uma vela de navio esticada por cima de várias pessoas. Ao assentir que esta seria uma boa analogia, o jovem Sócrates novamente se vê embolado no novelo que deveria tirá-lo da aporia anterior; como Parmênides expõe, apenas uma parte da vela repousaria sobre cada pessoa, e assim, do outro lado de nossa analogia, seríamos forçados a concordar que uma Forma não é uma unidade indivisível, mas que cada Forma é ela mesma divisível e, portanto, múltipla. Seríamos forçados a concluir também que os objetos sensíveis participam não da Forma completa, mas apenas de uma de suas partes (131c).

Essa conclusão, assim como a hipótese anterior, também traria consequências perturbadoras. Suponhamos que a Forma de Igualdade seja dividida em partes: cada uma de suas partes seria diferente do todo que é a Forma; e a Forma de Pequenez teria várias partes menores do que ela, o que a faria grande em relação a cada uma dessas partes. Parmênides, conseqüentemente, responde ao desafio que Sócrates lança a Zenão, a saber, mostrar que a Forma é ela mesma e seu oposto, igual e desigual, grande e pequena, uma e muitas. Além disso, a Forma de Pequenez traz à tona um novo problema curioso: a parte da Pequenez que é adicionada aos objetos, ao invés de aumentá-las (como se espera de uma adição), as torna menores (131c-e). De que modo, pergunta Parmênides, as coisas sensíveis participam da Forma, se não é possível que participem do todo, nem de uma de suas partes? Desta vez, o jovem Sócrates não tem resposta.

O próximo passo da crítica de Parmênides é o argumento que parece gerar um regresso infinito a partir da Forma de Grandeza. O argumento baseia-se na proposição de Parmênides de que a razão para Sócrates afirmar a existência das Formas é o fato de olhar para, por exemplo, muitos objetos grandes, e supor que existe uma única coisa que é responsável por essa característica em todos os objetos (132a). Com a concordância de Sócrates, Parmênides mostra que, se forem analisados a Forma da Grandeza em conjunto com os objetos grandes nestes termos, seria possível notar uma mesma característica compartilhada tanto pelos objetos grandes como pela Forma; e isso, portanto, nos levaria a afirmar uma outra Forma de Grandeza a fim de explicar a característica do grupo anterior, e assim sucederia infinitamente (132a-b).

Para tentar se livrar das dificuldades encontradas diante das críticas de Parmênides ao tipo de relação entre as Formas e os objetos sensíveis, e o papel delas nessa relação, Sócrates propõe que talvez as Formas sejam pensamentos, não estando em lugar nenhum senão nas almas

(132b-c). Então, Parmênides questiona Sócrates, as Formas seriam pensamentos singulares, e no entanto, cada uma delas seria pensamento de nada, isto é, de coisa nenhuma – e o próprio Sócrates concorda que isso seria uma impossibilidade, já que um pensamento deve ser pensamento de algo que existe. E sendo esse pensamento um, deve ser, portanto, pensamento de um objeto ele mesmo uno, isto é, a própria Forma. Ou seja, se a Forma é um pensamento, deve ser pensamento de uma coisa que só poderia ser a Forma (132c).

Além disso, quando levado em consideração o papel das Formas como aquilo de que as coisas sensíveis participam, pareceria que o fato de serem pensamentos implicaria que os objetos sensíveis fossem feitos de pensamentos, e que, participando de pensamentos, estes objetos mesmos pensassem; ou por outro lado, que participando de pensamentos, não pensassem. Mas, como conclui o próprio Sócrates, nenhuma das alternativas parece ter fundamento (132d).

O passo seguinte da crítica de Parmênides se volta novamente, então, à relação que as Formas teriam com os objetos sensíveis que delas participam. A fim de se esquivar das conclusões alcançadas até esse ponto, Sócrates reformula a noção de participação, propondo que a participação dos objetos na Forma não seja nada além de serem semelhanças da Forma, como cópias de um paradigma (132d). Após essa afirmação de Sócrates, Parmênides explicita que, sendo uma relação que implica reciprocidade, a relação de semelhança levaria ao mesmo tipo de problema encontrado anteriormente quando discutiam a Forma de Grandeza.

O regresso pela Semelhança é construído de maneira muito semelhante ao regresso pela Forma de Grandeza, mas com um foco diferente. Ao consentir que a Forma seja semelhante aos objetos da mesma maneira que os objetos são semelhantes à Forma (132e), Sócrates abre caminho para que Parmênides ataque sua tese com o mesmo tipo de argumento usado anteriormente. Se os objetos são semelhantes, é porque participam da Forma de Semelhança; mas se a Forma de Semelhança é igualmente semelhante aos objetos que participam dela, logo, poderíamos verificar que a Forma e seus participantes compartilham a mesma característica, que agora precisa ser justificada por outra Forma de Semelhança, resultando novamente num número infinito de Formas iguais em função, mas numericamente distintas (133a), donde conclui Parmênides ser necessário encontrar outro modo de participação entre objetos e Formas.

Sócrates não consegue responder à estas críticas. Parmênides, então, inicia o último argumento: o argumento da separação das Formas (133b-c). Parmênides retoma a afirmação anteriormente feita por Sócrates de que as Formas seriam transcendentais – isto é, separadas dos

objetos sensíveis –, e Sócrates concorda que a imanência das Formas nos objetos sensíveis entraria em conflito com a existência da Forma ‘ela por ela mesma’ (133c-d). Parmênides, então, diz que as Formas são o que são em relação a elas mesmas e que seu ser independe de sua semelhança com os objetos sensíveis; e de maneira similar, os objetos sensíveis, que recebem os nomes das Formas, existem em relação a eles mesmos, e são, na verdade, chamados como são em relação a eles mesmos e não às Formas (133d). O exemplo de Parmênides para explicar o argumento é o seguinte: a Forma de Senhor é o que é por causa da relação que mantém com a Forma de Escravo, e o mesmo se passa na esfera sensível – um homem que é senhor é senhor apenas em relação ao outro que é escravo (133d-134a).

Parmênides, então, traça um paralelo entre a relação das Formas Senhor-Escravo com a relação de um novo par de Formas, a saber, as Formas de Conhecimento (*episteme*)⁴¹ e de Verdade (*aletheia*): da mesma maneira que a Forma de Senhor é o que é apenas em relação à Forma de Escravo, a Forma de Conhecimento é o que é apenas em relação à Forma de Verdade (134a). De maneira semelhante ocorre aos diferentes tipos de conhecimento: na medida em que são realmente Conhecimentos, somente o podem ser se seu objeto também é, de fato, aquilo que realmente é – a saber, também Formas; e em contraste com os nossos diferentes conhecimentos, que seriam conhecimentos de objetos que estão entre nós. Como as Formas não estariam presentes no mundo de modo a serem apreendidas pelos sentidos corporais (ou ‘entre nós’, *par’ hemin*), devido a sua existência separada, ela por ela mesma, conclui Parmênides, resulta disso que, não tendo nenhum tipo de relação com a Forma de Conhecimento, o ser humano não poderia conhecer nenhuma Forma (134b-c).

Mas esta não é a única conclusão a que chega Parmênides. Após negar a possibilidade de conhecimento das Formas por parte do ser humano, Parmênides leva Sócrates a concordar que, se realmente existem coisas como a Forma de Conhecimento, de Senhor, de Beleza e outras tais, estas estariam muito mais próximas dos deuses do que de nós. E, de acordo com o modelo traçado anteriormente, pareceria que os deuses não teriam conhecimento das coisas sensíveis, e tampouco teriam algum tipo de senhorio ou comando entre os homens; assim como os homens não têm acesso às coisas divinas, e não possuem o comando dos deuses (134c-e).

⁴¹ Na tradução de IGLÉSIAS & RODRIGUES (2013), p. 43: “Ciência”

Logo após chegar a todas essas espantosas dificuldades, entretanto, o próprio Parmênides reafirma a necessidade da existência das Formas, já que, sem elas, qualquer possibilidade de discurso estaria arruinada, e não haveria para onde dirigir o pensamento (135b-c). O problema, ressalta, por fim, Parmênides, é que Sócrates ainda não estaria filosoficamente maduro o suficiente para postular e defender a existência das Formas (135d).

Parmênides, assim, dá início à segunda parte do Diálogo, onde, depois de apresentar o método de análise utilizado por Zenão na exposição que teve lugar antes da discussão com Sócrates, o próprio Parmênides faz uma demonstração do método – método este que é apresentado como exercício filosófico capaz de auxiliar Sócrates a escapar das aporias encontradas pelo exame de Parmênides.

3.4.1 Escopo da doutrina das Formas (130a-130e)

Depois de expor a doutrina das Formas, Sócrates lança o desafio a Zenão de mostrar que as Formas admitem o mesmo tipo de problema apontado pelo paradoxo exposto. Mas antes que Zenão responda às investidas de Sócrates, é Parmênides quem toma a palavra; e a primeira coisa que Parmênides faz ao entrar na discussão é elogiar Sócrates quanto à sua argumentação, retomando, em seguida, alguns dos pontos da exposição de Sócrates:

[130B] Sócrates, disse, quão digno és de ser admirado pelo ardor que tens pelos argumentos! Mas, dize-me: tu mesmo assim fizeste a divisão tal como falas: de um lado [separadas, *khoris*] certas formas mesmas, de outro [separadas, *khoris*]⁴² as coisas que delas participam? E te parece a semelhança mesma ser algo, separada [*khoris*] da semelhança que temos, e também o *um* e as múltiplas coisas e todas as coisas que há pouco ouviste de Zenão?

A recapitulação de Parmênides é imediatamente confirmada por Sócrates. Como compreende Parmênides, Sócrates propõe como solução para o problema de Zenão (E) a existência de Formas como a de Semelhança, de Unidade, e todas as outras coisas incluídas no argumento exposto. Desse modo, (S1) a Forma de Semelhança é separada dos objetos que dela participam; assim como (S2) os objetos são separados da Forma; e (S3) essa Forma de

⁴² A tradução de IGLÉSIAS & RODRIGUES (2013) segue a de CORNFORD (1939) ao omitir as ocorrências de *khoris* na passagem, o que parece reduzir a importância da ênfase de Parmênides ao repetir a mesma expressão acerca das Formas e dos objetos sensíveis. Seguindo as traduções e interpretações de ALLEN (1997) e RICKLESS (2006), incluímos no trecho as ocorrências da palavra *khoris* entre colchetes. Já que o significado exato da expressão *khoris* no texto não é facilmente estabelecido, acreditamos que a ênfase do texto aliada a outros elementos contextuais possa auxiliar na interpretação da palavra dentro do Diálogo.

Semelhança é separada da “*semelhança que temos*” (*homoiotetos ekhomen*). Pela fala de Parmênides fica evidente que a ‘separação’ proposta anteriormente por Sócrates será um aspecto importante para a argumentação do Diálogo: Parmênides usa a palavra *khoris* três vezes seguidas em um espaço de apenas duas ou três linhas. Mas o que essa noção de separação significa e com o que Sócrates está, de fato, se comprometendo nessa passagem não é claro.

Como vimos anteriormente (2.3), apesar da ligação entre a separação da Forma (S) e o princípio que afirma a Forma ela por ela mesma (EE), o que esses princípios importam para a doutrina das Formas não é de fácil compreensão. Se a separação da Forma implica apenas a não-identidade (NI) da Forma com os seus participantes, essa separação é uma relação simétrica – e a repetição do termo *khoris* ao mencionar os objetos sensíveis e as propriedades apresentadas pelos objetos torna-se apenas uma redundância. A ênfase de Parmênides parece nos apontar para a ambiguidade do termo, sugerindo que essa separação precisa ser definida melhor antes que a discussão possa prosseguir.

A passagem distingue claramente entre Formas, objetos e ‘características imanentes’⁴³. Essa mesma divisão também aparece na passagem 102a-e do *Fédon*. Em 102b-c, Sócrates diz que o fato de Simmias ser maior do que Sócrates não deve ser entendido como dizendo respeito a ‘natureza’ de ambos, mas sim, acerca da grandeza e pequenez que ambos possuem em si; isto é, não é em virtude de ser Simmias que Simmias é maior do que Sócrates, nem em virtude de ser Sócrates que Sócrates é menor que Simmias, mas em virtude da grandeza que Simmias possui em relação à pequenez de Sócrates. Na passagem, não é apenas à Forma de Grandeza que é negada a compresença de opostos, mas também à grandeza que Simmias tem (*toi megethei ho tygkhanei ekhon*, 102c); e nesse sentido os objetos sensíveis são diferenciados tanto da Forma na qual participam, quanto da característica imanente, por admitirem opostos.

Segundo Allen (1997, p. 117), a distinção entre Formas e características imanentes se faz necessária por causa do tratamento de relações como ‘propriedades relacionais’. Caso não houvesse essa distinção, “*o seguinte paradoxo resultaria: Simmias e Fédon são ambos grandes, e em vista disso são o mesmo, enquanto partícipes na mesma Ideia; mas Fédon é maior do que Simmias; logo, Fédon e Simmias diferem precisamente com respeito àquilo em que eles são o mesmo.*” (Ibidem). Se considerarmos a hipótese de que a característica imanente

⁴³ Me utilizo aqui da nomenclatura proposta por Cornford (1939, p. 81ff)

seja aquilo que os objetos se tornam quando participam da Forma, como parece sugerir a passagem 100c do *Fédon*, como aponta Allen (Ibidem, p. 118), a distinção entre Formas e características imanentes derivaria logicamente da distinção entre Formas e objetos sensíveis; e a maneira como são encadeadas as perguntas – primeiro acerca da separação das Formas e dos objetos, para em seguida questionar acerca das características imanentes – parece sugerir que a explicitação dessa distinção tenha por objetivo iluminar a própria noção de separação à qual Parmênides faz alusão. Seja como for, o que quer que devamos entender pela distinção entre Formas e ‘características imanentes’ apresentada nessa passagem, essa divisão parece não ter grande impacto nos argumentos que seguir-se-ão, já que essa distinção retorna, brevemente, apenas em 132a, como a razão apontada por Parmênides para que Sócrates suponha que a Forma é uma e não muitas, sem que seja colocado sobre essa distinção nenhum peso dentro do argumento.

De qualquer modo, ao indagar se os objetos são separados das Formas e estas das características imanentes, Parmênides parece, então, estar tomando a separação como mais do que a não identidade (NI) das Formas e dos objetos. Que a separação também implica a transcendência da Forma em relação aos objetos poderia ser concluído da concordância de Sócrates para a separação da Forma e da ‘característica imanente’, a “*semelhança que temos*” (*homoiotetos ekhomen*), de cuja expressão pode-se extrair que nós não ‘teríamos (em nós)’ a Forma na qual participamos. Essa leitura é compatível com a sugestão de Rickless (2006, p. 19) de que a separação da Forma presente, além da não identidade, o sentido em que ‘*x* não está presente em *y*’ e ‘*y* não está presente em *x*’, onde *x* é uma Forma, e *y* um objeto sensível que participa de *x*.

Depois de estabelecer o que a separação da Forma implica – isto é, a separação dos objetos e das características imanentes neles – Parmênides passa à questão sobre que outros tipos de Formas existem, além daqueles pares de Formas opostas tratados por Zenão em sua exposição, e para os quais Sócrates assume a existência:

[130B] Será que também, disse Parmênides, coisas tais como uma certa forma em si e por si do justo, e também do belo, e do bom, e ainda de todas as coisas desse tipo?

A pergunta de Parmênides diz respeito às Formas de Justiça, Beleza, Bem, e outras do mesmo tipo. Haveria uma Forma ‘ela por ela mesma’ – e, assim, separada – para cada uma dessas qualidades morais e estéticas? Sócrates não oferece nenhuma resistência à aceitação de que tais Formas existam, elas por elas mesmas. De fato, nos Diálogos considerados da

juventude e maturidade, é esse tipo de Formas que tem maior representação: encontramos, por exemplo, no *Fédon* as Formas de Beleza e Bem em 65d, Beleza, Justiça e Injustiça em 70d, Beleza e Bem novamente em 76d, e ainda outra vez a Forma de Beleza em 100c-d; no *Banquete*, na passagem 210e-211d encontramos também a Forma de Beleza; e as Formas de Beleza e Justiça na *República* V.479a-b. Mas por que essas Formas estariam sendo tratadas separadamente daquelas anteriores, a saber, Semelhança, Dessemelhança, Unidade, Pluralidade, Movimento, Repouso, etc. (129d-e)?

Para Allen (1997, p. 119), o que distingue o primeiro grupo de Formas – às quais Cornford inclui, além dos pares de opostos tratados por Zenão, também as chamadas “*Formas matemáticas*” (CORNFORD, 1939, p. 81-82) – do segundo grupo, a saber, das Formas de qualidades morais, seria o fato de que as primeiras são mais gerais; isto é, observando o tratamento que essas Formas recebem, por exemplo, no *Sofista*, seria possível traçar um paralelo com a divisão proposta por Parmênides ao dividir as asserções de existência das Formas entre esses dois grupos. Na passagem 253c do *Sofista*, o estrangeiro sugere que os maiores Gêneros – que incluem pelo menos algumas das Formas tratadas no paradoxo de Zenão, como Movimento, Repouso, e Ser – possibilitam que os Gêneros ou Formas se combinem, exatamente por se estenderem através de todos os outros, unindo-os. Embora não se deva assumir que o *Parmênides* pressuponha a discussão presente no *Sofista*, a distinção entre os tipos de Formas poderia ser lida como um primeiro passo em direção àquilo que é levado adiante no *Sofista*.

É apenas quando Parmênides propõe uma nova classe de Formas que Sócrates hesita:

[130C] Mas...e uma forma do homem, separada de nós e de todos tais como somos nós, uma certa forma mesma do homem, ou do fogo, ou ainda da água?

Muitas vezes, Parmênides, disse ele, fiquei, sobre essas coisas, nesta aporia: se é necessário, sobre elas, falar do mesmo modo como sobre aquelas, ou de modo diferente.

Sócrates não tem certeza se deve afirmar a existência de Formas como as de Homem e dos elementos, Fogo e Água. É evidente que esse grupo de Formas tem uma diferença importante em relação aos dois grupos anteriores: enquanto é possível falar das Formas de Unidade e Pluralidade, como também de Justiça e Injustiça tratando-as como opostas; Formas como a de Homem, Fogo e Água não admitem contrários. Então, considerando o argumento que nos leva à postulação da existência de Formas separadas para opostos, elas mesmas distintas dos objetos sensíveis que apresentam esses opostos (*Fédon* 74a-c; *Rep.* 524c-d; cf. *Parm.* 128e-

129a), deveríamos também afirmar a existência de Formas no caso de objetos que não apresentam percepções de opostos?

Como nota Cornford (1939, p. 82) Formas desse tipo, isto é, de animais e elementos naturais não aparecem explicitamente nos Diálogos anteriores ao *Parmênides*, embora o Mênon mencione ‘o ser da abelha’ (*melittes ousias*, 72b), e o *Fédon* pareça, pelo menos, sugerir a existência das Formas de Neve e Fogo (103c-d); enquanto nos Diálogos posteriores ao *Parmênides* as Formas de Homem, Boi (*Filebo* 15a), e todas as criaturas vivas contidas na Criatura Viva Inteligível (*ta noeta zoai*, *Timeu* 30c-d), e dos quatro elementos, Fogo, Ar, Água e Terra são explicitamente afirmadas (*Tim.* 48a ff.). No *Parmênides*, Sócrates diz que se encontra em aporia, sem saber se, assim como o que se passa com os outros tipos de Formas, é necessário afirmar a existência de Formas separadas para o grupo em questão.

Para compreendermos o porquê da insistência de Parmênides em questionar acerca de quais tipos de Formas existiriam, é útil retornarmos ao paradoxo de Zenão. A diferença dessas Formas em relação ao grupo anterior é que a percepção de propriedades opostas nos objetos sensíveis nos leva a conclusão de que existem duas coisas, opostas entre si; se os opostos não forem separados, perceberíamos ambos como uma coisa só – mas é impossível que a Semelhança seja Dessemelhança ou dessemelhante. Para Sócrates, caso não sejam separadas as Formas dos objetos sensíveis, isso seria a mesma coisa que dizer que ser semelhante é o mesmo que ser dessemelhante: o problema, portanto, é que, sem a solução de Sócrates, a presença de opostos implicaria a identidade de opostos – mas também a identidade de qualquer característica e o que ela caracteriza (ALLEN, 1997, p. 99). Levado às últimas consequências, portanto, o argumento de Zenão não estaria restrito aos opostos, mas implicaria que quaisquer propriedades fossem identificadas umas às outras. Se afirmássemos que ‘o homem é justo’, segundo essa interpretação, o argumento de Zenão implicaria a identidade de homem e justiça, por exemplo.⁴⁴

Na passagem imediatamente seguinte, Parmênides questiona ainda sobre um novo grupo de Formas:

[130C-D] Será, Sócrates, que também a respeito das coisas que pareceriam mesmo ridículas, como cabelo, lama, sujeira, ou outra coisa o mais possível desprezível e vil, ficas em aporia sobre se é ou não necessário afirmar que também de cada uma delas

⁴⁴ ALLEN, 1997, p. 91 “Put otherwise, Zeno's paradox follows from a primitive nominalism that identifies meaning and naming in such a way that the meaning of a term is identified with the subject it is true of. Plurality implies that the same things must be both like and unlike; if the same things are both like and unlike, the opposites "likeness" and "unlikeness" are identical; this is impossible; therefore, there is no plurality.”

há uma forma separada, que é por sua vez outra que as coisas com as quais nós lidamos?

De maneira alguma, disse Sócrates, mas quanto a essas coisas, isso precisamente que vemos, é isso que elas são. E acreditar haver uma forma delas é de temer que seja por demais absurdo. Entretanto, já alguma vez perturbou-me a questão sobre se não seria o mesmo com respeito a todas as coisas.

