

SER E DISCURSO NO *PARMÊNIDES* DE PLATÃO^{1,2}

Eliane Christina Souza (UFSCAR)³

elianechsouza@uol.com.br

Resumo: O *Parmênides* é conhecido como o diálogo em que Platão faz uma crítica de sua teoria das formas. Através de paradoxos, a personagem Parmênides critica a teoria das formas apresentada por Sócrates no diálogo, tendo como alvo a relação que as formas mantêm com os sensíveis e entre si, chamada de participação, e as consequências discursivas dessa relação. Eu apresento uma leitura do *Parmênides* que sugere que a autocrítica platônica aponta inconsistências na teoria da participação tal como ela é apresentada no *Parmênides* e que serão corrigidas posteriormente no *Sofista*.

Palavras-chave: Platão, discurso, ser, unidade.

A teoria da participação em Platão traz a questão de saber como algo determinado pode participar de muitas formas sem perder sua unidade. Participar de muitas formas, no entanto, mostra-se necessário para fundamentar ontologicamente o discurso e o conhecimento. A exposição da teoria da participação no *Parmênides* parece não oferecer uma resposta positiva a esse problema, culminando em várias aporias. Contudo, essas aporias têm o sentido positivo

¹ Recebido: 20.01.2010/Aprovado em 12.04.2010/Publicado on-line: 13.03.2011.

² Agradecemos as observações de Miguel Bairrão e Richard Simanke, assim como também as dos pareceristas da revista que muito contribuíram para melhorar o presente texto.

³ Eliane Christina de Souza é Professora-adjunta do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, Brasil.

de mostrar os princípios a partir dos quais o problema em questão se origina: o tratamento da forma como o ser uno eleata - completamente idêntico a si mesmo e, portanto, sem divisões internas. Assim, mais do que apresentar um problema sem solução, Platão apresenta as condições para que ele seja solucionado. O *Parmênides* seria, então, um tratamento preliminar da crítica à ontologia eleata que Platão faz no *Sofista*. Para sustentar essa hipótese, eu me apoio em uma leitura conjunta do *Parmênides* e do *Sofista* e em alguns aspectos dramáticos do *Parmênides*.

A ESTRUTURA DRAMÁTICA DO DIÁLOGO

No *Parmênides*, Platão apresenta Sócrates jovem, por volta de vinte anos. Esse fato coloca Sócrates em equivalência com Zenão na época em que ele escreveu o tratado que é apresentado no início do diálogo. Da mesma forma que a teoria imatura e incompleta de Zenão é criticada por Sócrates, a teoria da participação que Sócrates apresenta é criticada por Parmênides. Isso pode ser entendido como o reconhecimento de que a teoria defendida por Sócrates é também imatura, e alguns elementos no diálogo me levam a acreditar que tal imaturidade se deve a um forte componente eleata na teoria. Assim como Zenão apresenta uma tese que é reconhecida por Sócrates como a mesma tese defendida por Parmênides, apesar de ter uma formulação distinta, podemos pensar que Sócrates estaria assumindo uma teoria da participação em que as formas são apresentadas como o ser uno e homogêneo de Parmênides, e por isso as consequências problemáticas e por vezes absurdas de sua formulação. A concepção parmenidiana de ser como ser completamente idêntico, como veremos, parece tornar a te-

oria da participação inconsistente, pois impede as relações entre os seres, conduzindo, no plano discursivo, à impossibilidade informativa do enunciado. A autocrítica de Platão corresponderia, então, a uma crítica de sua herança eleata. Daí a necessidade de fazer uma revisão da ontologia para garantir o entrelaçamento das formas (*sumplokê tôn eidôn*), condição de possibilidade do discurso que diz o ser. Segundo Sofista 259^e, a mais completa supressão de todos os discursos é separar cada coisa de todas, pois o discurso nasce para nós em virtude do entrelaçamento das formas umas com as outras. A exigência da *symplokê* indica que o discurso sobre o que é depende da multiplicidade dos seres e da relação entre eles. O Sócrates do *Parmênides*, contudo, não logrou mostrar como os seres se relacionam através da participação, revelando sua dificuldade em responder de modo consistente às críticas à sua teoria e deixando que a aporia do jogo dialético de *Parmênides* permanecesse como indicação da impossibilidade do discurso informativo.

A substituição de Sócrates pelo Estrangeiro de Eleia, no *Sofista*, parece significativa de uma crise, embora eu não pretenda discuti-la aqui. Será mais oportuno examinar o que me parece o maior desafio na leitura do *Parmênides*: compreender a crítica à teoria das formas e a relação do jogo dialético com essa crítica. É sob essa perspectiva que eu oriento minha leitura, entendendo que há três grandes movimentos no diálogo: (1) a crítica de Sócrates aos argumentos de Zenão e a introdução da teoria das formas (126^a-130^a); (2) a crítica de Parmênides à teoria da participação das formas (130^a-135^c) e (3) o exercício dialético (135^c-166^c). Cada um desses movimentos tem uma finalidade específica relacionada à teoria da participação das formas: a primeira parte, distinguir sensíveis e formas atra-

vés da teoria da participação, segundo a qual os sensíveis se caracterizam por participar das formas e as formas se caracterizam por recusar qualquer tipo de participação entre si; a segunda parte, apresentar as problemáticas consequências dessa assunção na participação dos sensíveis nas formas; a terceira parte, mostrar que a participação, tal como concebida no diálogo, não é suficiente para fundamentar o discurso sobre o ser e, portanto, a filosofia.

1- A EXPOSIÇÃO DA TEORIA DA PARTICIPAÇÃO DAS FORMAS (126^A-130^A)

A teoria da participação é introduzida no diálogo como uma maneira de refutar o argumento de Zenão contra a multiplicidade. Sócrates nota que esse argumento nada mais é do que um modo negativo de provar a unidade do ser de Parmênides. As duas doutrinas, a de Parmênides e a de Zenão, pretendem provar que tudo é um. No entanto, como mostrará o exercício dialético da parte final do diálogo, a unidade do ser, embora condição necessária do *lógos*, da maneira como é compreendida não fornece fundamento ontológico para o discurso que informa sobre o ser.

A FORMULAÇÃO DO PARADOXO DE ZENÃO (127^{D-E})

A tese de Zenão⁴ contra a multiplicidade é enunciada por Sócrates da seguinte maneira:

⁴ Não pretendo discutir se o argumento aqui apresentado equivale ou não à doutrina do Zenão histórico (sobre essa questão, ver CAVEING, 1982.). Meu interesse se volta ao modo como Platão compreende o argumento contra a multiplicidade e sua identificação ao argumento de Parmênides a favor da unidade. Também não discuto a interpretação da multiplicidade como pluralidade numérica exclusivamente (sobre essa interpretação, ver BRISSON, 1999). Embora esta seja uma interpretação possível e por vezes adotada, julgo que ela não é suficiente para dar conta da compreensão do argumento.

[...] se os seres são múltiplos, então é preciso que eles sejam tanto semelhantes quanto dessemelhantes (*autá hómoia te eínai kai anómoia*), mas isso é impossível, pois nem as coisas dessemelhantes podem ser semelhantes nem as semelhantes, dessemelhantes.⁵

Do ponto de vista da estrutura lógica, o argumento de Zenão é válido e se constrói da seguinte maneira: se há uma pluralidade, as mesmas coisas devem ser semelhantes e dessemelhantes; nada pode ser, ao mesmo tempo, semelhante e dessemelhante; portanto, não há pluralidade. Seu sentido, no entanto, é obscuro e o significado de *semelhante* (*hómoion*) não é explicitado. O termo *hómoion* pode significar parecido ou semelhante, mesmo, igual, proporcional, homogêneo. Na ausência de especificação, opto por tomar *hómoion* em seu sentido primário, significando *qualificado pela mesma característica* (segundo ALLEN, 1983, p. 83-84), como aparece em 139^e e 148^b. Sendo assim, se há muitas coisas, algumas delas serão qualificadas pela mesma característica.