O tipo de Formas ao qual Parmênides questiona a existência é aquele de coisas ridículas (*geloia*), coisas que são “*o mais possível desprezível e vil*” (*atimotaton te kai phaulotaton*). Se voltarmos à recapitulação da doutrina das Formas feita por Parmênides em 130b, Parmênides pergunta se os objetos são separados das Formas, assim como as Formas são separadas dos objetos que dela participam. A resposta negativa de Sócrates para a existência dessas Formas implicaria uma leitura onde, pelo menos alguns objetos sensíveis seriam ontologicamente independentes das Formas, isto é, naqueles casos em que não existem Formas relativas a eles; se o questionamento de Parmênides acerca desses objetos indignos e desprezíveis tiver como objetivo explicitar um problema em relação à separação mencionada seguidas vezes por Parmênides, pareceria que a separação à qual Sócrates assente implicaria também a independência ontológica daquilo que é separado.

Rickless (2006, p. 54-55) toma os dois últimos grupos de Formas como diferentes instâncias de um mesmo tipo de Formas, a saber, Formas que não podem ser concebidas como inteligíveis, mas somente como sensíveis; nesse sentido, só seria possível pensar a Forma de Homem como um ser humano sensível, a de lama como lama sensível, e o mesmo para todas as Formas que se encaixem nesse grupo proposto por Parmênides. Mas se não é possível pensar essas Formas como não sensíveis, isso pareceria contradizer a caracterização delas por Sócrates como “*coisas apreendidas pelo raciocínio*” (*logismoi lambanomenois*, 130a), em contraste com as “*coisas que se veem*” (*horomenois*) – logo, nessa leitura, seria compreensível que Sócrates não assentisse a existência dessas Formas.

De fato, no *Fédon* 65d-e, Sócrates diz que nenhuma Forma pode ser apreendida pelos sentidos. Aos exemplos das Formas de Beleza, Bem, e Justiça, Sócrates acrescenta a Grandeza, a Saúde e a Força (*megethous, hygieias, iskhyos*), e diz que em nenhum desses casos os sentidos teriam acesso às Formas.

Mas, em nenhuma das passagens onde são citados os argumentos dos opostos para a postulação da existência das Formas como solução do problema da ambiguidade apresentada pelos objetos sensíveis, Sócrates parece negar a possibilidade da existência de Formas diretamente ligadas às percepções sensíveis. A Forma de Grandeza apresentada no *Fédon* não

é apreendida pelos sentidos, ainda que nós possamos, através dos sentidos, perceber quando um objeto é maior que outro.

E ainda mais relevante, como nós vemos na *República* (VII.523a-524c), a diferença entre a percepção da grandeza e do dedo não é que um só pode ser compreendido enquanto sensível, ao passo que o outro admite uma compreensão não sensível; o fato de não supormos a existência de uma Forma de Dedo é que nossa percepção do que é um dedo não é ambígua, em contraste com a percepção da grandeza, que sempre se mostra misturada com a pequenez. Isto é, coisas como dedos não convidam a ‘razão’ (*logismon te kai noesin*) para auxiliar no julgamento a respeito da essência daquilo que se vê – e é por isso que a maioria dos homens não é levada à apreensão da essência quando está diante de dedos: não é necessário que a alma utilize a razão para responder o que é um dedo (*en pasi gar toutois ouk anagkazetai ton pollon he psykhe ten noesin eperesthai ti pot’esti daktylos*, VII.523d). Nos casos onde há percepção de opostos, a mera percepção não é suficiente para julgar, já que o objeto percebido apresenta tanto uma característica *F* quanto a característica oposta, *con-F*; ou seja, apresenta, por exemplo, tanto grandeza, quanto pequenez, e, por isso, é necessário o uso da razão – através da qual se conclui a distinção entre o objeto que apresenta os opostos, e as próprias Formas dos opostos nas quais o objeto participa.

A resposta de Sócrates, no *Parmênides*, para a afirmação da existência de Formas separadas como as de cabelo, lama e sujeira é que esses objetos não seriam dignos de possuir uma Forma, e que eles seriam apenas aquilo que nós vemos (*alla tauta men ge haper horomen, tauta kai einai*, 130d). Considerando o exemplo da *República*, a Forma de Dedo pareceria se encaixar perfeitamente nesse último grupo proposto por Parmênides. Mas, diferente do *Parmênides*, na *República* não é negada a existência da Forma, apenas dito que a alma da maioria dos homens não é impelida a distinguir uma Forma nesse caso.

Poderia, ainda, ser argumentado que, quando Sócrates fala acerca do dedo, ele não diz que haveria uma Forma de Dedo, e não utiliza a mesma expressão utilizada na passagem seguinte (524d) quando pergunta acerca da Unidade se ela é “*suficientemente vista tal como é*”⁴⁵ (*hikanos auto kath’hauto horatai ... to hen*), o que pareceria implicar, pela analogia proposta por Sócrates, que o dedo é visto como dedo *auto kath’hauto*. Mas não ter um motivo para postular a existência de uma Forma é diferente de ter um motivo para não a postular – e a

⁴⁵ A República. Introdução, tradução e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª edição. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

ausência da expressão quando Sócrates falava acerca do dedo poderia ser interpretada como cautela diante da falta de bons argumentos para afirmar a existência da Forma de Dedo.

De fato, o diagnóstico de Parmênides, assim como a resposta de Sócrates, parece trazer à memória a passagem da *República* citada anteriormente:

[130E] É que ainda és jovem, Sócrates, disse Parmênides, e a filosofia ainda não se apoderou de ti como, segundo minha opinião, ainda se apoderará, quando então nenhuma dessas coisas desprezarás. Por agora, ainda atentas para as opiniões dos homens, devido a tua idade.

Para Parmênides, portanto, a juventude e imaturidade filosófica de Sócrates teriam feito com que ele, por medo da opinião dos outros, restringisse o escopo das Formas, assumindo, sem bons argumentos, que o fato de não parecer necessário postular Formas de objetos insignificantes implique que elas não existam; o jovem Sócrates dá, portanto, um passo que o Sócrates mais velho da *República* e do *Fédon* não dá, negando a existência dessas Formas sem atentar para as consequências que isso traria para a solução que ele mesmo propôs para o paradoxo de Zenão.

A consequência parece ser que a separação proposta e assentida por Sócrates como solução do problema sugere dificuldades em relação à noção de participação capaz de explicar a presença de opostos nos objetos sensíveis. E é exatamente a esse aspecto da doutrina apresentada por Sócrates que Parmênides vai direcionar o próximo argumento, a ser tratado na próxima parte do trabalho.

3.4.2 Dilema da participação (130e-131e)

Antes de entrar na próxima crítica à doutrina de Sócrates, Parmênides retoma novamente alguns aspectos da doutrina que serão relevantes para a argumentação que se seguirá:

[130E-131A] “Mas dize-me o seguinte: parece-te, como dizes, haver certas formas, em tendo participação nas quais essas outras coisas aqui recebem suas denominações? Por exemplo: se têm participação na semelhança, as coisas se tornam semelhantes, se na grandeza, grandes, se no belo e na justa, justas e belas?”

Parmênides ressalta que (E) existem certas Formas, e que (C) é por causa da participação nas Formas que os objetos recebem os seus nomes, e que (S=P) por participar na Forma de Semelhança os objetos são semelhantes. Como nota Cornford (1939, p. 84), a

linguagem com a qual esse resumo da doutrina é apresentado por Parmênides é muito semelhante àquela exposta no *Fédon* (cf. 78e, 102b). Mas diferente do que propõe Parmênides, Sócrates, em sua exposição inicial, não tinha dito nada acerca da maneira como os ‘nomes’ são dados aos objetos – a não ser pela ocorrência do verbo *kaloumen* em 129a. Mas que esse ‘chamar’ os objetos de múltiplos seja uma ‘nomeação’ derivada da participação não é explicitado pela apresentação de Sócrates. A concordância de Sócrates agora, entretanto, parece indicar que existe um componente linguístico na doutrina, que é implicado pela ontologia na qual são postuladas as Formas. Rickless (2006, p. 56) interpreta o ‘receber o nome da Forma’ como sendo “*apenas outra maneira de dizer que as coisas outras que o F são F (ou se tornam F) em virtude da participação no F [...]*”. Segundo Allen, porém, essa maneira de expressar o fato de que ‘*x é F*’ como ‘*x recebe o nome do F ele mesmo*’ indica que a doutrina das Formas não é apenas “*uma teoria da estrutura do mundo; mas é também, e de maneira importante, uma teoria do significado [...] quando nós nomeamos Simmias de grande, o significado de ‘grande’ não é Simmias, mas a Grandeza. Essa, é claro, é a resposta Platônica ao nominalismo Eleata*” (1997, p. 127).

Após estabelecer esse segundo aspecto da doutrina apontada por Sócrates como resposta ao paradoxo de Zenão, Parmênides apresenta o dilema implicado pela noção de participação:

[131A] Não é verdade que cada uma das coisas que têm participação ou bem têm participação na forma inteira, ou bem em uma parte dela? Ou haveria uma outra participação além dessas?

Como poderia haver?, disse ele.

Como Parmênides compreende, a relação de participação, portanto, envolve que os objetos tomem, literalmente, seja uma parte da Forma, seja a Forma inteira consigo. Assim, o dilema assenta na proposição de que só é possível participar se a parte que se toma é, por um lado, a Forma inteira, ou por outro, uma parte da Forma. Sócrates, neste momento, concorda que só possa haver participação de um desses modos, – embora, mais tarde, ele mesmo vá propor um outro modelo para a relação de participação.

Logo, se a participação só pode acontecer segundo um dos dois modelos apresentados, é preciso que Sócrates esclareça como se dá essa relação. Essa afirmação de Parmênides acerca dos modelos de participação, então, justifica a mudança de foco da Forma na qual se participa para a parte que cabe aos objetos quando estes participam na Forma, o que fica explicitamente marcado pelas próximas questões:

[131A-B] Então, parece-te que a forma inteira, sendo *uma*, está em cada uma das múltiplas coisas? Ou como seria?

Mas o que impede, Parmênides, disse Sócrates, <que ela esteja>⁴⁶?

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

O dilema, entretanto, só pode ser estabelecido da maneira como Parmênides o expõe se, além da distinção entre os dois modelos de participação, adicionarmos uma nova cláusula à relação de participação: a parte tomada da Forma é recebida pelos objetos, e, assim, encontra-se neles, como se, literalmente, fosse adicionada a eles tal como um de seus componentes (cf. 131d: *prostheti*). O argumento, então, é o seguinte: se a Forma for tomada por inteiro, encontrar-se-á presente em muitos objetos ao mesmo tempo (*hama*); dado que os objetos devem ser separados pelo menos em alguns dos sentidos de ‘separados’ – a saber, sendo distintos e não estando presentes uns nos outros –, e, pelo menos, em relação uns aos outros; e que a Forma, em havendo participação, deve estar presente nos objetos que dela participam, concluir-se-á que a Forma deve estar presente em objetos que estão separados uns dos outros, e, assim, deve estar separada de si mesma. Isto é, se *x* é um objeto separado de um outro objeto *y*, o que está inteiramente em *x* deve estar separado de *y*; logo, se a Forma estivesse inteiramente em *x*, e igualmente, inteiramente em *y*, ela estaria separada de si mesma, tão separada quanto *x* e *y* estão separados entre si – e como a separação de *x* e *y* implica, pelo menos, que eles sejam objetos distintos um do outro, também no caso da Forma, ela seria, no mínimo, distinta de si mesma, e isso entraria em conflito com a unicidade da Forma, já que não mais seria possível afirmar da Forma que ela é ‘uma e a mesma’.

Mas Sócrates, não atentando para as consequências da cláusula adicional de Parmênides, não compreende por que a Forma não pode ser uma e estar em muitos objetos separados. Depois de exposta a dificuldade, Sócrates propõe uma metáfora, cujo objetivo é negar a conclusão de Parmênides de que uma coisa, sendo uma, estar em muitos objetos ao mesmo tempo (*hama*) implicaria que essa coisa estivesse separada de si mesma.

⁴⁶ A passagem entre os sinais < > é omitida no texto de Burnet. (Cf. IGLÉSIAS & RODRIGUES, 2013, p. 137, n. 11) Existe uma divergência entre os tradutores se a passagem deve ser lida como $\epsilon\upsilon\upsilon\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$, ou como sugere Schleiermacher, $\epsilon\upsilon\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$. IGLÉSIAS & RODRIGUES, assim como CORNFORD (1939, p. 85), seguem a sugestão de Schleiermacher; enquanto ALLEN (1997, p. 8), tal como Burnet, omite a expressão. RICKLESS (2006, p. 57) em sua tradução da passagem, adota a seguinte forma: “SOCRATES: What’s to prevent it’s being one?”. Qualquer que seja a opção adotada, a passagem parece manter o mesmo sentido: já que o argumento de Parmênides é que A) a Forma estando por inteiro em muitos objetos separados, e B) que a Forma seja uma unidade, quando tomados em conjunto, apresentam uma conclusão logicamente absurda, a saber, C) que a Forma é separada de si mesma; a passagem poderia sem prejuízo algum ser compreendida como “o que impede que $(A \wedge B)$?”.

[131B] 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.”

Segundo, Sócrates, então, se a Forma for como o dia, seria possível que ela estivesse, ao mesmo tempo, em muitos objetos separados, e isso não implicaria que ela fosse separada de si mesma; já que é possível ser dia em diferentes lugares, sem que isso implique que o dia esteja separado de si mesmo ao estar nesses lugares diferentes. Então, Parmênides reformula a metáfora de Sócrates: é como se, ao cobrir muitos homens com uma vela de navio, fosse possível dizer que essa vela, por inteiro, embora seja uma, esteja cobrindo todos eles (*katapetasas*, 131b). Ou seja, como Parmênides compreende a metáfora de Sócrates, só faz sentido dizer que o dia esteja em muitos lugares ao mesmo tempo se, em vez de compreendê-lo como um determinado intervalo de tempo, o concebêssemos como uma espécie de cúpula, que estando em lugares separados ao mesmo tempo, isto é, estando *sobre* estes vários lugares (*epi pollois*), pudesse ser considerado um todo sobre os muitos lugares separados (RICKLESS, 2006, p. 58).

Como ressalta Parmênides, entretanto, nesse caso, não seria a vela inteira a cobrir cada um dos homens, mas apenas uma parte, donde resulta ser impossível que a Forma, sendo uma, esteja inteiramente em múltiplas coisas. A conclusão provisória é, portanto, que os objetos não participam da Forma inteira e que as Formas são, elas mesmas, divisíveis:

[131C] Logo, Sócrates, disse ele, são divisíveis as formas mesmas, e as coisas que delas 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*?

De maneira alguma, disse Sócrates.

Considerando o argumento de Sócrates em 129c-d, não é nenhuma surpresa que Sócrates concorde que a divisibilidade da Forma implique que ela é múltipla: a condição para que se possa dizer, sem faltar com a verdade, que Sócrates é muitos é que ele tem muitas partes, e, portanto, pode ser concebido como divisível nessas partes. A divisibilidade da Forma, por conseguinte, implica que ela, assim como Sócrates, seja muitas. Sócrates e Parmênides parecem, assim, concordar com o seguinte princípio acerca da relação Todo-Partes: (i) uma coisa é igual à soma de suas partes.

Aqui, em contraste com passagens anteriores, é possível, entretanto, observar uma instância do princípio de Pureza Radical da Forma (PRF) proposto por Rickless (2006, p. 49ff): ao concluir, finalmente, que a Forma seja divisível a partir da metáfora da vela, Sócrates não permanece disposto a afirmar sobre a Forma que ela é uma. Mas não é isso que é apontado como problema por Parmênides.

Parmênides oferece outras dificuldades em relação à participação, dessa vez ligadas à conclusão, obtida pela análise do primeiro lado do dilema, de que a participação se dê em uma parte da Forma, e que a Forma, portanto, seja um todo divisível em partes:

[131C-E] 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 mesmo será maior; e aquilo a que for adicionada a parte subtraída será menor e não maior que antes.

Isso não poderia ocorrer, disse ele.

As aporias às quais a divisibilidade da Forma leva estão todas ligadas à relação entre o todo e as suas partes. Os exemplos de Parmênides nos permitem distinguir, além do princípio que diz que (i) o todo é igual ao conjunto de todas as suas partes, também que (ii) uma parte não é igual ao todo, sendo, por outro lado, correto afirmar que (iii) a parte é menor que o todo, e que (iv) o todo é maior que a parte. A partir desses princípios não explicitados no texto do Diálogo, senão por meio das aporias apresentadas, Parmênides utiliza as mesmas Formas utilizadas no argumento de Sócrates no *Fédon* (Igualdade, 74c; Grandeza e Pequenez, 100e) para mostrar que, dada a relação existente entre o todo e suas partes, seria possível concluir que, em primeiro lugar, a parte da Grandeza, sendo uma parte de um todo, é menor que o todo que é a Grandeza; e que a participação em uma parte pequena da Grandeza seria a responsável pela grandeza dos objetos. Em segundo lugar, que a parte da Igualdade, pelos mesmos princípios, seria menor que a Igualdade, sendo, portanto, desigual, e destituindo os objetos que participam em parte da Igualdade da possibilidade de serem iguais. E de maneira semelhante, em terceiro lugar, que sendo a Pequenez um todo composto de partes menores do que ela, a própria Pequenez seria grande em relação às suas partes. Outras conclusões tais também seriam possíveis pelos mesmos princípios: que a Grandeza, sendo igual ao conjunto de suas partes

pequenas é ela mesma pequena; assim como a Igualdade, sendo composta de partes desiguais, seria desigual.

Todas conclusões geradas são para Sócrates absurdas, e desastrosas para a doutrina que pretende solucionar o paradoxo exposto por Zenão. As duas primeiras conclusões entram em conflito com o princípio – implícito no *Parmênides*, mas de cuja aceitação resulta a aporia – de que aquilo que causa F não pode ser o contrário de F (ICC); a terceira contradiz o princípio, explicitamente aceito por Sócrates, de que a Forma não pode ser caracterizada pelo seu oposto (PF). Mas, se levados adiante, todos os três primeiros exemplos entram em conflito com ambos os princípios (ICC) e (PF), por argumentos análogos.

O desafio inicial de Sócrates foi, assim, respondido por Parmênides: seja numa leitura que sustente (PRF), já que nenhuma Forma poderia ser somente uma e estar em múltiplos objetos sem que fosse ela própria divisível, e assim, ela própria múltipla – o que caberia a todas as Formas; seja pela incidência do oposto da Forma nela mesma (negação de PF) nos exemplos de Grandeza, Pequenez e Igualdade acarretada pela divisibilidade da Forma implicada pela segunda via do dilema da participação.

É curioso, porém, que Sócrates não tenha objetado desde o início em relação à afirmação de Parmênides de que a participação só possa se dar concebendo a Forma como um todo composto de partes – o que pareceria indicar sua divisibilidade desde a sugestão inicial de Parmênides (*Oukoun etoi holou tou eidous e merous hekaston to metalambanon metalambanein*; 131a). Ainda mais estranho é que Sócrates, depois de concordar com a separação da Forma em relação aos objetos e às ‘características imanentes’, esteja disposto a aceitar modelos de participação que entram em conflito com essa separação. Esse conflito não é, entretanto, explicitado por Parmênides. Mas por que Sócrates não argumentou contra os modelos propostos por Parmênides?

Como vimos há pouco, os modelos de participação propostos assentam na cláusula que diz que a parte que é tomada (seja uma parte, ou o todo), em uma relação de participação, se encontra presente no partícipe, tal como um de seus componentes: tendo concordado com a divisão entre a Forma de Semelhança, objetos semelhantes, e a ‘semelhança em nós’ em 130a-b, é exatamente com essa cláusula que Parmênides compreende que Sócrates esteja concordando. E, tendo concordado que existe uma ‘característica imanente’ relativa à Forma, Sócrates não se vê em posição de negar os modelos de Participação propostos por Parmênides.

Diante da última absurdidade apontada por Parmênides em relação à divisibilidade da Forma e sua conexão com a noção de participação, entretanto, é interessante comparar ainda o trecho com a passagem 101b-c do *Fédon*, que diz que não é pela adição nem pela divisão que as coisas são duas.

No *Fédon* 100c-d, Sócrates diz que a resposta mais segura (*asphalestaton*) para o problema da causalidade é que é por causa da Forma de F que os objetos são F; por exemplo, que é pela Forma de Grandeza que os objetos são grandes. Sócrates apresenta essa hipótese como uma alternativa às outras respostas dadas ao problema em questão. Entre as respostas rejeitadas por Sócrates como causas (*aitias*) estão ‘que um homem é maior que outro por uma cabeça’ (100e), que ‘dez é maior que oito por dois’, que ‘dois côvados é maior que um côvado pela metade’ (101b), mas também que ‘acrescentando-se a unidade à unidade, ou dividindo-se a unidade, a causa do dois é a adição ou a divisão’ (101b-c). O que faz com que duas coisas sejam duas não é a adição ou a divisão, mas a participação na Forma do Dois (101c); de modo que deveríamos descartar adições e divisões como causas em favor da resposta sugerida por ele. Mas a noção de participação implicada nos modelos sugeridos por Parmênides parece poder ser reduzida a uma mera adição da parte da Forma ao objeto, como fica claro pelo quarto problema apontado, isto é, a adição (*prostheti*) da parte da Pequenez ao objeto, cujo resultado seria um objeto pequeno. Essa noção, portanto, parece entrar em conflito com a tese apresentada por Sócrates no *Fédon*. Por que Sócrates, no *Parmênides*, não rejeita os modelos de participação sugeridos por Parmênides ao início do argumento?

A imaturidade argumentativa de Sócrates parece não permitir que ele, embora tenha sugerido uma forte distinção entre as Formas e os objetos sensíveis, leve às últimas consequências tal separação; ao contrário, ele ainda se encontra em posição de aceitar modelos de participação que só fazem sentido se compreendidos da mesma maneira que aqueles encontrados entre os objetos sensíveis. Que essa imaturidade impede a defesa contra as investidas de Parmênides pode ser notado pela metáfora do dia utilizada para tentar evitar a divisibilidade da Forma que, em vez de responder ao argumento de Parmênides, parece simplesmente tentar ignorar sua conclusão: em vez de negar uma das premissas, seja, por um lado, que a Forma esteja presente por inteiro nos participantes, seja, por outro, que os objetos estejam separados; Sócrates pretende, por meio da metáfora, negar a conclusão da conjunção entre imanência da Forma e separação dos objetos. Acontece, porém, que, sendo o próprio modelo de participação problemático para a doutrina, o modo de pensar de Sócrates ao formular a metáfora se encontra, de partida, equivocado. Segundo a interpretação de Allen (1997, p.