Há uma forte relação entre o problema levantado aqui e a dificuldade da co-presença de opostos apontada no poema de Parmênides. Lendo o fragmento 8 do poema, notamos que alguns predicados negados, se fossem admitidos, implicariam sentenças do tipo *o que é é X e não é X*. Por exemplo, se fosse admitido que o que é é maior em uma parte, teríamos de concordar que ele não é maior na parte em que é menor. Portanto, ele é maior e não é maior. Parmênides veria nisto uma contradição, embora haja uma relatividade contextual que poderia suprimir a ambiguidade. Assim, para Parmênides, a contradição não pode ser aceita em nenhuma hipótese, mesmo que em contextos di-

⁵ As citações do *Parmênides* são feitas segundo a tradução de Maura Iglesias (2003).

ferentes. Essa questão parece clara em um argumento apresentado em *República* 523^a-524^d, segundo o qual se tomarmos três dedos, a vista não irá se enganar sobre o que são, pois a alma não é forçada a perguntar à *nóesis* que coisa é um dedo⁶, visto que em nenhuma ocasião a vista lhe indicou ao mesmo tempo que um dedo fosse outra coisa que não um dedo. Quanto às qualidades do dedo, por exemplo sua grandeza ou pequenez, a *aísthesis* não as distingue suficientemente, pois o mesmo objeto pode parecer duro e mole, pequeno e grande. Assim, a percepção anuncia à alma que a mesma coisa é grande e pequena, mas, mais do que isto, que o grande é pequeno. O dedo em si, ou cada coisa em seu sentido absoluto, não precisa de explicação. São os predicados do dedo que causam problema, pois eles envolvem a co-presença de opostos e a identificação destes. Esse argumento pressupõe o *ser* no sentido eleata de *é idêntico*, e tem a seguinte estrutura: se uma coisa A é (idêntica a) B e não é (idêntica a) B, temos que B é (idêntico a) não-B. Assim, é problemático dizer *A é B*, porque isso pode implicar a aceitação de *A não é B* como um enunciado verdadeiro, o que torna verdadeira a afirmação *A é B e não-B*. Isso, nos termos do paradoxo, equivale a *B é não-B*. Mesmo que essas afirmações sejam verdadeiras em circunstâncias diferentes, parece que o problema que se segue da aceitação da verdade de enunciados contraditórios é que ela conduz necessariamente à afirmação *B é não-B*. Nota-se, portanto, que Parmênides se serve de um princípio de não-contradição

⁶ O argumento em *República* 476^c-477^a é outro exemplo, entre inúmeros outros na obra platônica, do modo como Platão compreende a doutrina de Parmênides, porém, no âmbito desse trabalho, a influência eleata na questão da co-presença de qualidades opostas pode ser suficientemente examinada a partir do exemplo dos dedos.

"rudimentar", que anula os qualificadores dos predicados, talvez em uma tentativa de evitar toda relatividade contextual que possa impedi-los de ser verdadeiros (segundo AUSTIN, 1986, cap. 1). De acordo com essa lógica, a afirmação *o que é é maior aqui* possibilita dizer *o que é não é maior ali*, ou seja, o enunciado *o que é é maior* pode ser verdadeiro em um contexto e falso em outro. Assim, em um processo de simplificação, *o que é é maior aqui e não é maior ali* passa a ser entendido como *o que é é maior e não é maior*, que é novamente simplificado para *o que é é e não é*. Essa lógica, portanto, não apenas desconsidera os qualificadores que indicam uma relatividade contextual dos predicados, como também põe em segundo plano os próprios predicados, dando ênfase à cópula. O enunciado *o que é não é maior* fica reduzido a *o que é não é*. Podemos dizer, então, que a ausência de predicado na enunciação dos caminhos no fragmento 2 do poema serve para marcar a força do verbo *ser*, e, embora os predicados sejam explicitados no fragmento 8, eles exercem um papel secundário em relação à cópula. Qualquer predicado que admita a contradição, ou seja, que permita dizer *é e não é* daquilo que é, embora em contextos distintos, é então recusado.

No âmbito do paradoxo de Zenão no *Parmênides*, dizer que uma coisa é semelhante e dessemelhante é o mesmo que dizer que esta coisa é semelhante e não é semelhante, o que, para Parmênides, significaria dizer que ela é e não é. A maneira como Sócrates apresenta o paradoxo, no entanto, contém uma afirmação que vai um pouco além disso. O paradoxo é: *se as coisas são muitas, as mesmas coisas são semelhantes e dessemelhantes, o que é impossível, pois o semelhante não é dessemelhante nem o dessemelhante semelhante*. Assim,

o semelhante é dessemelhante. A assunção de predicados opostos em uma mesma coisa faz com que esses dois predicados sejam identificados.

A CRÍTICA DE SÓCRATES A ZENÃO (127^E-129^E)

Sócrates recusa o argumento de Zenão mostrando que a premissa menor é falsa. Dizer que as coisas não podem ser semelhantes e dessemelhantes ao mesmo tempo é o mesmo que dizer que elas não podem ser unas e múltiplas ao mesmo tempo, mas, afirma Sócrates, as mesmas coisas podem ser semelhantes e dessemelhantes, unas e múltiplas: Sócrates, por exemplo, é um dentre muitos homens e possui múltiplas partes. Essa afirmação, no entanto, é feita sob a condição da existência das formas semelhança e dessemelhança, unidade e multiplicidade.

A resposta de Sócrates soluciona o paradoxo, mostrando que não se pode passar da verdade de que não é possível que duas coisas sejam semelhantes e dessemelhantes a respeito de algo para a falsidade de que elas não podem ser semelhantes e dessemelhantes a respeito de qualquer coisa, ignorando assim a relatividade contextual. Existe uma forma da semelhança e uma de seu oposto, a dessemelhança. As coisas que chamamos muitas participam dessas formas e, por essa participação, se torna semelhante o que participa da semelhança, dessemelhante o que participa da dessemelhança e ambos o que participa de ambos. As coisas múltiplas são, pois, tanto semelhantes quanto dessemelhantes, e nisto elas diferem das formas das quais participam.

Sócrates diz que ficaria espantado se alguém mostrasse que o semelhante em si vem a ser dessemelhante, ou que o dessemelhante vem a ser semelhante, ou que o uno vem a ser múltiplo e vice-versa. E conclui: uma coisa é dizer una e

múltipla uma pedra ou um pedaço de pau, outra coisa é dizer que o uno é múltiplo. Em 129^d, Sócrates aponta precisamente onde está seu espanto. É espantoso que, primeiramente, se distinga separadamente o que ele chama de os *gêneros* e *formas em si* e, em seguida, se demonstre que elas são capazes de, entre si, se misturarem e separarem. Se se assume a separação total (*khôris*) das formas, elas se revelarão incapazes de combinação e separação entre si, como veremos ao longo desta discussão.

Não é claro, no argumento, o que significa combinar-se e separar-se, mas isso pode ser compreendido a partir do *Sofista*. Em 251 e seguintes, o Estrangeiro de Eleia formula a questão sobre a participação das formas umas nas outras e conclui que algumas formas combinam entre si e outras não. Movimento e repouso, por exemplo, combinam com o ser, uma vez que ambos são. Nenhum dos dois, no entanto, combina com o outro, pois o movimento não repousa e o repouso não se move. Pode-se concluir, então, que duas formas são ditas combinar-se quando, no plano discursivo, uma pode ser predicada da outra. E parece ser essa a possibilidade que é negada no *Parmênides*. Sócrates supõe que, se as formas são distintas dos participantes e combinam-se entre si, o mesmo problema que Zenão e Parmênides vêem nas coisas sensíveis ocorrerá com as formas: dizer que a semelhança combina com a dessemelhança implica dizer que a semelhança é dessemelhante; dizer que a unidade combina com a pluralidade implica dizer que a unidade é múltipla. E a consequência disto é a impossibilidade de combinação entre formas, pois podemos imaginar que qualquer predicado que se atribuísse à semelhança indicaria sua combinação com seu oposto. Se dissermos, por exemplo, que a semelhança é una, teríamos de admitir que há

uma dessemelhança entre a semelhança e a unidade. Do mesmo modo, qualquer predicado que for atribuído à unidade implica que ela seja múltipla, como podemos ver nos argumentos apresentados na parte final do diálogo, mais especificamente em 142^b-155^e e em todas as outras hipóteses que envolvem participação⁷. A assunção da combinação entre formas conduz à participação da forma no seu oposto, por exemplo, à participação da semelhança na dessemelhança. Como isso é impossível, sob o risco de arruinar a tese de Sócrates, minha hipótese é que, do ponto de vista da participação apresentada no *Parmênides*, formas não podem se combinar. Eu entendo que a separação radical que Sócrates assume existir entre formas e participantes resulta da necessidade de mostrar que as formas, diferentemente das coisas sensíveis, não recebem afecções contrárias, ou seja, não podem ser qualificadas por seus opostos. Isso implicaria, no limite, que as formas não podem ser tema de nenhuma afirmação ou negação.