131ff) da metáfora, Sócrates parece estar pensando no dia em contraste com a noite, isto é, como a porção iluminada de um dia. Essa leitura é compatível com a leitura de Rickless, mencionada anteriormente, de que Sócrates estaria concebendo o dia como uma espécie de cúpula sobre os lugares; poderíamos, facilmente, supor que Sócrates, em sua metáfora, apresente a noção do dia como uma espécie de cúpula iluminada, cuja luz, estando nos diferentes lugares, permite dizer que é dia nesses lugares e não noite.

Mas, como nota Allen (1997, p. 132), sendo um modelo puramente físico, o exemplo do dia permanece afetado pelo mesmo argumento utilizado por Parmênides anteriormente; e a transição de Parmênides para o exemplo da vela sobre os homens ilumina exatamente esse aspecto físico que Sócrates parece ignorar em sua metáfora.

E que esses modelos de participação não devem ser utilizados no caso da Forma é exatamente a conclusão à qual chegam Parmênides e Sócrates ao final do argumento:

[131E] 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.

Como demonstra o argumento de Parmênides, se aceitos os modelos de participação propostos – isto é, seja no tomar a Forma inteira, seja no tomar apenas parte da Forma consigo – as conclusões às quais se chega entram em conflito com os princípios (ICC) e (PF), diretamente ligados à distinção proposta por Sócrates entre Formas e objetos sensíveis. A última conclusão, a saber, que a adição de parte da Forma da Pequenez torna os objetos menores, parece indicar que, se lido a partir dos modelos de participação propostos por Parmênides, o princípio de que (C) é por causa da participação na Forma de *F* que os objetos são *F*, afirmado por Sócrates, destrói a própria distinção entre Formas e objetos apresentada como resposta ao paradoxo de Zenão. O argumento termina, então, com uma aporia: como podem os objetos participar da Forma se os modelos de participação com os quais estamos familiarizados não se aplicam no caso das Formas? Nem Parmênides, nem Sócrates oferecem uma resposta ao problema, e Parmênides segue em frente, dessa vez apontando mais um dos princípios basilares da doutrina das Formas, apenas para mostrar que, inserido no conjunto das hipóteses formuladas sobre as Formas, esse princípio produziria outros problemas sérios para a doutrina de Sócrates, ainda que supuséssemos a participação apenas nos termos explicitados por Sócrates ao início do Diálogo.

3.4.3 Regresso pela Grandeza (131e-132b)

O próximo argumento de Parmênides é aquele que deriva da doutrina exposta por Sócrates, a partir da Forma de Grandeza, um regresso infinito. O argumento do regresso pela grandeza – argumento cujo tipo também era conhecido, possivelmente deste o tempo de Platão, como argumento do terceiro homem⁴⁷ – é um dos argumentos que são tomados por Ryle e Owen como centrais na crítica às Formas.

O argumento inicia com a explicitação de um dos princípios tomados por Sócrates para a asserção de que cada uma das Formas é *uma* e não muitos:

[132A-B] Creio que tu crês que cada forma é *uma* pelo seguinte motivo: quando algumas coisas, múltiplas, [*poll'atta*] te parecem ser grandes, talvez te pareça, a ti que as olhas todas, haver uma certa característica⁴⁸ *uma* e a mesma em todas [*epi panta*]; donde acreditas o grande ser *um*.

Dizes a verdade, disse ele.

Mas...e quanto ao grande 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 mesma e das coisas que desta participam. E, sobre todas essas [*epi toutois pasin*], <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.

Segundo aponta Parmênides, quando uma pluralidade de objetos apresenta uma mesma característica (ou nome) – ‘grande’, por exemplo –, Sócrates supõe que essa característica, e esse nome, estejam ligados a um mesmo ente, tendo, portanto, um e o mesmo referencial. Assim, Sócrates supõe a existência, por exemplo, da Forma de Grandeza quando observa uma multiplicidade de objetos grandes. Como todos esses objetos parecem receber o

⁴⁷ Cf. TAYLOR, 1915-1916, p. 249ff; CORNFORD, 1939, p. 88-90.

⁴⁸ “ιδέα”: Segundo Cornford (1939, p. 88, n. 1), “ιδέα here (as in the *Phaedo*) means the character supposed to be possessed both by the Form and by the things which partake of the Form.”. A mesma tradução (de ιδέα por “character” em contraste com εἶδος, “form”) foi oferecida por GILL & RYAN (1997, p. 366), e também por ALLEN (1997, p. 10), que, diferentemente, traduz de εἶδος por “character” e ιδέα por “characteristic”. Lida dessa maneira, a passagem tomaria como referência a divisão apontada por Parmênides em 130b – Formas, objetos, e ‘características imanentes’ -; traduzindo-se ιδέα por ‘ideia’ ou ‘forma’ (IGLÉSIAS & RODRIGUES, 2013, p. 37), a leitura da passagem pareceria tomar implicitamente a mesma cláusula utilizada no argumento anterior (131a-c), de que a parte tomada da Forma é recebida pelos objetos, e, assim, encontra-se neles, como se, literalmente, fosse adicionada a eles tal como um de seus componentes. Optamos por seguir aqui a sugestão de Cornford. Cf. 132a1: εἶδος, enquanto 132a3: ιδέα; e logo em seguida, na conclusão do argumento, 132a10: εἶδος μεγέθους, e 132b2: ἕκαστόν σοι τῶν εἰδῶν.

mesmo nome e apresentar a mesma característica, essa Forma de Grandeza deve ser uma, e não muitas (isto é, não mais que uma: NMQU), já que é por causa da participação nessa Forma que esses muitos objetos apresentam uma e a mesma característica. Isto é, (UM) para qualquer propriedade F (para a qual existe uma propriedade oposta, $\text{con-}F$) e qualquer pluralidade de coisas que são F , existe uma Forma do F . A segunda parte da proposição de (UM) (Cf. 2.3) é tomada, de início, implicitamente a partir da aceitação anterior de (C), a saber, que cada membro da pluralidade de objetos F é F em virtude da participação na Forma do F ; mas é imediatamente afirmada na conclusão de Parmênides de que é necessário postular uma segunda, terceira e enésima Forma de Grandeza, já que é em virtude da (participação na) Forma de Grandeza que todas as coisas grandes são grandes. Como sugere Parmênides, Sócrates supõe que a Forma seja somente uma em cada caso (UF) por causa da aceitação de que a Forma é uma (U) sobre uma pluralidade de objetos que dela participam (UM), e em virtude da qual eles apresentam uma única característica.

Parmênides diz, explicitamente, que a Forma de Grandeza postulada estaria sobre a pluralidade de coisas grandes (*epi toutois pasin*, 132a-b). Tal transição de uma Forma que está em seus participantes, para uma Forma que está ‘sobre’ (*epi*) os participantes, ocorre no argumento anterior, exatamente na reformulação de Parmênides da metáfora de Sócrates. A metáfora da vela sobre os homens se apresenta, claramente, análoga à asserção de Parmênides, na passagem seguinte, do princípio (UM) aceito por Sócrates.

Em seguida, Parmênides diz que, se olharmos, com a alma, para as coisas grandes juntamente à Forma de Grandeza postulada por (UM), seremos forçados a conceber novamente uma outra Forma de Grandeza, em virtude da qual essa nova pluralidade de objetos grandes – a saber, composta dos objetos grandes ao lado da Forma de Grandeza – é grande. E, repetindo-se o argumento para a nova Forma, seríamos forçados a postular ainda a existência de uma outra Forma, que estaria sobre as outras duas Formas e os objetos grandes; donde resultaria uma infinidade de Formas de Grandeza. E dada a universalidade de (UM), conclui Parmênides, pelo mesmo tipo de argumento, haveria uma infinidade de Formas para cada uma das Formas postuladas por Sócrates.

O argumento, então, parece dizer o seguinte:

- (1) (UM) se uma pluralidade x [a , b , e c] parece grande, deve haver uma Forma, a Grandeza, em virtude da qual todos os componentes de x parecem grandes;

- (2) (UM²) se uma pluralidade y [a, b, c , e Grandeza] parece grande, deve haver uma outra Forma, a Grandeza², em virtude da qual todos os componentes de y parecem grandes;
- (3) (UM³) se uma pluralidade z [a, b, c , Grandeza, e Grandeza²] parece grande, deve haver uma outra Forma, a Grandeza³, em virtude da qual todos os componentes de z parecem grandes;
- (4) logo, cada uma das Formas não é uma, mas ilimitada em quantidade.

Como o argumento de Parmênides parece mostrar, o princípio (UM), de onde Sócrates conclui a Unicidade da Forma (UF), também nos leva a conclusão oposta, de que a Forma não é uma, mas muitas. Se por um lado, a Forma na qual participam os objetos é uma, dado o modelo de participação no todo, a Forma estaria separada de si mesma; donde se conclui que ela deve ser divisível, seguindo, portanto, o modelo de participação na parte – mas sendo composta de muitas partes, a Forma deve, então, ser muitas e não uma. Ocorre com o argumento do regresso que, se negarmos a possibilidade de divisibilidade das Formas, e concebermos a Forma como uma sobre os muitos objetos que dela participam, ela deve ser uma apenas no sentido de ser uma Forma entre muitas outras, de fato, uma quantidade ilimitada. Ora, se retornarmos à passagem 129c-d, veremos que isso é exatamente aquilo que Sócrates está disposto a aceitar sobre os objetos sensíveis, e, curiosamente, é exatamente aquilo que ele apresenta como exemplo:

[129c-d] Mas se alguém demonstrar que eu sou *um* e múltiplas coisas, o que há nisso de espantoso? Quando quiser mostrar que sou múltiplas coisas, dirá que uma coisa é meu lado direito, outra, o esquerdo, e que uma coisa é a frente, outra, a parte de trás, e do mesmo modo com relação à parte inferior e posterior, pois participo, creio, da quantidade; e, por outro lado, quando <quiser mostrar> que sou *um*, dirá que, dos sete que aqui estão, eu sou *um* homem, participante que sou também do *um*.

Entretanto, como apontado por Vlastos (1954, p. 324), se o argumento for tomado exatamente do jeito que nos é apresentado no texto, não é possível chegar à conclusão de Parmênides. Por que, então, Parmênides e Sócrates concordam com a passagem de (1) para (2), aparentemente, abrindo precedente para o regresso?

Como Vlastos compreende o argumento, o Diálogo apresenta duas sentenças, onde a conclusão da segunda deve ser deduzida a partir da primeira:

(V1_A) “Se as coisas a, b, c , são todas F , deve haver uma Forma única, F -dade, em virtude da qual nós apreendemos a, b, c , todos como F .” (1954, p. 320)

(V2_A) “Se a, b, c , e F -dade são todos F , deve haver outra Forma, F -dade₁, em virtude da qual nós apreendemos a, b, c , e F -dade todos como F .” (1954, p. 321)

Mas a prótase de (V2_A) nos apresenta algo para o qual, aparentemente, não somos preparados ao longo do Diálogo. Por que poderíamos olhar para os objetos da mesma maneira que para a Forma, e concluir, ao vê-los com a alma, que existe uma outra Forma? Como notado por Taylor (1915-1916, p. 253), e posto em evidência por Vlastos (1954; 1955; 1956; 1969), Parmênides parece estar utilizando uma premissa implícita, com a qual Sócrates concorda, mas que até esse momento não havia sido tratada diretamente:

(V3_A) Premissa de Auto-predicação: “Qualquer Forma pode ser predicada de si mesma. A Grandeza é ela mesma grande. *F*-dade é ela mesma *F*.” (1954, p. 324)

Dada a premissa de Auto-predicação, a Forma de Grandeza é, ela mesma, grande, e podemos, assim, tomá-la em conjunto com os objetos grandes que dela participam, justamente em relação à grandeza que todos eles possuem. Mas ainda assim, isso não seria suficiente para que se obtivesse a conclusão de Parmênides, a saber, a necessidade de postularmos a existência de uma outra Forma de Grandeza – pois poderíamos dizer que a Forma é grande em virtude de (participar em) si mesma. Então, para que o argumento não fique sem sentido, Vlastos propõe que Parmênides esteja trabalhando com mais uma premissa implícita:

(V4_A) Premissa de Não-identidade: “Se qualquer coisa tem determinada característica/propriedade, essa coisa não pode ser idêntica à Forma em virtude da qual nós apreendemos tal característica. Se *x* é *F*, *x* não pode ser idêntico à *F*-dade.” (1954, p. 325)

O problema, como conclui o próprio Vlastos, é que as premissas implícitas (V3_A) e (V4_A), são inconsistentes, pois resultam no seguinte:

(V5_A) “Se a *F*-dade é *F*, a *F*-dade não pode ser idêntica à *F*-dade.

E como [V5_A] é claramente falso, porque autocontraditório, pelo menos uma das premissas da qual ele se segue – [V3_A] ou [V4_A] – deve ser falsa.” (1954, p. 326)

De fato, como ressalta Geach (1956), as premissas implícitas oferecidas por Vlastos, a saber, de Auto-predicação (V3_A) e de Não-identidade (V4_A), não são apenas inconsistentes, mas formalmente contraditórias:

“Pois ‘nenhum *F* é (idêntico a) *F*-dade’ é equivalente a ‘*F*-dade não é um *F*’, que é a contradição direta de ‘*F*-dade é ela mesma um *F*’. A conclusão do [Argumento do Terceiro Homem] ‘seguir-se-ia’, portanto, como o próprio Vlastos aponta, apenas no sentido trivial de que absolutamente qualquer coisa se ‘segue’ quando ‘p’ e ‘não p’ são usados juntos como premissas.” (GEACH, 1956, p. 72)

A conclusão à qual Vlastos chega é que, ao manter o argumento do Terceiro Homem no Diálogo sem oferecer nem uma refutação, nem a asserção das premissas contraditórias e necessárias para a obtenção do regresso, Platão não sabia se o argumento era válido ou não. Platão não estava ciente da contradição presente no argumento, pois não havia ainda atentado às premissas implícitas em sua doutrina.

Mas como demonstram muitas das interpretações contemporâneas e posteriores à de Vlastos⁴⁹, essa não é a única maneira de reconstruir o argumento. A primeira resposta ao artigo de Vlastos foi a de Sellars (1955), que propõe, em primeiro lugar, alterar a segunda premissa (V2_A) de Vlastos da seguinte maneira: dado que o texto de 132a-b divide a postulação da Forma de Grandeza em 132a6-8, e a conclusão em 132a10-11 de que a Forma encontrada é outra (*allo eidos megethous*) ao lado da Grandeza anteriormente postulada e dos objetos que dela participam (*par'auto te to megethos gegonos kai ta metekhonta autou*); seria mais correto reformular (V2_A) como dois passos no argumento, em vez de apenas um. Em segundo lugar, seguindo um princípio de caridade interpretativa, Sellars propõe que Platão esteja trabalhando com um conjunto consistente de premissas, ao invés das premissas inconsistentes de Vlastos. Assim, alterando o princípio (UM) na proposição (V1_A), a saber, “Se as coisas *a, b, c*, são todas *F*, deve haver uma Forma única, *F*-dade, em virtude da qual nós apreendemos *a, b, c*, todos como *F*.” (VLASTOS, 1954, p. 320), para “Se várias entidades são todas *F*, deve haver (pelo menos) uma *F*-dade em virtude da qual eles são todos *F*.” (SELLARS, 1955, p. 417)⁵⁰; isto é, substituindo a expressão “uma única Forma” por “(pelo menos) uma Forma” como interpretação da expressão *hen eidos*. O que poderíamos, então, retirar explicitamente do texto seria, segundo a sugestão de Sellars⁵¹:

- (S1) Se *a, b, c*, etc., são grandes, existe (pelo menos) uma Forma, Grandeza¹, em virtude da qual eles são *F*.
- (S2) Se *a, b, c*, etc., e Grandeza¹ são todos grandes, então, existe (pelo menos) uma Forma, Grandeza², em virtude da qual todos eles são grandes.
- (S3) A Grandeza¹ não é idêntica à Grandeza².

⁴⁹ SELLARS (1955); GEACH (1956); STRANG (1963); RANKIN (1969, 1970); COHEN (1971); SHARVY (1986)

⁵⁰ A construção de Sellars emprega o artigo indefinido “an *F*-ness” em oposição a “one *F*-ness”, cujas traduções literais em português são equivalentes, “uma forma” ou “uma *F*-dade”. Para indicar o sentido proposto por Sellars, em nossa adaptação, acrescentamos, entre parênteses, a expressão “pelo menos”.

⁵¹ Os passos seguintes foram adaptados do esquema proposto em SELLARS, 1955, p. 419.

(S4) Se a, b, c , etc., Grandeza¹ e Grandeza² são todos grandes, então, existe (pelo menos) uma Forma, Grandeza³, em virtude da qual todos eles são grandes.

(S5) A Grandeza³ não é idêntica à Grandeza²; e a Grandeza³ não é idêntica à Grandeza¹.

A modificação sugerida por Sellars, assim, incide também sobre as premissas implícitas sugeridas por Vlastos, gerando uma nova premissa de não-identidade (NI) e uma nova premissa de auto-predicação (AP) compatíveis com a possibilidade da existência de múltiplas Formas para cada propriedade F :

“(NI) Se x é F , então, x não é idêntico àquela F -dade em virtude da qual x é F .” (Ibidem, p. 419)

“(AP) Todas as F -dades são F .” (Ibidem)

A terceira e última modificação proposta por Sellars é incluir uma cláusula que informa uma pluralidade de objetos sensíveis a ser utilizada em (S1), a saber:

“(P) a, b, c , etc., particulares, são F .” (Ibidem)

Formulado dessa maneira, conclui, Sellars, a conclusão de Parmênides se segue de um conjunto consistente de premissas, já que as premissas adicionais de não identidade (NI) e auto-predicação (AP) não apresentam a inconsistência apontada na formulação de Vlastos.

O problema, responde Vlastos (1955), é que o texto do Diálogo nos apresenta a expressão *hen eidos* e não a expressão *eidos tis*. O que Vlastos pretende mostrar é que em todas as ocorrências das expressões gregas *hen eidos* e *mia idea*, – isto é, ‘uma Forma’, ‘uma característica’, ‘um tipo’ – tanto no *Parmênides*, quanto em outros Diálogos, Platão pretende significar ‘uma única Forma’, e não ‘(pelo menos) uma Forma’; sendo, portanto, necessário, segundo Vlastos, manter o princípio (UM) e as premissas de não-identidade e auto-predicação tais como foram formuladas em (V1_A), (V3_A) e (V4_A) para gerar a conclusão de Parmênides e, mesmo assim, manter-se fiel ao texto do Diálogo.

O dilema, então, passa a ser o seguinte: se, por um lado, assumirmos as premissas implícitas de Vlastos como necessárias para a conclusão de Parmênides, não é necessário em nossa formalização do argumento modificar o significado de *hen* tal como ele aparece no texto; mas, ao mesmo tempo, o nosso argumento passa a ser constituído por um conjunto inconsistente de premissas. Se, por outro lado, seguirmos as sugestões de Sellars para tornar o conjunto de

premissas consistente, precisamos interpretar a expressão *hen eidos* de uma maneira que o texto parece não autorizar.

Mas como aponta Cohen (1971, p. 451-452), se a única maneira de se obter a conclusão de Parmênides para o argumento for a partir do conjunto de premissas inconsistentes, a própria conclusão do argumento seria inconsistente – e nesse caso, as premissas inconsistentes propostas por Vlastos não seriam mais ‘necessárias’ para a conclusão, já que qualquer outro par de premissas contraditórias poderia garantir o mesmo resultado.

Uma maneira de escapar do dilema, obtendo um conjunto de premissas consistente, então, foi proposta por Strang (1963). Nessa leitura (Ibidem, p. 150), a asserção de Parmênides do princípio (UM) deve ser compreendida como ambígua, podendo oscilar entre uma versão fraca e uma forte:

UM-fraca: “para qualquer conjunto de As, existe pelo menos uma Forma de A”

UM-forte: “para qualquer conjunto de As, existe pelo menos uma *e somente uma* Forma de A.”

Segundo a interpretação de Strang, o argumento de Parmênides estaria apoiado somente na premissa (UM-fraca), embora Sócrates esteja comprometido com (UM-forte); já que Parmênides, antes de iniciar o argumento, propõe a crença de Sócrates na unicidade da Forma (UF), e que Sócrates toma como equivalentes (UF) e (UM-forte), a ambiguidade teria um papel tático por parte de Parmênides para mover a argumentação adiante.

Essa possibilidade, de fato, parece ser suportada pelo texto do *Parmênides*, sobretudo se interpretarmos, como sugerido por Cornford (1939, p. 88, n. 1) ‘*idea*’ em 132a2-3 como a ‘característica imanente’, mencionada por Parmênides em 130b. Em 132a, a caracterização de ‘*idea*’ é a única complementada por ‘*aute*’, a saber, ‘*mia tis ... idea he aute*’, de modo a possibilitar a tradução, apresentada anteriormente, por ‘*uma certa característica uma e a mesma*’ (ou, alternativamente, ‘uma certa característica, que é a mesma’); e se levarmos em conta que (UM) não aparece no primeiro passo para postular a existência da Forma, mas como a razão para Sócrates acreditar que a Forma é única (UF), não faria sentido incluir (UF) em (UM). A afirmação de ‘*uma certa característica uma e a mesma*’ seria, assim, o que levaria Sócrates a supor, a partir de (UM), que a Forma não pode ser mais do que uma (NMQU); Sócrates considera, assim, que a conjunção de (UM) e (NMQU) seja equivalente a (UF).

Interpretada desse modo, a passagem não apresentaria a versão (UM-forte) de Strang, mas sim (UM-fraca), a saber, “*para qualquer conjunto de As, existe pelo menos uma*

Forma de A". E dada a formulação de (UM-fraca), não estaríamos impedidos de aceitar Formulações das premissas de auto-predicação (AP) e não-identidade (NI) tais como as propostas por Sellars.

Outra alternativa à interpretação de Vlastos, é a de Sharvy (1986), que propõe que o argumento de Parmênides seja lido a partir de regras de inferência comuns a um sistema de lógica causal. Isso porque, para ele, a doutrina das Formas é mais do que a asserção de objetos puramente inteligíveis eternos e imutáveis; a hipótese é que as Formas são trazidas para a discussão com o intuito de explicar predicados — em suas palavras, quando dizemos ‘Teoria das Formas’, o que realmente queremos dizer é “*Teoria das Formas como causas de fatos predicativos*” (SHARVY, 1986, p.509); onde ‘fato predicativo’ significa dizer que, na asserção ‘x é grande’, o predicado ‘é grande’ não é uma mera predicação linguística, mas a asserção de um fato acerca de um objeto x, a saber, o fato de que ele é grande.

De fato, como vimos, o papel causal da Forma é enfatizado não apenas nas passagens anteriores ao argumento do regresso pela grandeza (129a; 129b-c; 130e-131a; 131c-e), mas também na própria passagem em questão, em 132a7-8 (“...*não aparecerá, de novo, um grande, um, em virtude do qual é necessário todas aquelas coisas aparecerem como grandes?*”).⁵² Para dar conta do papel causal da Forma no argumento, Sharvy reapresenta (UM) da seguinte maneira:

“C-C-AP: Conjuntos; Causas; e Auto-predicação: para qualquer conjunto S de itens que são F, existe uma Forma Φ , tal que cada membro de S é F em virtude de/por causa de participar em Φ e porque Φ é F.” (1986, p.521)

O argumento, então, deveria ser lido da seguinte forma: considerando o conjunto x composto das coisas grandes $\{a, b, c\}$, o princípio C-C-AP implicaria que existe uma Forma, Φ , de modo que a, b, c são grandes em virtude de Φ e porque Φ é grande; logo, se Φ é grande, podemos considerar o conjunto y consistindo dos objetos grandes $\{a, b, c, \Phi\}$, e extrair de C-C-AP que cada um dos objetos, assim como a Forma Φ , é grande em virtude de outra Forma, Φ_2 , e porque Φ_2 é grande. Mas Φ e Φ_2 não podem ser a mesma Forma, pois isso implicaria em uma explicação do tipo “ p em virtude de q , e porque p ”. Dessa mesma forma sucederia se considerássemos o conjunto z composto de $\{a, b, c, \Phi, \Phi_2\}$: haveria uma Forma Φ_3 responsável

⁵² 132a7-8: οὐχὶ ἐν τῷ αὐτῷ μέγα φανεῖται, ὅτι ταῦτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι;

pela grandeza dos objetos do conjunto, e exatamente por ser Φ_3 ela mesma grande. O argumento geraria, dessa maneira, um regresso⁵³.

Mas devido a sua formalização compacta, Sharvy se vê sujeito ao mesmo dilema entre as leituras de Vlastos e Sellars: a formulação de C-C-AP não implica, como parece exigir Sócrates em vários momentos do Diálogo, que a Forma seja única. Se modificássemos C-C-AP para ‘existe exatamente uma Forma...’, encontraríamos a contradição apontada por Vlastos: ‘existe exatamente uma Forma Φ em virtude da qual a e b são F , e existe uma Forma diferente em virtude da qual a , b , e Φ são F ’.

Tendo em mente o papel causal da Forma, ressaltado por Sharvy, poderíamos reconstruir o argumento do *Parmênides* de maneira mais próxima ao texto: em primeiro lugar, dividindo o argumento em cinco partes; em segundo, observando o contexto no qual Parmênides o apresenta.

[132A1-4] Primeiro passo:

(1a) Sócrates crê que (UF) para toda e qualquer característica F , deve haver uma única Forma de F (*hen hekaston eidos*), porque:

(1b) uma pluralidade x de objetos sensíveis (cf. *idonti*) $\{a, b, c\}$ apresenta uma e a mesma característica F (*mia tis ... idea he aute*); logo, (1a);

[132a6-8] Segundo passo:

(2a) uma pluralidade y $\{x\langle a, b, c \rangle, F_1\}$, apresenta uma e a mesma característica F ;

(2b) = (E2) existe uma Forma de F , F_2 , em virtude da qual a pluralidade y é F ; i.e., F_1 participa de F_2 ; a, b, c participam de F_2 .

[132a10-11] Terceiro passo:

(3) F_1 não é idêntica a F_2 ; logo, \neg (NMQU), \neg (UF)

[132a11-b1] Quarto passo:

(4a) = (E3) existe uma Forma de F , F_3 , em virtude da qual a pluralidade z é F ; i.e., F_1 participa de F_3 ; F_2 participa de F_3 ; a, b, c participam de F_3 ;

(4b) F_1 não é idêntica a F_3 ; F_2 não é idêntica a F_3 ;

[132b1-2] Quinto passo – Conclusão:

(5) as Formas são ilimitadas em quantidade;

⁵³ “To show an infinite regress, we need to show that it is always an entirely new Form Φ each time. One way would be to argue as we did earlier [...]: given a transitivity inference rule, any "causal circle" would imply something of the form 'p because p'; hence each Form that arises must be a wholly new one.” (SHARVY, 1986, p.521)

Agora, podemos analisar cada um dos passos separadamente. O primeiro passo oferece uma razão para acreditar que a Forma é única (UF), a saber, o fato de observarmos em muitos objetos uma e a mesma característica. Não se trata da aplicação do princípio (UM) para a postulação da existência de Formas (E). O argumento que leva Sócrates a postular a existência de Formas separadas é o da compresença de opostos, apresentado em 129a *ff.* A doutrina apresentada por Sócrates como resposta ao paradoxo de Zenão já havia postulado (E) para todas as propriedades que admitem contrários. E sua resposta ao paradoxo envolve não apenas que as Formas existem (E), mas que elas são separadas (S), de modo a não estarem sujeitas ao problema; e, de maneira a explicar a compresença de opostos exposta na segunda premissa do argumento de Zenão, Sócrates propõe que os objetos participam na Forma, e é por causa dessa participação que eles são, por exemplo, simultaneamente semelhantes e dessemelhantes (C); e como ressaltado por Parmênides em 131a, participar na Forma de semelhança é suficiente e necessário para ser semelhante (S=P). A sugestão aqui oferecida é, então, que, assim como a existência da Forma está sendo pressuposta no primeiro passo para sugerir a sua unicidade, assim também devemos pressupor os outros princípios expostos por Sócrates como resposta a Zenão. O fato de os princípios acerca de contrários não terem um papel no argumento é apenas uma consequência da primeira crítica de Parmênides, a saber, aquela acerca dos tipos de Formas que existem – já que Parmênides acredita que os tipos rejeitados por Sócrates não devem ser ignorados, ele propõe um argumento que se aplica indiferentemente a todos os tipos de Formas, quer Sócrates esteja disposto a postular sua existência ou não. Nossa reconstrução do primeiro passo, incluindo aquilo que é tomado como pressuposto, seria, então:

[132A1-4] Primeiro passo⁵⁴:

- (E) para qualquer característica F, existe uma Forma F; (afirmado na resposta à Zenão)
- (C) aquilo que é F é F em virtude da (participação na) Forma de F;
- (S=P) participar na forma de F é necessário e suficiente para ser F;
 - (1a) Sócrates crê que (UF) para toda e qualquer característica F, deve haver uma única Forma de F (*hen hekaston eidos*), porque:
 - (1b) uma pluralidade *x* de objetos sensíveis (cf. *idonti*) {*a, b, c*} apresenta uma e a mesma característica F (*mia tis ... idea he aute*);
- (UM) para toda pluralidade de objetos que são F, existe uma Forma de F, em virtude da qual essa pluralidade de objetos é F.
- (NMQU) todas as coisas que tem uma e a mesma característica F devem participar de uma e não mais que uma Forma de F; logo, (1a);

⁵⁴ Proposições implícitas possuem um recuo menor em relação à margem esquerda; as proposições explícitas, um recuo maior.

Ou seja, dada a doutrina apresentada anteriormente, Sócrates, considerando (1b), acredita que não possa haver outra causa para a característica apreendida na pluralidade x , senão a participação em uma Forma; e dado que a característica é uma e a mesma, Sócrates supõe que a Forma em virtude da qual os objetos apresentam essa característica não deva ser mais do que uma, mas também uma única Forma.

O argumento do regresso pela grandeza, propriamente dito, só se inicia no segundo passo. Em vez de oferecer, dessa vez, um motivo para a aceitação da unicidade da Forma (UF), Parmênides vai argumentar quanto a existência da Forma de grandeza, cuja existência, no passo seguinte, será mostrada como separada daquela inicial, à qual Sócrates se encontra disposto a postular a existência. Então, junto com os princípios pressupostos anteriormente, a saber, (E), (C) e (S=P), Parmênides assume um princípio de auto-predicação (AP) segundo o qual, para toda e qualquer propriedade F, a Forma de F é F.⁵⁵

[132a6-8] Segundo passo:

(E1) existe uma Forma de F, F_1 , em virtude da qual a pluralidade x é F; i.e. a, b, c participam de F_1 .

(C1) aquilo que é F é F em virtude da participação em F_1 ;

(S=P1) participar em F_1 é necessário e suficiente para ser F;

(AP) para toda e qualquer propriedade F, a Forma de F é F.

(2a) uma pluralidade y $\{x < a, b, c >, F_1\}$, apresenta uma e a mesma característica F;

(E), (C), (S=P), (UM), (NMQU)

(2b) = (E2) existe uma Forma de F, F_2 , em virtude da qual a pluralidade y é F; i.e., F_1 participa de F_2 ; a, b, c participam de F_2 .

Assim, suponhamos a existência de uma Forma, por exemplo, a Grandeza₁, em virtude da (participação na) qual uma pluralidade x de objetos é grande, de modo que cada

⁵⁵ Allen (1997, p. 155-158) considera o princípio de auto-predicação como uma consequência da hipótese da participação em parte da Forma, cujas consequências incluem, como vimos anteriormente, que a Grandeza, sendo um todo divisível em partes, é maior que cada uma de suas partes; donde podemos concluir que a Grandeza é grande (em relação a cada uma de suas partes). Segundo ele, a escolha da Forma de Grandeza no argumento do regresso é mostrar que, já que a participação é em parte da Forma, todas as Formas participadas por objetos são divisíveis, e são, assim, grandes (em relação a cada uma de suas partes); e como ser grande significa participar da Forma de Grandeza, todas as Formas estariam envolvidas no regresso ao serem participadas, e consequentemente, participarem da Grandeza. Segundo Allen, portanto, a auto-predicação não precisa ser entendida como estendida a todas as Formas para gerar o regresso, mas apenas à Forma de Grandeza – não sendo, portanto, um dos princípios da doutrina das Formas, mas uma consequência indesejada do modelo de participação em parte da Forma. Cf. p. 157: “The resulting regress may be generalized to every Idea, insofar as it is participated in. Beauty, Justice, Likeness, and so on are also wholes of parts, and therefore large. They thus partake of Largeness. But as members of an infinitely expanding plurality of large things, they must, by the one over many premise, partake of infinitely many Largenesses.”; e p. 158: “The conclusion of the Largeness Regress uses the language appropriate to the infinity of a whole of parts. The consequence is that the conclusion of the Largeness Regress does not generalize the regress; it generalizes an implication of the regress, in exactly the way Parmenides generalized an implication of the Paradox of Divisibility at 131e 3-5.”

membro de x participa da Grandeza₁, e é grande por causa da participação na Grandeza₁. Como a Grandeza₁ é grande, podemos tomar uma nova pluralidade y formada pelos integrantes de x (a, b, c objetos sensíveis) e a Grandeza₁. Como podemos perceber, com a alma, uma característica, uma e a mesma, presente nessa pluralidade – isto é, ‘grande’ –, podemos supor que existe uma, e não mais que uma Forma, Grandeza₂, em virtude da qual a pluralidade y é grande, de modo que os integrantes de y ($a, b, c, Grandeza_1$) participam dessa Forma, e é por causa da participação na Grandeza₂, que cada um deles é grande.

Até esse ponto, nada impede que a Forma em virtude da qual a pluralidade x e a pluralidade y são grandes seja uma e a mesma Forma, ou seja, nada em (E), (C), (S=P), (UM), e (NMQU) impede que a Grandeza₁ seja idêntica à Grandeza₂; tudo que precisaríamos dizer é que a Forma, Grandeza, é grande em virtude de (participar em) si mesma – já que os predicados são analisados unicamente nos termos da participação na Forma.

É apenas no terceiro passo que essa possibilidade é negada. E essa negação, assim como todos os princípios anteriores – exceto o de auto-predicação (AP) –, é afirmada pelo próprio Sócrates em 129a, e reafirmada por Parmênides em 130b. As Formas são separadas dos objetos que dela participam (S), onde ‘separação’ implica, pelo menos, que aquilo que participa na Forma não é idêntico à Forma na qual participa (NI). Para Sócrates, isso significa que os objetos sensíveis que participam em uma Forma não podem ser identificados à Forma na qual participam – solucionando o paradoxo de Zenão. Em nosso presente caso isso significa que a Grandeza₁, participante que é da Grandeza₂, não pode ser idêntica à Grandeza₂, já que se pode concluir de (S) que a Forma não pode participar de si mesma sem que esteja separada de si mesma (NAPt).

[132a10-11] Terceiro passo:

(E1), (E2)

(S) para toda característica F, a Forma de F é separada dos objetos F que participam nela

(NI) a Forma não é idêntica àquilo que participa dela

(NAPt) a Forma não participa de si mesma

Mas (AP), (E2)

(3) logo, F₁ não é idêntica a F₂; logo, ¬(NMQU), ¬(UF)

E é exatamente por isso que Parmênides conclui em 132b10-11 que “*uma outra forma da grandeza aparecerá, surgindo ao lado da Grandeza mesma e das coisas que desta*

participam”⁵⁶. Exatamente neste passo, Parmênides chega à conclusão oposta à de Sócrates: a Forma de Grandeza não é única, já que é possível argumentar, pelos mesmos princípios, quanto a existência de pelo menos duas Formas de Grandeza distintas – Grandeza₁ e Grandeza₂. Negando o pressuposto de que apenas uma Forma seria responsável pela característica grande (NMQU), Parmênides mostra que Sócrates está equivocado em crer que (E), (C), (S=P), e (UM) indiquem a unicidade da Forma (UF); já que, sem (NMQU), Sócrates não tem razão para passar de (UM) para (UF). Mas essa não é a conclusão final do argumento de Parmênides.

O quarto passo mostra que, repetido, o argumento geraria ainda uma terceira Forma, Grandeza₃, em virtude da (participação na) qual as outras duas Formas, Grandeza₁ e Grandeza₂, assim como os objetos grandes, são grandes.

[132a11-b1] Quarto passo:

- (E1) existe uma Forma de F, F₁, em virtude da qual a pluralidade x é F; i.e., a, b, c participam de F₁.
- (E2) existe uma Forma de F, F₂, em virtude da qual a pluralidade y é F; i.e., F₁ participa de F₂; a, b, c participam de F₂;
- (C1) aquilo que é F é F em virtude da participação em F₁;
- (C2) aquilo que é F é F em virtude da participação em F₂;
- (S=P1) participar em F₁ é necessário e suficiente para ser F;
- (S=P2) participar em F₂ é necessário e suficiente para ser F;
- (AP) para toda e qualquer propriedade F, a Forma de F é F;
- (4) uma pluralidade z $\{y < x[a, b, c], F_1 >, F_2\}$, apresenta uma e a mesma característica;
- (E), (C), (S=P), (UM)
- (4a) = (E3) existe uma Forma de F, F₃, em virtude da qual a pluralidade z é F; i.e., F₁ participa de F₃; F₂ participa de F₃; a, b, c participam de F₃;
- (S) para toda característica F, a Forma de F é separada dos objetos F que participam nela;
- (NI) a Forma não é idêntica àquilo que participa nela;
- (NAPt) a Forma não participa de si mesma;
- Mas (AP), (E3)
- (4b) F₁ não é idêntica a F₃; F₂ não é idêntica a F₃;

Agora, como fica claro no quarto passo, ainda que não pressuponhamos (NMQU), o argumento mostra que as premissas (C1) e (S=P1) precisariam ser abandonadas em favor de (C2) e (S=P2), já que, sendo a característica uma e a mesma, ambos os pares – (C1) e (C2), (S=P1) e (S=P2) – são inconsistentes. De fato, (C2) e (S=P2), em conjunto com (E2), implicam a negação de (C1) e (S=P1). E considerando a conclusão do quarto passo, isto é, considerando (4a) e (4b), o mesmo aconteceria em relação às conclusões, não explicitadas em nosso esquema,

⁵⁶ ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ’ αὐτό τε τὸ μέγεθος γεγὼνός καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ

(C3) aquilo que é F é F em virtude da participação em F₃; e (S=P3) participar em F₃ é necessário e suficiente para ser F.

Nesse ponto, poderíamos concluir que, pelo menos algumas das Formas postuladas seriam inúteis, já que, embora a Grandeza₁ seja participada por *a*, *b*, *c* objetos sensíveis, a participação nessa Forma não é suficiente para que esses objetos sejam grandes; e dado que a Grandeza₂ não participa da Grandeza₁, embora seja ela mesma grande, a Grandeza₁ também não seria necessária para ser grande. E tendo em vista que o argumento poderia ser aplicado novamente infinitas vezes, seríamos forçados a postular sempre uma nova Forma, Grandeza_n, para dar conta da característica encontrada pela pluralidade de coisas grandes em questão.

O quinto passo, então, generaliza a conclusão para todas as Formas postuladas por Sócrates (*hekaston soi ton eidon*) para impedir a conclusão do paradoxo de Zenão.

[132b1-2] Quinto passo – Conclusão:

(5) as Formas são ilimitadas em quantidade; $\neg(\text{UF})$ ⁵⁷

Compreendido dessa maneira, portanto, o regresso pela Grandeza tem um papel ainda mais fundamental do que a simples negação da unicidade da Forma. Colocado em seu contexto, ele mostra que ainda que não especifiquemos o modelo a partir do qual se dá a participação, os princípios da doutrina, tais como apresentados por Sócrates, nos levam a um regresso de Formas que inviabiliza sua resposta para o paradoxo de Zenão, mesmo que estejamos dispostos a postular mais de uma Forma para cada característica. Outro detalhe é que, lido da maneira proposta, o princípio (UM) não é tomado como premissa inicial, mas é ele mesmo derivado da doutrina apresentada por Sócrates, em conjunto com a hipótese de Parmênides acerca das pluralidades – que teria ela mesma sido composta a partir do exemplo da vela sobre os homens.

⁵⁷ Assim como Allen (1997, p. 155-158; Cf. nota 45 do presente trabalho), Rickless (2006, p. 70-75) interpreta a conclusão do argumento de maneira diferente. Segundo ele, a conclusão não diria respeito à cada uma das Formas postuladas por Sócrates, e sim a cada uma das Formas de Grandeza obtidas pelo argumento de Parmênides: cada uma delas seria ilimitada pois participam de infinitas Formas de Grandeza. Mas ao contrário do que propõe Allen, para Rickless, o regresso pode ser generalizado (já que Rickless aceita um princípio ‘geral’ de Auto-Predicação. Cf. p. 73: “Given the principle that something that partakes of many forms must be many, it is a simple matter to move from the previously obtained result that each *Li* partakes of the infinitely many forms that lie above it in the hierarchy to the conclusion that each *Li* is ‘no longer one, but unlimited in multitude’ (132b1–2). For the principle entails that each *Li* is [infinitely] many (and so, in the relevant sense, ‘unlimited in multitude’). And since, by [Radical Purity], no form can be both one and many, it follows that each *Li* is not (and so, ‘no longer’) one.”

Concluir-se-ia, então, que se a Forma é única (UF), segundo o modelo de participação no todo, ela estaria separada de si mesma; restando apenas o modelo de participação na parte, segundo a qual ela seria divisível, e assim, não seria uma, mas muitas: $\neg(U)$. Por outro lado, ainda que a Forma seja uma (U) (e, segundo os critérios de Sócrates, portanto, indivisível), os princípios propostos nos levariam a afirmar a existência de uma infinidade de Formas – e a Forma não seria única: $\neg(UF)$.

Se por um lado, a divisibilidade leva à compresença de opostos em alguns casos (Grandeza, Igualdade, Pequenez) teríamos motivo para negar o princípio de pureza da Forma (PF), e se em todos os casos, motivos para negar a pureza radical das Formas (PRF) – já que se qualquer Forma for divisível, deverá participar da Grandeza, enquanto suas partes participarão da Pequenez; o que, por sua vez leva à possibilidade de que uma coisa seja causada por seu oposto, isto é, $\neg(ICC)$, e ameaça a própria distinção entre objetos e Formas. Não teríamos, assim, motivo para dizer que existem Formas (E), muito menos que estas são separadas (S), já que esse era exatamente o critério para distinguir entre os dois tipos de entidades – impossibilitando, portanto, a resposta de Sócrates para o paradoxo de Zenão.

Por outro lado, infinitas Formas separadas tornam a explicação para a ambiguidade dos objetos sensíveis inútil, pois criam uma corrente causal infinita, e, logo, nunca poderíamos afirmar nem (C), nem (S=P): assim, não haveria resposta para o paradoxo de Zenão, já que as Formas não poderiam ser utilizadas para justificar a compresença de opostos nos objetos sensíveis. E se as Formas existem, mas não podem explicar as características dos objetos sensíveis, a impossibilidade de que os seres humanos conheçam as Formas, $\neg(PCH)$, pareceria, então, sugerir-se por si mesma.

Diante dos argumentos de Parmênides, Sócrates formula duas respostas para tentar salvar sua solução para o paradoxo de Zenão: a hipótese ‘noemática’ das Formas, e a hipótese ‘paradigmática’ das Formas, a serem tratadas, respectivamente, a seguir.

3.4.4 Hipótese ‘noemática’ das Formas: as Formas como pensamentos (132b-132c)

Em meio aos problemas expostos por Parmênides, Sócrates tenta defender a doutrina apresentada anteriormente como resposta ao paradoxo de Zenão. A primeira tentativa de escapar das críticas de Parmênides é a proposta de que cada uma das Formas é um pensamento (*noema*).