Em resumo, a estrutura do *Parmênides* sugere que as dificuldades para explicar a qualificação por opostos, responsáveis pelo paradoxo de Zenão, são motivo para a origem da teoria das formas. A essência da resposta de Sócrates é a distinção entre coisas qualificadas por opostos e os opostos que as qualificam, ou seja, entre um termo que indica uma qualidade e o "sujeito" do qual ele é verdadeiro, distinção que teria sido negada por Zenão, gerando o paradoxo. Do ponto de vista eleata, se as mesmas coisas são, ao mesmo tempo, semelhantes e dessemelhantes, os opostos semelhança e dessemelhança são idênticos. Como isso é impossível, não há pluralidade. Zenão, tal como faz Parmê-

⁷ Ver exame mais adiante.

nides, não considera o aspecto relacional dos predicados. Se essa pedra é grande, o argumento de Zenão identifica ser grande e ser uma pedra. Uma vez alcançado, tal resultado pode ser generalizado: muitas coisas não podem ser uma nem uma coisa ser muitas. Se muitas coisas têm uma mesma característica, não há nenhuma diferença entre elas. Se uma coisa tem muitas características, não há nenhuma distinção entre essas características. Essa é a base para o paradoxo em *Sofista* 251^{ac}: não é possível chamar uma coisa de muitos nomes⁸. Sócrates, com a teoria das formas, corrige a essa assunção errônea distinguindo características de coisas caracterizadas.

A teoria das formas é introduzida no *Parmênides* para dar conta de um paradoxo do mundo sensível - a possibilidade da co-presença de estados opostos em uma mesma coisa - e a formulação da teoria estabelece um contraste entre os sensíveis compostos e perecíveis e as formas simples e eternas (segundo McCABE, 1994, p. 47-52). Seres sensíveis têm várias propriedades e participam de relações que os tornam complexos, o que exige um princípio para assegurar a unidade de cada um. Formas, como consequência, parecem ser entidades inteiramente simples, não tendo propriedades e estando fora de relações que neguem sua unidade. Entretanto, a unidade das formas torna-se uma condição impossível para elas: elas não podem de nenhum modo se relacionar com os particulares, não podem se relacionar entre si, estão fora do discurso racional e não podem ser conhecidas. Isso parece indicar uma crise no pensamento de Platão sobre a unidade das formas, pois a terceira parte do *Parmênides* sugere que ou algo é um em virtude das

⁸ Para um exame mais detalhado desse argumento, ver Souza (2009, p. 46, 51-52).

propriedades que possui ou é um em si mesmo, independente de suas propriedades⁹. Esses dois modos de ser um, no entanto, são igualmente paradoxais: o primeiro permite que cada unidade seja infinitamente múltipla; o segundo sugere que cada unidade não é absolutamente nada. Assim, o pressuposto de que as formas não se misturam é comprovado na seção final do diálogo, e eu o entendo como um problema na concepção da participação no modo como ela é apresentada por Sócrates. As formas, marcadas por uma separação radical, são unidades no sentido mais forte do termo, que corresponde à concepção eleata da unidade, a unicidade do ser completamente idêntico a si mesmo e sem divisões internas. Os sensíveis, por outro lado, caracterizam-se por possuírem uma multiplicidade interna. São semelhantes e dessemelhantes, um e muitos. Ou seja, são sujeitos da co-presença de opostos, enquanto as formas não podem ser.

Há, no entanto, uma limitação mais séria para as formas do que a co-presença de predicados opostos. Se possuir predicados implica multiplicidade - chamar uma coisa por muitos nomes, como diz o Estrangeiro de Eleia em *Sofista* 251^a - as formas não podem possuir nenhum predicado, pois isso indica divisão da forma. O paradoxo apresentado no final revela que, se alguma divisão for aceita no interior da forma, todos os predicados opostos convivem no uno¹⁰. Acredito que todas as dificuldades relativas à participação das formas apresentadas no diálogo se devem a essa limitação das formas, e que Platão expõe essas dificuldades em

⁹ A partir da comparação entre a primeira hipótese – 137^c-142^a – e a segunda – 142^b-155^c, como veremos adiante.