[132B] Mas Parmênides, disse Sócrates, vai ver cada uma das formas é um pensamento dessas coisas⁵⁸ 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.

Sócrates parece expandir o que foi dito na passagem 129e-130a, a saber, que as formas são “*coisas apreendidas pelo raciocínio*” (*tois logismoi lambanomenois*, 130a2). Sua proposta pretende neutralizar as consequências daquilo que “*há pouco foi dito*”, enquanto mantém o princípio de que cada Forma seria uma. Considerando a posição dessa sugestão, poderíamos nos perguntar se a hipótese ‘noemática’ pretende afirmar a unidade contra a não-identidade da Forma em relação a si mesma, e contra divisibilidade da Forma implicada pelo modelo de participação proposto por Parmênides; ou a unicidade da Forma contra uma quantidade infinita de Formas relativas à cada característica (lendo *hen* em 132b5 como indicativo de ‘somente um’); ou ainda contra ambas as conclusões. Sócrates não explicita de que maneira a hipótese ‘noemática’ pode ser compreendida de modo a escapar dos problemas apontados pelos argumentos anteriores. Talvez a Forma, sendo um pensamento, não possa ser divisível, e assim, evite as consequências apontadas pelo modelo de participação na parte. Mas isso poderia nos levar a outros questionamentos semelhantes àqueles apresentados em relação à participação no todo: se a Forma é um pensamento que está nas almas, e, sendo um pensamento, é indivisível, deveríamos, assim, supor que o pensamento inteiramente presente na alma da pessoa *x*, sendo indivisível, também está inteiramente na alma da pessoa *y* sem que esse pensamento indivisível esteja separado de si mesmo? E, considerando o argumento imediatamente seguinte – que parece novamente utilizar a hipótese de que a Forma seja uma sobre os muitos objetos –, poderia a hipótese ‘noemática’ escapar do regresso infinito? Quais são as dificuldades que Sócrates pretende evitar, e de que maneira a hipótese ‘noemática’ os evitaria não nos é evidenciado na resposta de Sócrates.

Parmênides, então, pede para que Sócrates explicita de que maneira a hipótese ‘noemática’ está relacionada com os princípios propostos por Sócrates anteriormente:

[132B-C] Mas como?, disse ele. Cada um dos pensamentos é *um*, mas é pensamento de coisa *nenhuma*?

Mas isso é impossível, disse ele.

Mas é, sim, <pensamento> de algo, não é?

⁵⁸ μή τῶν εἰδῶν ἕκαστον ἢ τούτων νόημα: seguimos aqui a tradução de ALLEN (1997, p. 10), que lê τούτων separado de τῶν εἰδῶν ἕκαστον; assim τούτων νόημα = ‘pensamento dessas coisas’, cf. p. 173. IGLÉSIAS & RODRIGUES (2013, p. 37) traduz a passagem por “... *vai ver cada uma dessas formas é um pensamento ...*”, assim como CORNFORD (1939, p. 91) “... *may it not be that each of these Forms is a thought ...*”.

Sim.

<De algo> que é, ou <de algo> que não é?

<De algo> que é.

Não é <pensamento> de algo *um*, <algo> que esse pensamento pensa como estando sobre um todo [*epi pasin*], <algo esse> que é uma característica *uma*⁵⁹?

Sim.

Mas então, não será uma forma, isso que é pensado ser *um* e que é sempre o mesmo sobre um todo [*epi pasin*]?

De novo, parece ser necessário.

Pois bem [*Ti de de;*], disse Parmênides. Pela necessidade pela qual afirmas que as outras coisas participam das formas, não te parece que ou bem cada coisa é feita de pensamentos [*ek noematon*] e que todas pensam, ou bem que, sendo pensamentos, não são pensados⁶⁰?

Como notado por Cornford (1939, p. 91) e Allen (1997, p. 170ff), existe uma ambiguidade no termo *noema*: Sócrates poderia, por um lado, estar se referindo a atos de pensamento (o pensar), e por outro, ao próprio resultado de atos de pensamento (aquilo que é pensado). A interpretação de Cornford (Ibidem, p. 91-92) da passagem toma *noema* como atos de pensamento, caso em que o argumento de Parmênides assumiria a seguinte forma: se a Forma é um ato de pensar, ele é o ato de pensar em alguma coisa, coisa essa que é pensada como uma sobre muitos (UM), e, portanto, deve ser uma Forma (132c); assim, a não ser que a Forma seja um ato de pensar sobre um ato de pensar sobre um ato de pensar, etc., seu objeto deve existir independentemente do ato de pensar – isto é, a conclusão, para Cornford, é que se a Forma é um ato de pensar, deve ter como objeto uma Forma, e essa Forma não pode ser um ato de pensar; logo, as Formas não são atos de pensamento. Mas Parmênides continua sua objeção: se as Formas são atos de pensamento, os objetos que participam na Forma seriam compostos de atos de pensamento e, assim, pensariam; já que a única alternativa seria que essas coisas fossem atos de pensamento que não pensam – o que é claramente auto-contraditório.

Cornford divide, portanto, a passagem em dois argumentos distintos: o primeiro negaria a hipótese de Sócrates, enquanto o segundo seria uma objeção “ad hominem *dirigida à descrição de Sócrates do modo como as coisas participam nas Formas – o modo que*

⁵⁹ μίαν τινὰ οὐσαν ιδέαν: aqui, seguimos CORNFORD (1939, p. 91) e ALLEN (1997, p. 10).

⁶⁰ ἢ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι: seguimos aqui, novamente a sugestão de ALLEN (1997, p. 11). Cf. p. 178: “There is an additional overtone. The suggestion that thoughts are ἀνόητα recalls the injunction of the historical Parmenides to leave aside the Way that is not as unthinkable and nameless (ἀνόητον ἀνόνομον, B 8.17). Thoughts in things that do not think are unthought, and thus not thoughts, and thus not thoughts of anything. So if things are composed of such thoughts, those things are themselves ἀνόητα in Parmenides' sense: we deal here with a way that is not. Socrates' response that the suggestion is hardly reasonable has the further overtone that it is not to be expressed in discourse.”

Parmênides estava criticando, segundo o qual ou bem a coisa toda, ou bem uma parte da Forma teria de estar na coisa.” (1939, p. 92).

Rickless (2006, p. 80), seguindo a mesma estrutura da interpretação de Cornford, também divide a passagem em dois argumentos. Mas assumindo que dizer que uma Forma é um pensamento de uma Forma poderia não implicar, necessariamente, a existência separada do objeto do pensamento, Rickless, interpreta o argumento de Parmênides como espelhado na passagem imediatamente anterior, a saber, o argumento do regresso pela Grandeza. Assim, ele reformula o argumento de Parmênides para obter um regresso: uma Forma é um pensamento de algo, mas esse algo é uma Forma; essa Forma, objeto do pensamento anterior, também é um pensamento, e deve ter seu próprio objeto, que, igualmente é outra Forma. Como nada impede que uma Forma seja o pensamento de outra Forma, para gerar o regresso, Rickless precisa modificar o argumento de Parmênides para incluir uma variável: se a Forma de F , F_1 , é um pensamento, deve ser pensamento de uma Forma de F , F_2 ; mas F_2 , sendo uma Forma de F , também é um pensamento, que deve ter como objeto uma Forma de F , F_3 ; e assim, indefinidamente.

Só então Parmênides passaria, segundo Rickless, para o segundo argumento para mostrar que, dados os modelos de participação apresentados por Parmênides, e o princípio de que a Forma é uma sobre os muitos objetos que dela participam (UM), a Forma não pode ser um pensamento sem gerar a absurdidade de que todas as coisas que participam nas Formas pensam (e, portanto, têm alma; cf. 132b5); ou, negada essa possibilidade, que as Formas seriam atos de pensamento que não pensam – o que já fora negado no curso do argumento anterior contra a hipótese ‘noemática’.

Por outro lado, Allen (1997, p. 174) interpreta a passagem como um argumento único. Em contraste com a interpretação de Cornford, Allen propõe que *noema* seja lido como o objeto do ato de pensar, num sentido que aproximaria ‘pensamento’ de ‘conceito’. Essa mudança de sentido traz consequências importantes para a interpretação da passagem: em primeiro lugar, é preciso compreender ‘(d)essas coisas’ (*touton*, 132b4) como os objetos sensíveis que participam da Forma; em seguida, é preciso tomar os genitivos em 132b8 (*oudenos de noema*), 132b10 (*alla tinos*), 132c3 (*oukh henos tinos*) como genitivos de definição (cf. *Ibidem*, p. 171), isto é, genitivos que indicam o tipo de pensamento aludido, em vez do objeto do ato de pensar.

O Argumento seria, então, o seguinte: Sócrates oferece a hipótese de que as Formas são pensamentos; mas Parmênides, ao perguntar de quê é o pensamento, mostra que é preciso distinguir entre o pensar e aquilo que é pensado. Então, assim como no argumento do regresso pela Grandeza, Parmênides usa a hipótese de que se uma multiplicidade de objetos é F, F é uma e a mesma característica (*mian idean*); assim, também nesse caso, a Forma é um pensamento de uma característica F, e, portanto, é um sobre muitos.

Até esse ponto, Parmênides apenas estaria tornando explícita a relação entre a tese ‘noemática’ e os princípios anteriormente aceitos por Sócrates na discussão; e assim como uma pluralidade de objetos com uma e a mesma característica é suficiente para que Sócrates postule a Forma relativa àquela característica como uma sobre muitos, também ocorre o mesmo se as Formas forem pensamentos: serão pensamentos relativos àquelas características presentes nos objetos, e serão, portanto, um sobre muitos. Mas como ressalta Parmênides, os objetos participam exatamente dessa coisa que é um sobre muitos – a Forma.

Só então viria a conclusão do argumento: se as Formas são pensamentos, segundo os modelos de participação propostos, isso significa que os objetos que participam nas Formas recebem em si pensamentos, já que aquilo que é participado passa a ser um componente daquilo que participa; e assim os objetos que participam da Forma serão compostos de pensamentos – mas sendo as Formas pensamentos, precisam ser pensadas: logo, ou a) todas as coisas que participam das Formas pensam (e, conseqüentemente, tem alma), ou b) sendo as Formas pensamentos, são partes de objetos que não pensam (pois não têm alma), e, portanto, não podem ser pensados por esses objetos.

A conclusão do argumento de Parmênides é que as Formas, então, não podem ser pensamentos, pois elas não estão apenas nas almas: o modelo de participação implica que elas estejam nos participantes – mesmo aqueles que não pensam. Essa leitura do argumento nos mostra que as dificuldades que Sócrates tentava evitar só podem ser aquelas apresentadas pelo argumento anterior, a saber, o regresso infinito e suas conseqüências, já que o próprio modelo de participação proposto por Parmênides anteriormente continua em uso, e Sócrates não levanta nenhuma objeção quanto a ele. Como a hipótese ‘noemática’ poderia evitar o regresso infinito pela Forma de Grandeza gerado no argumento anterior não fica claro pelo texto. Mas o que é importante ressaltar é que essa objeção parece, finalmente, forçar Sócrates a propor um novo modelo de participação: a hipótese ‘paradigmática’ das Formas, que consideraremos a seguir.

3.4.5 Hipótese ‘paradigmática’ das Formas: o regresso pela Semelhança (132c-133a)

Tendo tentado incluir um novo princípio à doutrina das Formas para evitar os problemas expostos pelos argumentos de Parmênides e falhado, Sócrates dá, então, um passo mais radical: reformular a doutrina à luz da relação Paradigma-Cópia. A proposta anterior de Sócrates parece indicar que Sócrates estava, a este ponto, descontente com os modelos de participação propostos; mas em vez de propor um novo modelo de participação, ele tenta modificar o tipo objeto que as Formas seriam – como vimos anteriormente, sua proposta de que as Formas seriam pensamentos visava mudar o lugar onde as Formas estariam presentes: sendo pensamentos, não seria apropriado que estivessem em nenhum outro lugar, senão nas almas. Mas a resposta de Parmênides indica que, mantido o modelo de participação, sua sugestão não pode evitar os problemas apontados pelos argumentos anteriores: antes, gera outros ainda mais absurdos.

A hipótese ‘paradigmática’ das Formas, proposta por Sócrates em seguida, pretende dar conta deste problema:

[132C-D] ... 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.

A hipótese de Sócrates tem, portanto, dois eixos: em primeiro lugar, Sócrates afirma que as Formas seriam ‘paradigmas’ (*paradeigmata*) na natureza ou realidade (*en tei physei*, 132d2) – isto é, não mais nas almas, como a hipótese ‘noemática’ propôs. Em segundo lugar, a hipótese afirma que os objetos que participam na Forma são ‘semelhanças’ (*homoiomata*), e que a relação de participação que existe entre esses objetos e as Formas significa dizer, na verdade, que os objetos são imagens das Formas, isto é, a relação entre uma cópia e o seu original.

A noção de que as Formas são ‘paradigmas’ não é uma proposta inédita: essa mesma noção aparece em Diálogos da juventude, como, por exemplo, Eutífron 6e, embora ainda não seja possível falar de Formas separadas nesse Diálogo; e os objetos são retratados como semelhanças ou imagens no *Fedro* 249e-250b, e no *Fédon* 74-76; e mesmo na *República*, nas metáforas do sol, da linha dividida e da caverna.

Como nota Allen (1997, p. 179), a proposta de que as Formas sejam paradigmas vai de encontro à cláusula do modelo de participação proposto por Parmênides de que aquilo que é

participado é adicionado inteiro ou em partes naquilo que participa. Se participar significa apenas ser uma imagem da Forma, não existe razão para supor que aquilo que é uma imagem tenha em si aquilo de que é imagem, isto é, não existe razão para supor que a Forma esteja nos objetos que participam dela.

Diante da proposta de Sócrates, Parmênides apresenta na passagem 132d-133a um argumento cuja conclusão é um regresso infinito a partir de Formas de Semelhança. Assim, embora Sócrates exponha a doutrina das Formas de uma maneira bastante diferente da anterior, essa mesma doutrina parece estar envolvida no mesmo tipo de problema exposto anteriormente:

[132D-133A] Se, então, algo se parece com a 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 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 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.

Dizes a pura verdade.

A maneira como o argumento é construído parece ser a seguinte: se uma coisa x é semelhante a uma coisa y , então, a coisa y deve ser semelhante à coisa x ; logo, se os objetos que participam na Forma de semelhança são semelhantes à Forma, na medida em que participam dela, assim também a Forma deve ser semelhante a eles, na medida em que são feitos à sua imagem. Mas, então, isso significa que a Forma, assim como os objetos que dela participam, são todos semelhantes, e sendo assim, devem todos participar de uma mesma Forma – e essa Forma só pode ser a Forma ela mesma, aquela responsável por serem semelhantes, isto é, a Forma de Semelhança (cf. 129a, 131a). Consequentemente, isso significa que a semelhança da Forma de Semelhança agora deve ser explicada nos termos de sua semelhança em relação àquilo de que essa própria Forma é imagem. Teremos, então, de supor que a Forma de Semelhança e os objetos semelhantes são semelhantes por participarem em uma e a mesma Forma, aquela pela qual essas são semelhantes, e da qual todas são imagens. E se essa Forma é semelhante àqueles objetos que participam dela, na medida em que eles são feitos em sua imagem, e,

portanto, são semelhantes a ela; nesse caso, precisaremos supor novamente a existência de outra Forma de Semelhança, e o mesmo aconteceria a cada vez que a Forma fosse semelhante àquilo que dela participa, gerando, então, uma infinidade de Formas de Semelhança. Logo, conclui Parmênides, nada pode ser semelhante à Forma, nem a Forma ser semelhante a nada.

A estrutura do argumento proposto por Parmênides contra a hipótese ‘paradigmática’ das Formas parece, portanto, a mesma utilizada no argumento do regresso pela Grandeza. Assim, muitos comentadores analisam ambas as passagens como instâncias diferentes do mesmo argumento. Seguindo o mesmo raciocínio de sua análise da primeira versão do argumento do Regresso, Vlastos (1954) utiliza um modelo semelhante para explicar os passos da segunda versão do argumento do Terceiro Homem, isto é, o regresso pela Semelhança:

“(V1_B) A Teoria da Cópia: Se a e b são semelhantes (com respeito a serem F), deve haver uma Forma, F -dade, na qual ambos participam por meio da semelhança: a e b devem assemelhar-se a F -dade, como cópias assemelham-se ao seu modelo;

(V1.1_B) Se a assemelha-se à F -dade (com respeito a serem F), F -dade deve assemelhar-se à a (com respeito à mesma coisa);

(V2_B) Se a e F -dade são semelhantes (com relação à F), deve haver outra Forma, F_1 -dade, na qual ambos participam por meio da semelhança: a e F_1 -dade devem assemelhar-se à F_1 -dade, como cópias assemelham-se ao seu modelo.” (p.330)

O esquema argumentativo, portanto, é o mesmo, e dessas sentenças, Vlastos retira as mesmas premissas implícitas na primeira versão do Terceiro Homem. Ou seja, ao atribuir a semelhança da Forma em relação ao atributo do objeto, obter-se-iam as premissas implícitas de Auto-Predicação e Não-identidade, que novamente levariam à mesma contradição encontrada no argumento anterior:

(V3_B) “Premissa de Auto-predicação: F -dade é F ;”

(V4_B) “Premissa de Não-identidade: Se x é F , ele não pode ser idêntico à Forma, F -dade;”

(V5_B) “Contradição: Se F -dade é F [V3_B], então, F -dade não pode ser idêntica à F -dade;

Pois se qualquer coisa é F , essa coisa não pode ser idêntica à F -dade [V3_B].” (p.331)

Vlastos conclui, assim, que o maior problema da doutrina exposta por Sócrates é uma contradição implícita, que surgiria, ao que tudo indica, da predicação indevida das Formas.

Como vimos anteriormente (Cf. 3.3.3), porém, Sharvy, dá um papel fundamental à auto-predicação das Formas não apenas para o funcionamento do argumento, mas para a própria doutrina de Sócrates: ou seja, a auto-predicação, segundo Sharvy, não seria um erro na doutrina,

mas um de seus elementos fundamentais. E esse papel fundamental ficaria aparente ao analisarmos o argumento do regresso pela Semelhança. Segundo Sharvy, a auto-predicação está subordinada ao papel das Formas como ‘causas’ ou explicações dos predicados dos objetos sensíveis, ou seja, a auto-predicação ganha sua importância fundamental por estar vinculada ao papel das Formas enquanto ‘causas’, ou ‘fatores explicativos’ dos atributos e eventos encontrados pela sensibilidade⁶¹. E nessa versão do argumento do regresso, isto é, quando consideradas como ‘paradigmas’ dos quais os objetos são cópias, a auto-predicação se faz necessária. Afinal, se os objetos são cópias das Formas, o atributo característico deles deve ser mera cópia do atributo característico da Forma da qual participam. As Formas não seriam auto-predicativas simplesmente por parecer na língua grega antiga um contrassenso afirmar que a Beleza não é bela ou a Justiça justa, mas exatamente porque, como paradigmas explicativos dos atributos sensíveis, é exatamente seu predicado que justificaria o predicado dos objetos sensíveis.

A análise de Sharvy do Terceiro Homem no *Parmênides*, portanto, não trata ambas as versões separadamente, mas considera que ambos trabalham sob os mesmos critérios, isto é, que o ponto de partida — a doutrina das Formas — é a mesma. Partindo, então, da formulação C-C-AP⁶², o regresso ocorreria pelos mesmos mecanismos em ambas as versões. O segundo argumento simplesmente explicitaria a maneira como a participação ocorreria, trabalhando, ainda assim, dentro da mesma estrutura.

Mas oferecendo para o argumento em questão a mesma premissa para o argumento do regresso pela Grandeza, o dilema entre as interpretações de Vlastos e Sellars, de novo, se apresenta.

Baseando-nos em nosso esquema, proposto em relação ao regresso pela Grandeza, podemos também formular o argumento do regresso pela Semelhança:

⁶¹ Cf. SHARVY, 1986, p.509: “Plato often understates the causal role of his Forms, or leaves this implicit. In the *Theaetetus*, for example, in the introductory conversation about learning, knowledge, and wisdom, Socrates says this: ‘It is by wisdom, I suppose, that the wise are wise,’ and Theaetetus agrees (145d). Part of Socrates’ point in saying this was to introduce a noun, ‘wisdom,’ as designating a quality or attribute or Form. But he also wanted to say that wisdom is what makes those people wise. No explicitly causal word appears there, no *aitia* or *dioti* or *dia*, but *sophia* is in the dative, and the dative does have such instrumental and causal uses. However, those causal words do occur in great profusion in the *Phaedo* (96a-101c), where Socrates does explicitly claim that the Forms are causes of predications (100b-102c).”

⁶² “C-C-AP: Conjuntos; Causas; e Auto-predicação: para qualquer conjunto S de itens que são F, existe uma Forma Φ , tal que cada membro de S é F em virtude de/por causa de participar em Φ e porque Φ é F.” (1986, p.521)

[132d5-8] Primeiro passo⁶³:

(HP1) Hipótese ‘Paradigmática’ 1: Formas são Paradigmas (*paradeigmata*);

(HP2) Hipótese ‘Paradigmática’ 2: Participação = ser semelhante à Forma participada;

(1) Dada uma pluralidade $p\{x, y\}$ de objetos A , os membros de p participam da Forma $F(A)$; i.e., x e y são semelhantes à Forma $F(A)$.

(1a) (CS) Cláusula de Simetria: se x é semelhante a y , y é semelhante a x ;

(1b) logo, $F(A)$ é semelhante a x ; e $F(A)$ é semelhante a y ;

[132d9-e5] Passo 2:

(UM) para toda pluralidade de objetos que são F , existe uma Forma de F , em virtude da qual essa pluralidade de objetos é F ; i.e., se uma pluralidade de objetos apresenta uma e a mesma característica deve participar da mesma Forma;

(2a) $F(A)$, x , e y apresentam uma e a mesma característica; i.e., $F(A)$, x , e y são todos semelhantes; logo devem participar da mesma Forma;

(2b) se $F(A)$, x , e y são todos semelhantes, devem participar na Forma de Semelhança; i.e., a Forma $F(A)$ e os objetos semelhantes $[x, y]$ são semelhantes à Forma de Semelhança, $F(S)_1$;

[132e6-133a7] Passo 3 - Conclusão:

(CS) se x é semelhante a y , y é semelhante a x ;

(3) $F(S)_1$ é semelhante a x ; $F(S)_1$ é semelhante a y ; $F(S)_1$ é semelhante a $F(A)$.