¹⁰ Segundo o exame apresentado, no final da presente discussão, sobre as hipóteses do exercício dialético que aceitam a participação do uno no ser.

forma de aporias a fim de preparar o terreno para rever tal limitação no *Sofista*.

A meu ver, a separação radical entre as formas é o problema central que Platão enfrenta no *Sofista*, mostrando que a ontologia eleata, se aceita, traz consequências discursivas desastrosas - o *é* passa a ser um *é* de identidade completa e o *não é* indica separação radical. Tal operação do ser e do não-ser significa que, no plano ontológico, todas as coisas são uma e a mesma, o que pode ser entendidas como um tipo de monismo em que as coisas unas e idênticas a si mesmas são isoladas e não admitem mistura: as coisas são internamente unas, indivisíveis e coesas. Quando se assume tal concepção de monismo temos que, no plano discursivo, a única maneira de falar do que é é através do monismo predicativo (cf. CURD, 1998, principalmente Introdução e capítulos I e II), segundo o qual o que se pode afirmar de uma coisa é um único predicado, que corresponde ao seu ser absoluto. Mesmo que se digam muitos predicados de uma coisa, eles significam a mesma coisa, já que todo *é* equivale a *é idêntico*. Na relação entre discurso e ser, a identidade também opera de modo forte, fazendo com que ser e discurso estejam em uma relação biunívoca. Assim, não há alteridade interlocutiva, já que não é possível contradizer. A tarefa de Platão no *Sofista* é, então, relativizar essas relações, através da participação das formas, para fundamentar ontologicamente a possibilidade de dizer o ser.

2- DIFICULDADES RELATIVAS À PARTICIPAÇÃO DOS SENSÍVEIS NAS FORMAS (130^A-135^C)

Nesse segundo movimento do diálogo, após o esclarecimen-

to de uma dúvida sobre a extensão do domínio formas, Parmênides inicia uma série de críticas à teoria apresentada por Sócrates, mostrando sua inconsistência através das consequências problemáticas a que ela conduz. Sócrates não consegue apresentar uma defesa de sua teoria; em vez disso, ele tenta reformular sua tese, primeiramente sugerindo que formas são pensamentos e depois que são paradigmas, mas suas tentativas falham. Parmênides então usa as admissões de Sócrates para concluir que a participação é impossível e que as formas são incognoscíveis.

A validade dos argumentos apresentados por Parmênides em suas objeções à teoria da participação das formas é uma preocupação constante entre os intérpretes. Minha intenção é sustentar que os argumentos são legítimos e que a teoria é intencionalmente criticada, pois se apoia em alguns pressupostos de origem eleata que deverão ser reconsiderados e o são, posteriormente, pelo Estrangeiro de Eleia.

A EXTENSÃO DO DOMÍNIO DAS FORMAS (130^{A-E})

A questão central da discussão sobre a extensão do domínio das formas é: para cada coisa que tocamos há uma forma separada? Se há uma forma do belo e do bom, haverá também uma forma do homem ou do fogo, ou ainda de coisas ridículas como cabelo, lama e sujeira? Essa questão revela uma dificuldade preliminar em pensar as formas como unidades das quais os sensíveis seriam correlatos.

Pode-se pensar que a necessidade de aceitar formas correspondentes a cada tipo de sensível só se justifica na hipótese de que cada forma é uma unidade indivisível, não composta, como é o ser de Parmênides. Em uma ontologia que admite mistura e composição, como eu acredito que é a ontologia apresentada no *Sofista*, tal preocupação seria

irrelevante. Se cada ser é um composto e essa composição é indicada, no discurso, sob a forma de predicados, bastaria que houvesse formas relativas a predicados para dar conta do discurso e do conhecimento. A indecisão de Sócrates, atribuída à sua juventude, pode ser tomada como indício de que a teoria da participação apresentada no *Parmênides* contém um erro que a torna incapaz de fundamentar a linguagem, devido aos problemas ontológicos herdados da concepção de ser eleata.