(UM) para toda pluralidade de objetos que são F , existe uma Forma de F , em virtude da qual essa pluralidade de objetos é F ; i.e., se uma pluralidade de objetos apresenta uma e a mesma característica deve participar da mesma Forma;

(3a) $F(S)_1$, $F(A)$, x , e y apresentam uma e a mesma característica; i.e., $F(S)_1$, $F(A)$, x , e y são todos semelhantes; logo devem participar da mesma Forma;

(3b) se $F(S)_1$, $F(A)$, x , e y são todos semelhantes, devem participar na Forma de Semelhança; i.e., a Forma F e os objetos semelhantes $[x, y]$ são semelhantes à Forma de Semelhança, $F(S)_2$;

(3c) Dada a possibilidade de aplicar o mesmo argumento infinitas vezes, gerar-se-ia uma infinita quantidade de Formas de Semelhança, $F(S)_n$;

(3d) Logo, nada pode ser semelhante à Forma (de Semelhança); i.e., não é em virtude da semelhança que a participação ocorre.

Assim como no argumento do regresso pela Grandeza, considerado o papel causal das Formas, se o regresso apresentado por Parmênides for realmente inevitável, seria impossível para a doutrina das Formas exposta por Sócrates explicar os atributos dos objetos sensíveis. Mas seria o regresso inevitável? Cornford (1939) e Taylor (1915-1916) observam que a maneira como Parmênides trata a relação de participação no argumento parece simplificá-la

⁶³ Proposições implícitas possuem um recuo menor; as proposições explícitas, um recuo maior.

excessivamente, de modo a incluir exclusivamente a relação de semelhança. Ou seja, ambas as objeções tentam mostrar como o argumento de Parmênides seria falacioso.

Embora diferentes, as conclusões de Cornford e Taylor se baseiam na mesma afirmação: a relação de participação não deve ser entendida exclusivamente como a relação de semelhança. Como ressalta Vlastos (1954, p.330, nota 16), a sugestão de que apesar de incluir a relação de semelhança, a participação é uma relação mais complexa e assimétrica – por ser exatamente a relação de ‘ser cópia’ (TAYLOR, 1915-1916, p.286-287) – não é uma objeção válida ao argumento de Parmênides, pois o ponto da segunda versão do Terceiro Homem é, de fato, mostrar que a relação de semelhança é simétrica, e, portanto, implica o mesmo tipo de problema exposto pelo regresso anterior, qual seja: se a semelhança de dois objetos é explicada pela Forma de Semelhança, a semelhança entre a Forma e os objetos que dela participam precisa ser explicada por outra Forma de Semelhança.

A objeção de Cornford, entretanto, explora um outro aspecto do argumento. A objeção é a seguinte: se uma coisa é semelhante a outra, elas participam da mesma Forma; essa Forma, por suposto, seria a mesma da qual elas são ‘cópias’. Assim, Cornford (1939, p. 93-95) observa que esse modelo de participação por Semelhança oferecido por Parmênides difere do apresentado por Sócrates anteriormente num ponto fundamental, isto é, os objetos semelhantes eram apreendidos como semelhantes por participarem da Forma de Semelhança, não por terem o mesmo atributo e, assim, não por participarem de uma mesma Forma. Dois homens não seriam semelhantes por participarem ambos da Forma de Homem, e assim ter o atributo ‘ser homem’; mas sim por participarem da Forma de Semelhança – ou seja, os homens e a Forma de Homem participam da Forma de Semelhança, e por isso são semelhantes. A conclusão de Cornford é, então, que se a participação não for identificada com a relação de semelhança, nenhum regresso sucederia: “*Nós simplesmente dizemos que a Forma, Homem, participa da Forma de Semelhança.*” (CORNFORD, 1939, p.94).

O problema é que a leitura de Cornford não leva em consideração que ‘ser semelhante à’ é tratado no Diálogo como um predicado da mesma maneira que o predicado ‘ser grande’. De fato, é Sócrates que propõe que a relação entre Formas e objetos seja aquela entre cópia e original, e Parmênides pretende apontar a Sócrates que a relação Cópia-Paradigma implica a relação de semelhança – e, também, o predicado ‘ser semelhante’; e em 132d, Parmênides faz a transição para o predicado ‘ser semelhante à’, justamente para mostrar que se esse predicado for explicado nos termos propostos por Sócrates, isto é, através da Forma de Semelhança, a simetria implicada pela semelhança envolveria um regresso. Nesse sentido,

ainda que tomássemos o exemplo de Cornford – dois homens são semelhantes por participar na Forma de Homem, e a Forma de Homem e os homens participam na Forma de Semelhança – o regresso estaria implicado quando chegássemos à conclusão de que a Forma de Homem e os homens, assim como a Forma de Semelhança, são semelhantes, pois admitem o predicado ‘são semelhantes’, obrigando-nos a afirmar outra Forma de Semelhança para explicar a semelhança deste novo grupo de objetos.

Ainda assim, poderia ser contestado o uso de uma premissa generalizada de auto-predicação, isto é, de que para toda característica F , a Forma de F é, ela mesma, F . Allen propõe a hipótese de que não apenas o argumento do regresso pela Semelhança, mas também o regresso pela Grandeza não utilizam um princípio de auto-predicação aplicável a todas as Formas, mas um princípio restrito, aplicável somente a uma Forma: no primeiro regresso, à Forma de Grandeza; no segundo, à Forma de Semelhança. Em ambos os casos Sócrates estaria obrigado a concordar com esse princípio restrito de auto-predicação por causa de sua aceitação dos modelos de participação propostos.

Para Allen (1997, p. 152ff), a grandeza da Grandeza é extraída do modelo de participação em parte da Forma, em conjunto com o princípio de que o todo é maior que cada uma de suas partes; donde se conclui que qualquer Forma participada é um todo composto de partes, e, portanto, é grande (em relação às suas partes). Logo, conclui Allen, se a Grandeza é participada (e será sempre que algum objeto participa de outra Forma F qualquer), a Grandeza é grande (em relação às suas partes). Na leitura de Allen, não existe necessidade de utilizar uma premissa de auto-predicação aplicável a todas as Formas para a formulação de nenhum dos regressos; se a grandeza da Grandeza é extraída do modelo de participação em parte da Forma, a semelhança da Semelhança é extraída do próprio modelo de participação da relação cópia-paradigma em conjunto com a Cláusula de Simetria.

Entretanto, Allen também afirma que há uma ambiguidade proposital no argumento – a saber, quando Parmênides propõe que uma pluralidade de objetos é semelhante por participar na mesma Forma (132d-e) –, de modo a poder ser lido a partir de um princípio de auto-predicação aplicável a todas as Formas. Nesse caso – isto é, de que dois objetos F são semelhantes por participar em uma mesma Forma F que não é a Forma de Semelhança, mas a Forma a pela qual eles são F – estaríamos novamente sujeitos à crítica de Cornford acerca do modelo explicativo proposto: ao início do Diálogo, Sócrates afirma que aquilo que é semelhante é semelhante em virtude da sua participação na Semelhança, não por participar na mesma coisa que seu semelhante.

Mas por que Sócrates estaria disposto a aceitar, no argumento seguinte, as conclusões de uma hipótese que é assumida por Parmênides e por ele próprio como impossível? Em 131e Parmênides conclui o argumento do dilema da participação do seguinte modo: “*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?*”⁶⁴ E ainda, no argumento do regresso pela Grandeza, imediatamente seguinte, não há nenhuma menção ao modelo de participação na parte. A impressão que fica é que Parmênides pretende expor um problema que, diferente das aporias resultantes do argumento anterior, não depende do modelo de participação descartado, mas que pode ser extraído da doutrina de Sócrates ainda que se permita não analisar a participação nos termos do modelo de Parmênides.

É importante notar, porém, que Sócrates não apresenta nenhuma objeção às proposições de que ‘a Grandeza é grande’ ou ‘a Semelhança é semelhante’; o que seria esperado, caso ele não concordasse com um princípio de auto-predicação. Nesse caso, Sócrates poderia descartar imediatamente o argumento do regresso pela Grandeza (já que, demonstrada a impossibilidade do modelo de participação proposto no argumento anterior, não existiria motivo para afirmar a grandeza da Forma); ou descartar a hipótese ‘paradigmática’ (ou pelo menos uma de suas teses, a saber, de que a participação se dá em termos da relação cópia-original), já que o argumento de Parmênides conclui do modelo proposto que a Forma (de Semelhança) é semelhante.

Além disso, o regresso proposto por Allen, isto é, livre da premissa de auto-predicação, pareceria inteiramente diferente do proposto por Parmênides quando considerado em relação a uma outra Forma qualquer que não seja a Grandeza: dada uma pluralidade x de objetos que são A , existe uma Forma $F(A)$ na qual eles participam. Mas $F(A)$ é grande (em relação às suas partes), logo participa da Grandeza₁ – que também é grande em relação às suas partes, e, portanto, participa de outra Forma, Grandeza₂, separada da Grandeza₁ e de $F(A)$. Os objetos não participam da grandeza junto com $F(A)$, e o regresso não impede a explicação das características por meio da participação em $F(A)$.

E nesse sentido, existe uma diferença entre os dois regressos. Enquanto no regresso pela Grandeza, entendido da maneira proposta por Allen, que os objetos sejam F implica a participação da Forma F_1 na Grandeza, mas não implica a participação dos objetos F na

⁶⁴ τίνα οὖν τρόπον, εἰπεῖν, ὃ Σώκράτης, τῶν εἰδῶν σοι τὰ ἄλλα μεταλήψεται, μήτε κατὰ μέρη μήτε κατὰ ὅλα μεταλαμβάνειν δυνάμενα;

Grandeza; o regresso pela grandeza formulado a partir da premissa de auto-predicação implica que, para todo objeto F, existe uma infinidade de Formas responsável pela característica F – isto é, para toda Forma existe um regresso infinito, e a Grandeza é um mero exemplo. Ainda assim, nesse caso, poderíamos dizer que é por causa da (participação na) Grandeza (ou Grandezas) que os objetos são grandes, e por causa da (participação na) Igualdade (ou Igualdades) que os objetos são iguais.

A distinção entre a leitura de Allen e a leitura ‘auto-predicativa’, portanto, nos mostra que existe uma diferença importante entre o regresso pela Grandeza e o regresso pela Semelhança presentes no Diálogo: é digno de nota que, de qualquer modo, seja numa leitura auto-predicativa do argumento ou não, o regresso pela semelhança estaria implicado para todas as Formas, já que o modelo de participação é explicado como a relação de semelhança: tudo que participa ou é participado é semelhante, e, assim, todas as coisas participam da Semelhança, que por sua vez está envolvida num regresso infinito, impedindo a própria noção de participação. Ou seja, o regresso pela Grandeza afirmaria uma infinidade de Formas a serem participadas em cada caso, entrando em conflito com a unicidade da Forma (UF); enquanto o regresso pela Semelhança, dentro do modelo de participação pela Semelhança, inviabiliza a própria noção de participação, já que, para participar de qualquer Forma, seria necessário, antes, participar de infinitas Formas de Semelhança.

Nessa leitura, Sócrates não apenas não consegue evitar o problema anteriormente exposto por Parmênides, mas propõe uma hipótese que gera um regresso ainda mais danoso que o anterior. Não é à toa que, explicitada a identificação entre participação e semelhança, o próprio Parmênides afirma a impossibilidade dessa identificação – pois o regresso pela Semelhança impede exatamente a explicação que a participação pretende dar acerca das características dos objetos sensíveis.

[133A] Logo, não é em virtude da semelhança que as outras coisas têm participação nas formas, mas é preciso procurar algo outro em virtude do qual têm participação.

Como conclui Parmênides, são grandes as aporias encontradas por quem postula Formas separadas, elas por elas mesmas. Não oferecendo nenhum meio de solucionar o problema da participação, a doutrina exposta por Sócrates não pode responder adequadamente ao paradoxo de Zenão. Mas ainda resta uma última aporia para a doutrina das Formas.

Parmênides afirma que essa última aporia – que trataremos a seguir –, dentre muitas outras existentes, é a maior de todas: se as Formas forem da maneira que Sócrates as expôs, poder-se-ia dizer que elas são incognoscíveis.

3.4.6 A maior de todas as dificuldades: separação e incognoscibilidade das Formas (133a-135c)

Concluído o argumento contra a hipótese ‘paradigmática’, Parmênides e Sócrates concordam que são grandes as aporias encontradas se estivermos dispostos a postular a existência de Formas, elas por elas mesmas. Mas o exame de Parmênides ainda não está concluído, e a conclusão em relação à participação, alcançada pelos argumentos anteriores, nos leva a ainda outra dificuldade. A maior aporia de todas surge sempre que definimos cada uma das Formas como uma (133b). Dentre muitas outras dificuldades, uma que já havia sido sugerida pelos regressos infinitos, mas ainda não explicitada, é a de que, dada a doutrina exposta por Sócrates, seria possível argumentar em favor da impossibilidade do conhecimento humano em relação às Formas. Mas não apenas isso: a impossibilidade da intervenção dos deuses nos assuntos humanos, e mesmo o desconhecimento por parte deles daquilo que é relativo aos seres humanos.

[133B] Há muitas outras dificuldades, disse ele, mas a maior é a seguinte: se alguém dissesse que nem mesmo cabe serem elas, as formas, conhecidas, se forem tais como dizemos que devem ser, a este alguém, que assim falasse – a menos que acontecesse ser o contestador, por um lado, de larga experiência e naturalmente bem dotado, e que, por outro lado, estivesse disposto a seguir aquele que, fazendo uso de argumentos muito numerosos e extensos, produzisse as provas –, não se poderia provar que se engana; mas, permaneceria não convencido aquele que afirmasse como necessário serem elas incognoscíveis.

Sócrates não entende por que seria tão difícil convencer alguém de que é possível conhecer as Formas. Parmênides, então, dá início ao primeiro argumento, estabelecendo uma de suas premissas:

[133C] Porque, Sócrates, creio eu que tu e qualquer outro que põe haver alguma essência mesma em si e por si de cada coisa concordaríeis, antes de mais nada, que nenhuma delas está entre nós [*en hemin*].

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

Parmênides retoma o princípio de que a Forma é ‘ela por ela mesma’ (EE) para extrair uma conclusão, já sugerida anteriormente (130b) na separação entre a Semelhança e a

‘semelhança em nós’, de que as Formas não estão em nós (*en hemin*). Em seguida, Parmênides parece passar a um subgrupo de Formas, cuja característica mencionada é a de serem “*o que são na relação umas com as outras*”:

[133C-D] 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 sua essência, e não na relação com as coisas entre nós, sejam estas postas como semelhantes ou como o que seja das formas, em participando das quais nós somos denominados <e reconhecidos> como sendo tal ou tal coisa. Quanto às 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; e, por sua vez, são umas das outras e não daquelas [*sc.* das formas] todas as <coisas entre nós> que assim são chamadas.

É importante ressaltar que o próprio Parmênides não pretende com essa definição do tipo de Forma como ‘sendo o que é em relação umas com as outras’ negar a relação de participação: ele afirma que nós e os objetos sensíveis somos ‘nomeados’ como as Formas nas quais participamos – seja lá de que maneira devamos explicar a noção de participação. Considerando que todos os argumentos de Parmênides até esse ponto do Diálogo têm uma clara relação com a participação dos objetos nas Formas, é curioso que a maior de todas as dificuldades não esteja diretamente ligada à participação. A relação que está sendo negada é a de ‘ser o que é em relação à’, e não a de ‘ser o que é em virtude da participação em’. O princípio que distingue esse grupo de Formas (*hosai ton eidon*) se torna mais claro quando Parmênides oferece um exemplo para Sócrates:

[133D-134A] Por exemplo, disse Parmênides, se algum de nós é senhor ou escravo de alguém, não é, certamente, daquele senhor mesmo, daquilo que realmente é senhor, que ele é escravo; nem é do escravo mesmo, daquilo que realmente é escravo, 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; mas, como digo, aquelas [*sc.* a senhoria mesma e a escravidão mesma] são uma da outra e uma com relação à outra, e a senhoria e a escravidão entre nós são, do mesmo modo, uma com relação à outra. Ou não compreendes o que digo?

Parmênides parece, assim, estabelecer dois princípios de correlação, que obedecem a um mesmo axioma (PC) de que dois objetos são correlatos se X é o que é de Y e em relação a Y; e, igualmente, Y é o que é de X e em relação a X. Aplicados aos casos dos objetos sensíveis e às Formas, os princípios obtidos são:

(PC-F) Princípio de Correlação da Forma: se X é uma Forma, e X é o que é em relação à Y, Y é uma Forma;

(PC-OS) Princípio de Correlação dos Objetos Sensíveis: Se X está em nós, e X é o que é em relação a Y, Y está em nós;

Depois de retomar a separação entre Formas e objetos, portanto, Parmênides afirma que essa separação também se dá no caso desse tipo especial de Formas que obedece ao princípio de correlação: essas Formas também não estão em nós. Mas nós também somos informados de que esse princípio se aplica aos objetos sensíveis que se são correlatos: assim como a Senhoria é o que é em relação à Escravidão, também um homem que é senhor é o que é em relação a um outro homem que é escravo.

(SE-OS) (A) um homem que é senhor, é senhor de um outro homem; (B) um homem que é escravo, é escravo de outro homem;

(SE-F) (A) a Senhoria é senhoria da Escravidão; (B) Escravidão é escravidão da Senhoria;

Parmênides, então, passa para o segundo passo do argumento, transpondo o exemplo das Formas de Senhor e Escravo para a Forma de Conhecimento, isto é, classificando a Forma de Conhecimento como uma daquelas que obedece ao princípio de correlação, e que, portanto, é o que é em relação a outra Forma:

[134A-134c] Então, disse ele, também o conhecimento [*episteme*]⁶⁵ mesmo, aquilo que realmente é conhecimento, é daquela verdade mesma [*aletheia autēs*], daquilo que realmente é verdade, que ela seria conhecimento, não é?

Perfeitamente.

Mas, por sua vez, cada um dos conhecimentos [*hekaste ton epistemon*], que realmente é, seria conhecimento de cada um dos seres, que realmente é. Ou não?

Sim.

Mas o conhecimento entre nós [*par' hemin*] não seria conhecimento da verdade entre nós e, por sua vez, cada conhecimento entre nós não resultaria ser conhecimento de cada um dos seres entre nós?

Necessariamente.

Entretanto, as formas mesmas, como concordas, nem as temos nem podem estar entre nós.

Com efeito, não.

Mas é pela forma mesma do conhecimento que é conhecido, penso, cada gênero mesmo, que realmente é?

Sim.

⁶⁵ IGLÉSIAS & RODRIGUES (2013) traduz *ἐπιστήμη* por “ciência”. Optamos pela tradução por “conhecimento”, seguindo a tradução por “knowledge” adotada pelas traduções inglesas. Cf. CORNFORD (1939, p. 97ff); ALLEN (1997, p. 12ff); GILL & RYAN (1997, p. 368ff); SCOLNICOV (2003, p. 71ff).

O qual justamente, nós, não temos.

Com efeito, não.

Podemos dividir o segundo passo em cinco premissas: na primeira, Parmênides afirma a inclusão do Conhecimento no grupo de Formas cujo ser é relacional, isto é, aquelas Formas que são o que são em relação a outra Forma; na segunda, afirma que o mesmo é válido para cada um dos conhecimentos específicos, na medida em que cada um deles é o que é em relação àquela Forma que é seu objeto; então, na terceira, observa o princípio de correlação dos objetos sensíveis: se Conhecimento é conhecimento das Formas, o conhecimento entre nós é conhecimento daquilo que está entre nós; e, assim, na quarta premissa, Parmênides retoma o princípio de separação, aludido em 133c, de onde se extrai que as Formas não estão em nós; mas para alcançar a conclusão afirmada em 133b, a saber a incognoscibilidade das Formas, resta ainda retomar um dos princípios expostos por Sócrates, (C), segundo o qual é pela (participação na) Forma de Conhecimento que as Formas (seus objetos de conhecimento, estabelecidos pelo seu ser relacional) são conhecidas.

Que o Conhecimento é relacional não é uma noção exclusiva do *Parmênides*. Na *República* (IV.438b) na discussão sobre os relativos como mais e menos, dobro e metade, leve e pesado, quente e frio, Sócrates inclui como relativo também o conhecimento (*episteme*) em termos muito similares àqueles encontrados na passagem do *Parmênides* em questão. Aquilo que é o Conhecimento mesmo (*episteme aute*) é conhecimento de seja o que for que atribuamos como seu correlato – e nesse sentido, cada tipo específico de conhecimento é conhecimento em relação a um objeto específico de conhecimento (IV.438c).

Podemos, então, reformular o segundo passo do argumento da seguinte maneira:

- (1) o Conhecimento é uma Forma relacional; Conhecimento é o que é da Verdade e em relação à Verdade;
- (2) cada um dos Conhecimentos é o que é de cada um dos seres que realmente são, e em relação aos seres que realmente são;⁶⁶

⁶⁶ Segundo PETERSON (1981, p. 4): “Although there are, doubtless, differences between the way knowledge itself is of (nothing else but) truth itself and the way a determinate kind of knowledge, say knowledge of justice itself, is of (nothing else but) its determinate object, say justice itself, there is a similarity here to the case of determinate kinds of knowledge. What makes the various kinds or forms of knowledge different is their Contents, what they are of. A kind of knowledge may yet be of a complicated or conjunctive object; but once that complicated or conjunctive object is specified, it will not be appropriate to mention anything else in giving an account of what the knowledge is.”

(3) dado (PC-OS) o princípio de correlação dos objetos sensíveis, o conhecimento entre nós é o que é daquilo que está entre nós e em relação àquilo que está entre nós; e cada um dos conhecimentos entre nós é o que é de cada um dos seres entre nós, e em relação aos seres entre nós;

(4) mas, dada (S) a separação das Formas dos objetos sensíveis, as Formas não estão em nós ou entre nós;

(5) mas (C) é pela (participação na) Forma de Conhecimento que são conhecidas cada uma das Formas (já que estabelecemos em [2] que o Conhecimento é o que é em relação às Formas);

Disso, Parmênides conclui que não podemos conhecer nenhuma das Formas, já que não participamos da Forma de conhecimento:

Logo, por nós, pelo menos, nenhuma das formas é conhecida, já que não participamos (ou *metekhomen*) do conhecimento mesmo.

Parece que não.

Logo, é-nos incognoscível tanto o belo mesmo, o que realmente é, como o bem e todas as coisas que concebemos como sendo ideias mesmas.

É de temer que sim.

Em todo o argumento, essa é a primeira vez que Parmênides utiliza o verbo participar (*metekhomen*). Até esse ponto, o que Parmênides havia dito é que nós não temos (*ekhomen*) as Formas, e que as Formas não estão em nós (*en hemin*), nem entre nós (*par' hemin*). E ainda, segundo vimos em 133a-b, Parmênides parecia não ter negado a possibilidade de participação, seja lá como se especifique tal relação entre as Formas e seus objetos homônimos. Então, cabe-nos perguntar, por que Parmênides conclui, ao final do argumento, que não há participação na Forma de Conhecimento?

Segundo Cornford (1939, p. 98), a resposta para essa pergunta é que a conclusão de Parmênides não é válida, e que, formalmente, o argumento é “*falacioso de um modo quase grosseiro*”. Do modo como Cornford interpreta o argumento, Parmênides confunde as Formas com instâncias perfeitas das Formas:

“Senhorio, a Forma, tem como sua correlata a Forma, Escravidão; e nós poderíamos dizer, nesse sentido, que ela é ‘Senhorio da Escravidão ela mesma’, como Parmênides, de fato, diz em 133E. Mas o Senhorio não é o senhor da Escravidão, ou de nenhuma outra coisa. É o senhor ideal ou perfeito que é senhor do escravo ideal ou perfeito ([*autos despotes, ho esti despotes, autou doulou, ho esti doulos*], I33D). Todo senhor perfeito contém uma instância do Senhorio, mas obviamente não é idêntico à Forma única, Senhorio ele mesmo.” (Ibidem)

A interpretação de Cornford, portanto, lê ‘cada uma das Formas é conhecida pela Forma de conhecimento’ (134b) como estabelecendo entre a Forma de Conhecimento e as outras Formas o mesmo tipo de relação encontrado em ‘Pedro conhece os argumentos’, isto é, aquela entre ‘aquele que conhece’ e ‘aquilo que é conhecido’; mas essa não é a única leitura possível. Segundo Peterson (1981, p. 4),

“... sentenças como ‘A medicina conhece o tratamento do corpo, mas não da alma’ são aceitáveis; e assim também, por conseguinte, são aquelas como ‘O tratamento do corpo é conhecido pela medicina.’ A última sentença nós poderíamos, naturalmente, tomar como dizendo o mesmo que ‘Aquilo de que a medicina é conhecimento é o tratamento do corpo.’ Uma maneira natural de interpretar 134b6-7 é, de maneira aproximada, ‘O conteúdo ou objeto do conhecimento ele mesmo são certas formas.’”⁶⁷

De fato, o texto não apresenta a relação do Conhecimento em relação àquilo que é conhecido como dependendo de uma coisa que é ‘aquilo que conhece’. Em favor da leitura de Peterson, poderia ser utilizado um argumento semelhante àquele presente no argumento contra a hipótese ‘noemática’: assim como ser pensamento é ser ‘pensamento de x’, ser conhecimento é ser ‘conhecimento de x’, e nesse sentido ser Conhecimento, isto é, uma Forma, é ser conhecimento de uma outra Forma, que é seu objeto de conhecimento. Assim, segundo a leitura de Peterson, quando em 134b Parmênides diz que “*é pela forma mesma de conhecimento que é conhecido, penso, cada gênero mesmo, que realmente é*”, isto significaria dizer que é pela Forma de Conhecimento relativa ao gênero que é conhecido, que esse gênero ou Forma é conhecido.

Para Forrester (1974), assim como para Cornford, a passagem se apresenta como um argumento falacioso. Mas diferentemente, Forrester diz que não é por um erro grosseiro da parte de Parmênides, mas por um erro mais ‘sutil’: o problema presente no argumento é que os dois exemplos, Senhorio-Escavidão e Conhecimento-Objeto de Conhecimento, não são equivalentes. O erro é tomar a relação Conhecimento-Objeto de Conhecimento como pertencente àquele subgrupo de Formas relacionais, isto é, que são o que são em relação uma à outra. E nesse sentido, ainda que aceitemos que a Forma de Conhecimento conhece o seu Objeto de Conhecimento – as Formas –, da mesma maneira que ‘aquele que conhece’ conhece ‘aquilo

⁶⁷ Cf. também ALLEN, 1997, p. 197, n. 34: “134b 6-7. The construction is parallel to that of the pleonastic nominative at 132 C 4, except that it is now the verb that is pleonastic. In either case, a cognate construction. The claim that Knowledge knows is another way of saying that Knowledge is what it is of (i.e., relative to) other Ideas, as Mastership is what it is of (i.e., relative to) Slavery.”

que é conhecido’, o único ‘conhecedor’ das Formas teria de ser, por paridade com o exemplo do Senhor e do Escravo, a Forma de Conhecimento. O erro de Parmênides teria sido, assim, o uso incorreto do exemplo Senhorio-Escavidão para justificar a inclusão do Conhecimento ao grupo de Formas relacionais. Segundo ele, “[o exemplo Senhorio-Escavidão] mostra, no máximo, que Formas de relações, **em sua relação definicional**, estão apenas relacionados à outras Formas. Não se segue disso que o Bem ele mesmo, que não é definido pela relação de conhecimento, pode ser conhecido apenas pelo Conhecimento ele mesmo.” (Ibidem, p. 236)⁶⁸. Dessa maneira, o argumento não precisaria ser considerado ‘grosseiramente falacioso’, mas oferecer um desafio para aquele homem experiente e intelectualmente bem-dotado, aludido em 133b-c e 135a-b.

Uma objeção possível à leitura de Forrester, entretanto, é que considerando a relação entre um conhecimento e seu objeto de conhecimento, nós poderíamos dizer que, enquanto objetos de conhecimentos, o Bem, o Belo, o Justo, e todas as outras Formas só podem ser definidos em sua relação com a Forma de Conhecimento; isto é, o Bem é aquilo que é conhecido pelo Conhecimento (do bem), a Beleza é aquilo que é conhecido pelo Conhecimento (da beleza), etc. E nesse sentido, enquanto objetos de conhecimento, são o que são em relação à Forma de Conhecimento (que lhes cabe), assim como o Conhecimento da justiça conhece a Justiça, e é conhecimento em relação à Justiça. E como a conclusão do argumento pretende negar a possibilidade de conhecimento das Formas, basta para isso que as Formas sejam definidas como objetos de conhecimento do tipo específico de Conhecimento relativo a cada uma delas, já que só é possível conhecer as Formas em sua relação com as Formas de Conhecimento relevantes.

O segundo argumento pretende explorar o outro lado divisão: se nós não temos conhecimento das Formas por não termo em nós a Forma de Conhecimento, nem as outras Formas; do outro lado, se alguém, ainda que seja um deus, tem o Conhecimento e conhece as outras Formas, conclui Parmênides, esse deus não conhece aquilo que está em nós.

[134C-E] Vê então o seguinte, que é ainda mais terrível que isso.

O quê?

Dirias, penso, se realmente há um gênero mesmo de conhecimento, que ele é muito mais exato que o conhecimento entre nós, e que o mesmo se passa com a beleza e com todas as outras coisas.

Sim.

⁶⁸ Destaque oferecido pelo próprio autor.

Então, se realmente alguém outro participa do conhecimento mesmo, não dirias que ninguém melhor que deus teria o conhecimento mais exato?

Necessariamente.

Então, poderá deus, por sua vez, conhecer as coisas entre nós, tendo ele o conhecimento mesmo?

Por que não?

Porque, disse Parmênides, está acordado por nós, Sócrates, que nem aquelas formas têm o poder que têm em relação às coisas entre nós, nem as coisas entre nós em relação àquelas; mas as coisas de cada um <dos dois tipos> <têm poder> em relação umas com as outras <do seu próprio tipo>.

Com efeito, está acordado.

Assim pois, se junto a deus está essa senhoria mais exata e esse conhecimento mais exato, nem a senhoria daqueles [sc. dos deuses] jamais nos dominaria, nem o seu conhecimento nos conheceria a nós e tampouco a uma outra das coisas entre nós; antes, de modo semelhante como nós não comandamos aqueles [sc. os deuses] com o comando entre nós, nem conhecemos nada do divino com nosso conhecimento, também aqueles, por sua vez, sendo deuses, pelo mesmo argumento, nem são senhores de nós nem conhecem os assuntos humanos.

Primeiro, Parmênides estabelece que a Forma de Conhecimento é mais exata do que o conhecimento que temos; e assim, um deus poderia (participar do Conhecimento e) conhecer as Formas – mas não poderia, pelo possuir desse Conhecimento mais exato, conhecer a nós e aquilo que está entre nós.

Cornford (1939, p. 98) considera a segunda parte apenas mais um indício de como o argumento é falacioso, e reforça o erro de confundir a Forma com uma de suas instâncias, isto é, assumir que as Formas são auto-predicativas – o argumento, segundo ele, só funcionaria se tomássemos a Forma de Escravidão como uma de suas instâncias, ou seja, como escrava dos deuses:

“No argumento final, os deuses são representados como senhores ideais que possuem ([*ekhein*] ou [*metekhein*]); claramente, eles não são a mesma coisa que a Forma; nem mesmo são senhores da Forma, Escravidão ela mesma: isso não tem sentido. Então, o argumento se desfaz, a não ser que nós assumamos que um senhor ideal ou perfeito não pode ser senhor de escravos imperfeitos, como nós mesmos; e não parece haver nenhuma razão para supor isso.” (Ibidem)

Mas considerando como todos os argumentos anteriores ou concluem, ou assumem, um princípio ou instâncias isoladas de auto-predicação, como aponta Forrester (1974, p. 234), se a auto-predicação é o motivo pelo qual o último argumento é falacioso, teríamos de concluir que todos os argumentos utilizados que dependem da auto-predicação também o são.

Parece-nos, então, que se alguma coisa é problemática no último argumento, resta apenas que seja a passagem inexplicada de Parmênides de ‘não temos (*ekhomen*) a Forma de

Conhecimento’ para ‘não participamos (*metekhein*) da Forma de Conhecimento’. Segundo Fujisawa (1974), essa passagem de ‘ter’ (*ekhein*) para ‘participar’ (*metekhein*) é uma passagem indevida, cujo objetivo é turvar a distinção, presente no texto do *Fédon*, entre a relação que se tem entre um objeto sensível e a ‘característica imanente’, e a relação entre o objeto sensível e a Forma. Essa troca de expressões permitiria que Parmênides pudesse usar ambas as expressões como intercambiáveis, possibilitando, assim, a conclusão obtida no argumento. Segundo a sua interpretação, Platão teria, propositalmente, feito o personagem Parmênides ‘confundir’ as duas noções, e, portanto, ignorar a distinção entre *pros ti* usado como ‘em relação à’ e *pros ti* usado como ‘dependente de’. O mesmo problema, afirma Fujisawa (*Ibidem*, p. 49ff) recai sobre os regressos pela Grandeza e pela Semelhança, tornando-os inválidos para a doutrina das Formas.

Mas se aqueles que são considerados, pelos intérpretes, os maiores problemas para a doutrina das Formas não são válidos, e aquele que é afirmado pelo Diálogo como a maior de todas as dificuldades não passa de uma aplicação incorreta de termos, retornamos ao dilema interpretativo discutido em relação à relevância do *Parmênides* para o estudo da metafísica Platônica. Em vista da interpretação oferecida até o momento, é preciso considerar que a dificuldade apresentada ao final da primeira parte é, de fato, uma dificuldade com sérias consequências para a doutrina, e cuja solução só poderia ser encontrada por alguém com grande capacidade intelectual e larga experiência filosófica – o que não seria o caso, se tudo não passasse de um mero equívoco em relação a termos. A solução que propomos é que no caso específico do Conhecimento, ‘ter em nós’ e ‘participar’ são equivalentes, já que, o conhecimento daquilo que é conhecido deve estar em nós, isto é, nas almas. De fato, no trecho relativo às Formas de Senhor e Escravo não há nenhuma ocorrência do termo ‘participação’.

Allen (1997, p. 193ff) conclui do exemplo da Forma de Conhecimento, que igualmente para todas as outras Formas não seria possível a relação de participação. Mas, em 133c-d, Parmênides não nega a possibilidade de participação em todas as Formas, ainda que possa ser uma consequência do argumento que se segue que, pelo menos em alguns casos, não há participação, isto é, não temos participação em pelo menos algumas Formas – a Forma de Conhecimento sendo um desses casos. E, ainda, em sua conclusão, depois de finalizado o argumento, Parmênides diz que, um contestador, ouvindo os argumentos expostos diria que ou as Formas não existem, ou não é possível conhecê-las; nada é dito acerca da participação nas Formas de uma maneira geral, nem durante e nem depois do argumento da incognoscibilidade das Formas, embora a própria incognoscibilidade nos permita questionar de que modo

poderíamos saber que os objetos participam nas Formas se não podemos ter conhecimento acerca delas.

Mas apesar de todos os ataques à doutrina das Formas, a discussão com Sócrates oferece uma conclusão inesperada por parte de Parmênides: é preciso afirmar a existência das Formas se não se pretende destruir o poder de dialogar e o próprio pensamento.

3.5 O diagnóstico de Parmênides (135c-136e)

Tendo concluído o argumento da incognoscibilidade das Formas, Parmênides retoma os até o momento. A noção de participação, discutida em maior profundidade pelos argumentos que respondem ao dilema da participação parecem nos levar a concluir que a participação não pode acontecer sem gerar problemas sérios; por outro lado, a separação das Formas parece indicar que não permitir que as Formas, ainda que existam, possam ser conhecidas:

[134E-135C] Entretanto, Sócrates, disse Parmênides, essas <dificuldades>, e ainda muitíssimas outras além dessas, é necessário terem as formas, se há essas ideias dos seres e se se definir cada forma como algo em si mesmo. De tal modo que aquele que está ouvindo fica em aporia e contesta <dizendo> que não há essas coisas e que, se de fato houver, elas são, com toda a necessidade, incognoscíveis para a natureza humana. [...] E é um homem naturalmente muito bem dotado aquele que será capaz de compreender que há, de cada coisa um gênero, uma essência em si e por si, e é um homem ainda mais admirável aquele que descobrirá e poderá ensinar todas essas coisas a outrem, após distingui-las cuidadosamente, de maneira adequada.

Concordo contigo, Parmênides, disse Sócrates, pois falas muito a meu gosto.

A impossibilidade do conhecimento das Formas por parte do ser humano parece nos levar a impossibilidade da afirmação da participação. E nesse sentido, inviabiliza a resposta de Sócrates para o paradoxo exposto por Zenão nos momentos que precedem a discussão com Parmênides. Mas Parmênides acredita que os problemas são superáveis. Se alguém intelectualmente bem-dotado, e além disso argumentativamente experiente (cf. 133b) debruçar-se sobre os problemas, poderá descobrir e ensinar ‘todas essas coisas’, mas só após ‘distingui-las de maneira adequada’. Que Parmênides não pretende, portanto, negar a existência das Formas fica claro pela afirmação seguinte, onde ele afirma que o próprio pensamento (*ten dianoian*) depende da existência das Formas:

[135B-C] Entretanto, Sócrates, disse Parmênides, se alguém, por outro lado, ao atentar para todas essas coisas <mencionadas> há pouco e para outras desse tipo, não admitir que haja formas dos seres e não definir uma forma de cada coisa *uma*, nem sequer terá

para onde voltar o pensamento, uma vez que não admitirá haver uma ideia sempre a mesma de cada um dos seres, e assim, arruinará absolutamente o poder do dialogar. Pareces-me seguramente, estar ciente, e muito, de tal coisa.

Os problemas apontados não devem ser considerados como argumentos que mostram a inexistência das Formas, mas como dificuldades a serem resolvidas. Sem as Formas, afirma Parmênides, não haveria para onde voltar o pensamento, e o próprio dialogar se dissolveria. Por conseguinte, não é a doutrina que afirma a existência das Formas que precisa ser abandonada. O diagnóstico de Parmênides é que Sócrates ainda é filosoficamente imaturo para solucionar todos os problemas apresentados.

[135C-D] É que, Sócrates, disse ele, tentas cedo demais, antes de te exercitares, definir um belo e um justo e um bem e cada coisa *uma* dentre as formas. Pois dei-me conta disso bem recentemente, ouvindo-te aqui dialogar com Aristóteles aqui presente. Pois fica bem sabendo que, realmente, é belo e divino esse ardor que lanças sobre os argumentos. Mas esforça-te e exercita-te mais, enquanto ainda és jovem, por meio disso que, pela maioria, é tido como inútil e chamado de tagarelice. Se não, a verdade te escapará.

O exercício capaz de preparar Sócrates para os desafios expostos e, ainda os muitos outros que, segundo Parmênides, resultam da afirmação da doutrina das Formas, é exatamente aquele que fora presenciado por Sócrates antes da discussão, isto é, o método utilizado por Zenão para tratar a multiplicidade dos objetos sensíveis e a presença simultânea de características opostas neles. O método, tal como Parmênides o explica, envolve, para cada hipótese de que ‘cada coisa é’ (135e) investigar as coisas que resultam da hipótese, tanto para aquilo que está sendo hipotetizado em relação a si mesmo, quanto para as outras coisas em relação àquela; mas além disso, deve-se também considerar a hipótese oposta, e as consequências que resultam da hipótese. De fato, segundo Zenão, sem passar por esses caminhos argumentativos em várias direções, não é possível alcançar a verdade (136e).

3.6 Uma proposta interpretativa

O Parmênides coloca Sócrates, jovem e inexperiente, diante de problemas em relação a aspectos cruciais da doutrina das Formas. O jovem Sócrates, tendo oferecido a doutrina como resposta ao argumento de Zenão contra a multiplicidade sensível, ainda não teria desenvolvido completamente as noções basilares de sua doutrina. Se o problema em relação ao escopo das Formas é, de certa maneira, respondido por Parmênides, a resposta é que Sócrates precisa repensar os argumentos que o levam à postulação das Formas.

Os problemas subsequentes nos mostram que a maior dificuldade para responder ao argumento de Zenão não é a impossibilidade da existência das Formas em si, mas a postulação e explicitação da relação existente entre os dois tipos de objetos, Formas e objetos sensíveis. Se por um lado, dada a doutrina proposta por Sócrates, se pode mostrar que Formas podem apresentar propriedades opostas, a própria razão utilizada para distinguir ambos os objetos se desfaz, e ameaça a razão pela qual Sócrates acredita ser necessário postular a existência das Formas elas por elas mesmas. Por outro, se puder ser mostrado que as Formas não podem ser conhecidas, não poderíamos nem mesmo apontar a participação como explicação das ambiguidades apresentadas pelos objetos sensíveis, tornando a existência das Formas inútil, e novamente ameaçando a razão pela qual postulamos as Formas em primeiro lugar.

Segundo Fujisawa (1974), a linguagem das Formas como paradigmas e dos objetos como cópias ou semelhanças das Formas é uma das marcas dos Diálogos da maturidade. E essa é a última das tentativas de Sócrates para responder ao problema da participação – tentativa essa que parece estar envolvida em problemas tão sérios quanto os outros modelos. Como vimos ao longo da análise dos argumentos de Parmênides, embora nem todos os princípios e teoremas presentes nos Diálogos anteriores façam parte da discussão do Diálogo em questão, alguns daqueles mais importantes para a doutrina da maturidade são afirmados ou confirmados por Sócrates: que existem Formas (E), elas por elas mesmas (EE) – princípio, pela primeira vez, explicado pela noção de separação da Forma e dos objetos sensíveis (S) –; que é por causa da participação nas Formas que os objetos adquirem suas propriedades e nomes (C), e que participar na Forma é suficiente para que os objetos tenham suas características (S=P); e que determinadas características são opostas entre si (CON), assim como as Formas relativas a essas características também são opostas entre si (PCF). Além disso, princípios implícitos como a impossibilidade de causas contrárias (ICC) às características dos objetos sensíveis também entra em jogo, assim como o princípio de auto-predicação (AP). A distinção entre Formas e objetos sensíveis como coisas radicalmente diferentes também parece obedecer aos mesmos princípios dos Diálogos da maturidade, a saber, que os objetos sensíveis são ambíguos, apresentando propriedades opostas (IOS); e que as Formas, pelo contrário, não podem apresentar o seu próprio contrário (PF). Implícito também em toda a discussão está o princípio que diz que os seres humanos são capazes de conhecer as Formas (PCH), que é posto em questão no último argumento, assim como a noção de que o conhecimento verdadeiro é conhecimento daquilo que é real, e, portanto, conhecimento das Formas. O argumento do

regresso pela Grandeza também levanta questões sobre a unicidade da Forma (UF), e apresenta uma instância do princípio que afirma a Forma como uma sobre muitos (UM) aliado à noção de que uma e a mesma característica não pode ter mais do que uma causa (NMQU); enquanto a própria noção de separação, utilizada para explicar o princípio de que as Formas são elas por elas mesmas (EE), implica os princípios de não-identidade da Forma em relação aos seus participantes (NI), e conseqüentemente que a Forma não participa de si mesma (NAPt). Aliados à hipótese ‘paradigmática’ proposta por Sócrates ao final da discussão sobre a participação, parece claro que a doutrina posta diante do exame de Parmênides é a mesma apresentada nos Diálogos da maturidade como por exemplo *Fédon* e *República*. O modelo ‘paradigmático’ espelhado no modelo da *República* (apresentado pelas metáforas da Linha Dividida e da Caverna), por assentar-se na relação de semelhança é refutado ao impedir a própria participação: para participar em qualquer Forma seria antes necessário participar de infinitas Formas de Semelhança.