PRIMEIRA OBJEÇÃO DE PARMÊNIDES

Sócrates concorda com Parmênides que, se há participação, só há dois modos de participação: ou cada participante participa de toda a forma ou participa de uma parte dela. Nenhum desses modos de participação, no entanto, é possível. Portanto, não há participação.

PRIMEIRA HIPÓTESE: O PARTICIPANTE PARTICIPA DA FORMA TODA (130^E-131^G)

Se a participação for na forma toda, a forma, sendo uma e a mesma, estará presente inteira ao mesmo tempo em muitos participantes, e, estando eles separados, a forma estará separada de si mesma. Isso pode ser entendido como: se *a* e *b* participam da forma *F* e a participação é em toda a forma, então toda a forma *F* está em *a* e toda a forma *F* está em *b*. Se, porém, toda a forma *F* está em *a* e está em *b*, e *a* e *b* mantêm a relação que Sócrates chama *khôris*, então *F* está separado de si mesmo.

O argumento se apoia em alguns pressupostos:

1. uma oposição entre ser mesmo (*taúton*) e ser separado (*khôris*): a forma, dita una e a mesma, não pode ser separa-

da;

2. uma separação radical e simétrica (*khôris*): quando duas coisas separadas entre si participam da forma, a forma se separa de si mesma.

Percebemos, no argumento, que ser separado implica não ser o mesmo. Assim, se *F* é *khôris* em relação a si mesmo, *F* não é o mesmo que si mesmo, o que é absurdo. E *F* deixa de ser o mesmo que si mesmo quando duas coisas não idênticas participam da forma.

A presença da forma toda na coisa indica uma simetria de relação. Se a predicação é a expressão discursiva da participação, como parece ocorrer no *Sofista*, em termos de predicação o argumento pode ser lido assim: se *a* é *F* e *b* é *F*, e se *a* não é *b*, então *F* não é *F*. Notamos, então, que o *é* da predicação indica uma relação de identidade simétrica: se *a* é *F*, *a* é o mesmo que *F* e *F* é o mesmo que *a*. Essa identidade simétrica é resultado da oposição entre *taúton* e *khôris*: não há meio termo entre estar completamente separado e ser completamente idêntico. Como consequência, o *não é* da predicação indica completa ausência de identidade: *a* e *b*, sendo coisas separadas, não podem receber o mesmo predicado, pois, devido a essa separação, a forma, por princípio una e mesma, ao manter relações com os participantes separados, deixa de ser mesma que si mesma.

SEGUNDA HIPÓTESE: OS PARTICIPANTES PARTICIPAM DE PARTE DA FORMA (131^{C-E})

Essa hipótese implica que as formas são divisíveis. Portanto, a forma deixa de ser uma unidade. A objeção de Parmênides é feita através de três exemplos que tornam a hipótese

absurda: 1. se a grandeza mesma for dividida, cada uma das muitas coisas grandes é grande por participar de uma parte da grandeza menor que a grandeza mesma; 2. se algo tiver uma pequena parte do igual, essa coisa será igual a algo devido ao que é menor que a igualdade mesma; 3. se cada uma das coisas pequenas é pequena por participar de uma parte da pequenez, o pequeno será maior que essa parte dele. Grandeza, igualdade e pequenez são exemplos que mostram a impossibilidade da hipótese, pois, nesses três casos, se a hipótese é assumida, cada uma dessas formas será predicada de seu oposto.

Portanto, na primeira hipótese, a forma não pode ser predicada de si mesma, e, na segunda, ela será predicada de seu oposto. Para Parmênides, nenhum desses dois casos pode ser aceito.

SEGUNDA OBJEÇÃO DE PARMÊNIDES – PRIMEIRA VERSÃO DO ARGUMENTO DO TERCEIRO HOMEM (131^E-132^B)

Na primeira hipótese da primeira objeção, vimos que é impossível que a forma esteja separada de si mesma, isto é, que não seja a mesma que si mesma, o que, em termos discursivos, indica a necessidade da autopredicação. Veremos agora que a assunção da autopredicação, por outro lado, é responsável por outra aporia.