A maior parte da discussão inicial do Diálogo, isto é, a discussão entre Sócrates e Parmênides, pretende mostrar a insuficiência da doutrina das Formas para dar conta da relação de participação, um aspecto essencial da resposta de Sócrates ao paradoxo de Zenão. Tanto os modelos propostos por Parmênides, quanto os modelos propostos por Sócrates para dar conta da relação de participação encontram problemas sérios. A última aporia, em vez de explicitar os problemas resultantes dos modelos de participação propostos, toma a ausência de resposta a esse problema como resultado de um outro, ainda maior: a impossibilidade do conhecimento das Formas seria o motivo pelo qual Sócrates, na hipótese levantada contra as Formas, não pode dar uma resposta ao problema da participação. E nesse caso, que motivos haveria para postular as Formas, em primeiro lugar?

A doutrina das Formas exposta no *Fédon* não responde a esse problema. De fato, Sócrates se recusa a dar uma definição da relação entre os objetos sensíveis e as Formas, contentando-se com a ‘resposta segura’ ao problema das causas das características observadas nos objetos (100d-e). O problema tratado no *Fédon* é o mesmo utilizado na *República* como razão para diferenciar objetos e Formas, e Formas de opostos entre si (524c-525a); e a postulação da doutrina das Formas na primeira parte do *Parmênides* parte do mesmo ponto, oferecendo a mesma ‘resposta segura’ apresentada nos Diálogos anteriores: que é pela participação na Forma F que os objetos são f.

Nesse sentido, o *Parmênides* nos mostraria que Platão estava perfeitamente ciente de que a ausência de uma resposta quanto ao problema da participação, de certa maneira, torna

a doutrina das Formas menos apta a solucionar os problemas aos quais ela teria sido formulada para responder. De fato, na última aporia exposta, assim como Sócrates no *Fédon* (100d) se recusa a definir a relação de participação, Parmênides, embora pareça favorecer a noção de participação por semelhança, também não oferece uma resposta para o problema da participação (133d).

Mas as Formas não devem ser abandonadas. Parmênides, após expor todos os argumentos afirma que, se as Formas não existirem, não pode haver pensamento e Diálogo – e isso pode ser tomado com uma impossibilidade da linguagem, do conhecimento e, mais especificamente, da Filosofia. Platão não está disposto a abandonar a ‘resposta segura’; mas ao mesmo tempo, compreende que essa resposta é insuficiente nela mesma.

É ainda relevante que o problema da participação seja novamente citado no *Filebo* (15b-c) em termos semelhantes aos do *Parmênides* como um problema sério, mas solúvel. Seja qual for a solução do problema, Parmênides afirma que ela não pode se dar antes do exercício filosófico.

O método apresentado por Parmênides pretende exercitar aquele que se propõe a defender a doutrina das Formas em vista das dificuldades apresentadas e muitas outras que poder-se-ia propor. Alguns comentadores⁶⁹, rejeitando a interpretação de Vlastos do Terceiro Homem (e do Diálogo) como ‘o registro de uma perplexidade honesta’ por parte de Platão (VLASTOS, 1954, p. 343ff) oferecem interpretações segundo as quais a segunda parte do Diálogo (o exemplo dado por Parmênides da aplicação do método de Zenão) estaria, de uma maneira ou de outra, apresentando a resposta para os problemas expostos. Mas essa interpretação não se faz necessária. A exposição do método poderia auxiliar na resolução do problema sendo uma mera ferramenta a partir da qual se poderia alcançar uma doutrina que não gere conclusões absurdas como as geradas pela doutrina do jovem Sócrates. E mesmo que o exercício se proponha a ajudar a resolver os problemas propriamente ditos, existe uma diferença entre responder aos problemas, e expor a causa dos problemas.

Allen reconhece o caráter aporético do Diálogo como um todo e da primeira e segunda partes, especificamente (1997, p. 205ff); mesmo assim, ao longo de sua interpretação, apresenta inúmeras vezes a segunda parte do Diálogo como um indício da aceitação do modelo de participação em parte da Forma – como ele diz inúmeras vezes: a conclusão é que ou há

⁶⁹ Como, por exemplo, MEINWALD (1991), ALLEN (1997), SCOLNICOV (2003), RICKLESS (2006).

participação na parte da Forma, ou não há participação. Mas, como vimos, Sócrates e Parmênides rejeitam o modelo de participação no todo e na parte (131e).

Se por um lado, não é necessário tomar os argumentos do *Parmênides* como falácias às quais Platão não sabia ou não podia identificar; por outro, não é necessário também assumir que as antinomias da segunda parte do Diálogo ofereçam respostas para os problemas da primeira parte. Isso não significa que não possa haver indícios dos caminhos propostos por Platão para solucionar o problema da participação, no sentido de *apontarem* para ideias desenvolvidas em Diálogos posteriores como *Sofista*, *Filebo* e *Timeu*, por exemplo⁷⁰; significa apenas que devemos ter a cautela de não ler os desenvolvimentos propostos pelos Diálogos seguintes num Diálogo anterior, cujo caráter aporético parece ser ressaltado a todo momento, do relato tirado da memória de alguém que nem ao menos estava presente no evento contado, até a ausência de solução para o problema proposto: a participação dos objetos sensíveis nas Formas.

Conclusão

O Diálogo *Parmênides* representa um dilema para a interpretação do pensamento Platônico: se por um lado o Diálogo submete a doutrina das Formas a um exame cujos resultados são considerados inaceitáveis; por outro reafirma a necessidade da doutrina para o pensamento, linguagem e para a Filosofia. A tradição interpretativa se divide entre os dois lados dessa ambiguidade. Enquanto a leitura Unitarista toma a reafirmação da doutrina ao final da discussão como razão para ignorar as aporias apontadas, a leitura Desenvolvimentista toma os argumentos de Parmênides como razão para ignorar a reafirmação da doutrina ao final do Diálogo. Ambas as leituras parecem tomar apenas um dos aspectos do Diálogo em consideração – seja a crítica à doutrina, seja a reafirmação das Formas. A proposta interpretativa à qual chegamos mostra que nenhum dos dois lados oferece uma leitura satisfatória do Diálogo, na medida em que parece negar o próprio texto.

O problema da participação parece ser o foco da discussão presente na primeira parte do Diálogo. Platão coloca Sócrates, jovem e filosoficamente imaturo, diante de Parmênides e suas críticas a doutrina das Formas. Os problemas apontados nessa discussão

⁷⁰ Cf. por exemplo, a interpretação de WATERLOW (1982).

parecem nos mostrar que a maior dificuldade para responder ao argumento de Zenão não é a impossibilidade da existência das Formas em si, mas encontrar uma maneira de explicar como coisas ontologicamente tão diferentes podem estar relacionadas de modo que uma seja responsável pelo ser da outra. Se por um lado, a doutrina apresentada por Sócrates concebe as Formas de uma tal maneira que os problemas apresentados em relação aos objetos sensíveis também recaem sobre elas, isto é, a presença de opostos, a própria razão utilizada para distinguir ambos os objetos se desfaz. Por outro, se puder ser mostrado que as Formas não podem ser conhecidas, não poderíamos nem mesmo apontar a participação como explicação das ambiguidades dos objetos sensíveis, e nesse sentido a existência das Formas se torna inútil, novamente ameaçando a razão pela qual postulamos as Formas em primeiro lugar.

Como vimos ao longo da análise dos argumentos de Parmênides, alguns dos princípios mais importantes para a doutrina da maturidade são afirmados ou confirmados por Sócrates. Sócrates apresenta a doutrina dizendo que existem Formas (E), elas por elas mesmas (EE) – princípio que, no *Parmênides*, é explicado pela noção de separação da Forma e dos objetos sensíveis (S). Sendo elas por elas mesmas, o que explica sua relação com os objetos sensíveis, e, portanto, a possibilidade da presença de opostos nesses objetos, é uma relação chamada por Sócrates de participação, de modo que os objetos, em virtude dessa relação de participação nas Formas, recebem suas propriedades e nomes (C); nesse sentido, participar na Forma é suficiente para que os objetos tenham suas características (S=P).

O argumento no qual se baseia a distinção entre objetos e Formas parece ser o mesmo encontrado no *Fédon* e na *República*, onde a postulação de Formas distintas dos objetos é feita a partir de certos princípios em relação às propriedades como aquele que diz que determinadas características são opostas entre si (CON), assim como as Formas relativas a essas características também são opostas entre si (PCF). Além disso, princípios implícitos como a impossibilidade de causas contrárias (ICC) às características dos objetos sensíveis também entra em jogo, juntamente com um princípio de auto-predicação (AP). A distinção entre Formas e objetos sensíveis como coisas radicalmente diferentes também parece obedecer aos mesmos princípios dos Diálogos da maturidade, a saber, que os objetos sensíveis são ambíguos, apresentando propriedades opostas (IOS); e que as Formas, pelo contrário, não podem apresentar o seu próprio contrário (PF).

Os argumentos de Parmênides também põem em questão o princípio que diz que os seres humanos são capazes de conhecer as Formas (PCH), assumindo uma noção de que o conhecimento verdadeiro é conhecimento daquilo que é real, e, portanto, conhecimento das

Formas. O argumento do regresso pela Grandeza levanta questões sobre a unicidade da Forma (UF), e apresenta uma instância do princípio que afirma a Forma como uma sobre muitos (UM) aliado à noção de que uma e a mesma característica não pode ter mais do que uma causa (NMQU); enquanto a própria noção de separação parece implicar os princípios de não-identidade da Forma em relação aos seus participantes (NI), e, conseqüentemente, que a Forma não participa de si mesma (NAPt). Aliados à hipótese ‘paradigmática’ proposta por Sócrates ao final da discussão sobre a participação, parece claro que a doutrina posta em exame é a mesma apresentada nos Diálogos da maturidade como por exemplo o *Fédon*.

A interpretação proposta mostra que os argumentos considerados mais importantes, a saber o regresso pela Grandeza, o regresso pela Semelhança, e a incognoscibilidade das Formas, não precisam ser interpretados como inválidos ou falaciosos; os argumentos do regresso, sobretudo, podem ser reconstruídos de modo que a conclusão, de fato, se siga das premissas, sem que essas premissas sejam inconsistentes.

Mas se por um lado as críticas afetam a doutrina das Formas formulada nos termos dos Diálogos da maturidade, isso não significa que devemos considerar o *Parmênides* como um abandono da doutrina das Formas. Ao final da discussão com Sócrates, Parmênides reafirma a necessidade de postular Formas elas por elas mesmas para cada caso. Nesse sentido, o *Parmênides* se propõe como uma renovação da doutrina, apontando aquele ponto em que os Diálogos anteriores falharam: a noção de participação, tão importante dentro da doutrina das Formas, fora negligenciada nos Diálogos da maturidade (cf. *Fédon* 100d). Após expor todos os argumentos, Parmênides afirma que, se as Formas não existirem, não pode haver pensamento e Diálogo – e isso pode ser tomado com uma impossibilidade da Filosofia: Platão não está disposto a abandonar a ‘resposta segura’ dos Diálogos da maturidade; mas ao mesmo tempo, compreende que essa resposta é insuficiente nela mesma, e precisa ser complementada por um modelo válido de participação. Nesse sentido, o *Parmênides*, aponta para os Diálogos posteriores, onde novas respostas para o problema da participação são dadas: no *Sofista* o Estrangeiro de Eléia oferece um lado da resposta – a participação entre as Formas; no *Timeu*, finalmente, somos apresentados a uma doutrina das Formas renovada, onde a participação entre objetos e Formas é reestabelecida por um novo modelo. Mas esses desenvolvimentos da doutrina só podem ser alcançados depois do reconhecimento das aporias relacionadas às Formas, e do exercício filosófico de considerar todas as conseqüências das hipóteses postuladas – isto é, após o exame do *Parmênides*.

Bibliografia

- ALLEN, R.E., *Studies in Plato's Metaphysics*. Routledge & Kegan Paul, 1965.
- _____, *The Dialogues of Plato, Vol. 4: Plato's Parmenides*, Revised edition. Yale University Press, 1997.
- ANNAS, J., *An Introduction to Plato's Republic*. Clarendon Press, 1981.
- _____, "Aristotle on Inefficient Causes". In *The Philosophical Quarterly*, Vol. 32, n°. 129 (1982), p. 311-326.
- _____. *Plato: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2003.
- BENSON, H.H., *A Companion to Plato*. Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- BLUCK, R.S., "The *Parmenides* and the 'Third Man'". In *The Classical Quarterly*, Vol. 6, No. 1/2 (1956), p. 29-37
- BRANDWOOD, L., *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge University Press, 1990.
- CHERNISS, H.F., "The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues". In *The American Journal of Philology*, Vol. 78, n°. 3 (1957), p. 225-266
- COHEN, S.M., "The Logic of the Third Man". In *The Philosophical Review*, Vol. 80, n°. 4 (1971), p. 448-475
- COOPER, J.M. & HUTCHINSON, D.S., *Plato – Complete Works*, Hackett Publishing Company, 1997.
- CORNFORD, F.M., *Plato's Theory of Knowledge*. Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., Ltd., 1935.
- _____, *Plato's Cosmology*. Routledge & Kegan Paul, 1952.
- _____, *Plato and Parmenides*. Routledge & Kegan Paul, 1939.
- CURD, P.K., "Parmenides' 131c-132b: Unity and Participation". In *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 3, n°. 2 (1986), p. 125-136
- FINE, G., *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. Oxford University Press, 1999.
- _____, *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. Oxford University Press, 2003.
- FORRESTER, J.W., "Arguments and Able Man Colud Refute: Parmenides 133b-134e". In *Phronesis*, Vol. 19, n°. 3 (1974), p. 233-237
- FUJISAWA, N., "Ἐχειν, Μετέχειν, and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms". In *Phronesis*, Vol. 19, n°. 1 (1974), p. 30-58

- GEACH, P.T., "The Third Man Again". In *The Philosophical Review*, Vol. 65, n° 1 (1956), p. 72-82
- GILL, C. & MCCABE, M.M., *Form and Argument in Late Plato*. Clarendon Press, 1996.
- GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV. Cambridge University Press, 1975
- _____, *A History of Greek Philosophy*, Vol. V. Cambridge University Press, 1978.
- KAHN, C.H., *Plato and the Post-Socratic Dialogue*. Cambridge University Press, 2013.
- LEWIS, F.A., "Parmenides on Separation and the Knowability of the Forms: Plato Parmenides 133a ff". In *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 35, n° 2 (1979), p. 105-127
- MAKIN, S., "An Ancient Principle about Causation". In *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 91 (1990-1991), p. 135-152
- MORAVCSIK, J.M.E., "The 'Third Man' Argument and Plato's Theory of Forms". In *Phronesis*, Vol. 8, n° 1 (1963), p. 50-62.
- NEHAMAS, A., "Predication and Forms of Opposites in the "Phaedo". In *The Review of Metaphysics*, Vol. 26, n° 3 (1973), p. 461-491
- _____, "Self-Predication and Plato's Theory of Forms". In *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16, n° 2 (1979), p. 93-103.
- _____, "Participation and Predication in Plato's Later Thought". In *The Review of Metaphysics*, Vol. 36, n° 2 (1982), p. 343-374.
- OWEN, G.E.L. "The place of the Timaeus in Plato's dialogues". In *The Classical Quarterly*, Vol. 3 (1953), n° 1-2, p. 79-95.
- PATER, W., *Plato and Platonism: A Series of Lectures*. Cambridge Scholars Press Ltd, 2002
- PATTERSON, R., *Image and Reality in Plato's Metaphysics*. Hackett Publishing Company, 1985.
- PERL, E.D., "The presence of Paradigm: Immanence and Transcendence in Plato's Theory of Forms". In *The Review of Metaphysics*, Vol. 53, n° 2 (1999), p. 339-362.
- PETERSON, S., "A Reasonable Self-Predication Premise for the Third Man Argument". In *The Philosophical Review*, Vol. 82, n° 4 (1973), p. 451-470.
- _____, "A Correction to 'A Reasonable Self-Predication Premise for the Third Man Argument'". In *The Philosophical Review*, Vol. 84, n° 1 (1975), p. 96.

- _____, “The Greatest Difficulty for Plato's Theory of Forms: the Unknowability Argument of Parmenides 133c-134c”. In *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 63, n.º. 1 (1981), p. 1-16
- PLATÃO, *Diálogos – O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Traduções: José Cavalcante de Souza (*O Banquete*); Jorge Paleikat e João Cruz Costa (*Fédon, Sofista, Político*). 1ª edição. Abril Cultural, 1972.
- _____, *Diálogos – Protágoras, Górgias, O Banquete, Fedão*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. UFPA, 1980.
- _____, *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução: José Trindade dos Santos. 4ª edição, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1993.
- _____, *Filebo*. Tradução, apresentação e notas: Fernando Muniz. PUC-Rio & Loyola, 2012.
- _____, *A República*. Introdução, tradução e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª edição. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____, *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas: Maura Iglésias & Fernando Rodrigues. 4ª edição, PUC-Rio & Loyola, 2013.
- PRIOR, W.J., “Parmenides 132e-133a and the Development of Plato’s Thought”. In *Phronesis*, Vol. 24, n.º. 3 (1979), p. 230-240.
- _____, “Timaeus 48e-52d and the Third Man Argument”. In *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 13 (1983a), p. 123-147.
- _____, “The Concept of Παράδειγμα in Plato’s Theory of Forms”. In *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 17, n.º. 1 (1983b), p. 33-42.
- _____, *Unity and Development in Plato’s Metaphysics*. Open Court, 1985.
- RANKIN, K.W., “The Duplicity of Plato's Third Man”. In *Mind*, New Series, Vol. 78, n.º. 310 (1969), p. 178-197
- _____, “Is the Third Man Argument an Inconsistent Triad?”. In *The Philosophical Quarterly* (1950-), Vol. 20, n.º. 81 (1970), pp. 378-380
- RICKLESS, S.C., “How Parmenides Saved the Theory of Forms”. In *The Philosophical Review*, Vol. 107, n.º. 4 (1998), p. 501-554.
- _____, *Plato’s Forms in Transition. A Reading of the Parmênides*. Cambridge University Press, 2006.
- ROSS, D., *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, Clarendon Press, 1951
- _____, *A Teoria das Ideias de Platão*. Tradução: Turma geral III, sob orientação do Prof. Marcus Reis. UFRJ-IFCS, 2008

- RUNCIMAN, W.G., "Plato's *Parmenides*". In *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 64 (1959), p. 89-120
- RYLE, G., "Plato's *Parmenides*". In *Mind*, Vol. 48, n°. 190 (1939), p. 129-151.
- _____, *Plato's Progress*. Cambridge University Press, 1966.
- SCHOFIELD, M., "The Antinomies of Plato's *Parmenides*". In *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 27, n°. 1 (1977), p. 139-158.
- SCHWEIZER, P., "Self-Predication and the Third Man". In *Erkenntnis* (1975-), Vol. 40, No. 1 (1994), p. 21-42
- SCOLNICOV, S., *Plato's Parmenides*. University of California Press, 2003.
- SEDLEY, D., "Platonic Causes". In *Phronesis*, Vol. 43, n°. 2 (1998), p. 114-132
- _____, "Form-Particular Resemblance in Plato's '*Phaedo*'". In *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 106 (2006), p. 311-327
- _____, "An Introduction to Plato's Theory of Forms". In *Royal Institute of Philosophy Supplement*, Vol. 78 (2016), p. 3-22
- SELLARS, W., "Vlastos and 'The Third Man'". In *The Philosophical Review*, Vol. 64, n°. 3 (1955), p. 405-437
- SHARVY, R., "Plato's Causal Logic and the Third Man Argument". In *Noûs*, Vol. 20, n°. 4 (1986), p. 507-530.
- STERNFELD, R. & ZYSKIND, H., "Plato's '*Parmenides*': The Drama and the Problem". In *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 40, n°. 156/157 (1/2), PLATON (1986), p. 140-156
- STOUGH, C., "Explanation and the '*Parmenides*'". In *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 6, n°. 3 (1976), p. 379-401
- STRANG, C. & REES, D.A., "Symposium: Plato and the Third Man". In *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 37 (1963), p. 147-176
- TAYLOR, A.E., "Parmenides, Zeno, and Socrates". In *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 16 (1915-1916), p. 234-289
- VLASTOS, G., "The Third Man Argument in the *Parmenides*". In *The Philosophical Review*, Vol. 63, n°. 3 (1954), p. 319-349
- _____, "Addenda to the Third Man Argument: A Reply to Professor Sellars". In *The Philosophical Review*, Vol. 64, n°. 3 (1955), p. 438-448
- _____, "Postscript to the Third Man: A Reply to Mr. Geach". In *The Philosophical Review*, Vol. 65, n°. 1 (1956), p. 83-94

- _____, “Plato's ‘Third Man’ Argument (PARM. 132A1-B2): Text and Logic”. In *The Philosophical Quarterly* (1950-), Vol. 19, n°. 77 (1969), p. 289-301
- _____, “‘Self-Predication’ in Plato’s Later Period”. In *The Philosophical Review*, Vol. 78, n°. 1 (1969), p. 74-78.
- _____, “Reasons and Causes in the *Phaedo*”. In *The Philosophical Review*, Vol. 78, n°. 3 (1969), p. 291-325
- _____, *Plato I: Metaphysics and Epistemology*. Palgrave Macmillan, 1971.
- _____, “A Note on ‘Pauline Predications’ in Plato”. In *Phronesis*, Vol. 19, n°. 2 (1974), p. 95-101
- WATERLOW, S., “The Third Man’s Contribution to Plato’s Paradigmatism”. In *Mind*, New Series, Vol. 91, n°. 363 (1982), p. 339-357.
- YI, B. & BAE, E., “The Problem of Knowing the Forms in Plato's ‘*Parmenides*’”. In *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 15, n°. 3 (1998), p. 271-283
- YONEZAWA, S., “Are the Forms αἰτίαι in the ‘*Phaedo*’?”. In *Hermes*, 119. Bd., H. 1 (1991), p. 37-42