A unidade de cada forma é assim justificada: se muitas coisas parecem grandes, parece haver, quando olhamos para elas, uma mesma forma de grandeza, que é una. Ou seja, se uma pluralidade de coisas é grande, há uma forma que é a mesma em todas elas. E, se essa forma é a mesma em todas as coisas, ela é una. Objeta Parmênides, entretanto, que se olharmos para a grandeza mesma e as coisas grandes do mesmo modo, não é necessário que haja outra grandeza, pe-

la qual todos parecem ser grandes? E, se isso for admitido, cada forma não será mais una, mas infinita multiplicidade.

Olhar para a grandeza e as coisas grandes do mesmo modo pode significar que a grandeza é membro de uma pluralidade de coisas grandes. Ou seja, a forma é autopredicável. A autopredicação da forma poderia decorrer de participação em si mesma, mas essa possibilidade não é contemplada no argumento, e nem poderia ser, dada a afirmação de Sócrates de que coisas que participam de formas são separadas das formas (130^b). Ao contrário, é necessária outra forma de grandeza que seja responsável por esse predicado, ela mesma autopredicável, o que gera uma multiplicidade ilimitada.

Vemos, então, dois pressupostos presentes no argumento:

1. a forma é autopredicável;
2. a forma não participa de si mesma.

Esse segundo pressuposto possui outra versão na interpretação de Vlastos (1965), que ele chama de *princípio da não identidade*: se algo tem um certo caráter, esse algo não pode ser idêntico à forma em virtude da qual apreendemos tal caráter. Se a é F , a não pode ser idêntico à F -dade. Ou seja, se algo é largo, não há identidade entre esse algo e a largura. Disso se segue que, se a forma da largura é larga, então sua largura não pode ser idêntica a si mesma e deve, portanto, haver uma segunda forma da largura, a largura1. Eu acredito que essa versão de Vlastos é outra maneira de dizer que a forma não participa de si mesma, pois, segundo o modo como a teoria da participação das formas é apresentada nesse diálogo, participação é uma relação de

identidade total.

Independentemente da versão que se aceite para o pressuposto 2, no entanto, ele é incompatível com 1. O argumento assume que dizer que a grandeza é grande é discursivamente semelhante a dizer que Sócrates é grande, mas isso não é verdade, pois Sócrates pode participar também da pequenez, ao passo que a grandeza não. As formas excluem a qualificação por seus opostos, e foi exatamente essa assunção que levou Sócrates a distinguir entre a semelhança e os semelhantes. Portanto, um desses pressupostos deve ser recusado, ou ambos.

AS RESPOSTAS DE SÓCRATES E AS NOVAS OBJEÇÕES DE PARMÊNIDES

PRIMEIRA RESPOSTA: FORMAS SÃO PENSAMENTOS (132^{b-c})

Em vez de procurar identificar a causa das aporias anteriores, Sócrates responde à objeção de Parmênides tentando estabelecer cada uma das formas como um pensamento que se produz na alma, como uma tentativa de evitar as objeções apresentadas por Parmênides. Parmênides, entretanto, apresenta outra objeção: se cada um desses pensamentos unos é pensamento do que é, ou tudo é feito de pensamento e tudo pensa, ou tudo é pensamento privado de pensar.

O argumento de Parmênides sugere que, se formas são pensamentos, a participação oferece um resultado inaceitável: se *a* participa de F e F é um pensamento, *a* é um pensamento. E como pensamentos só existem na alma, *a* é alma e *a* pensa. Ou então, *a* é um pensamento que não pensa. Sócrates considera, então, que sua solução não tem *lógos*.

SEGUNDA RESPOSTA: FORMAS SÃO PARADIGMAS – SEGUNDA VERSÃO DO ARGUMENTO DO TERCEIRO HOMEM (132^c-133^b)

Sócrates sugere, então, que as formas são paradigmas e que os participantes são suas imagens e se assemelham a elas. Apesar da tese da forma-paradigma ser defendida por Platão em muitos diálogos, aqui ela é criticada por Parmênides. Se a imagem se assemelha ao paradigma, deve-se dizer que o paradigma também se assemelha à imagem. E, se isso ocorre, os semelhantes participam de outra forma da semelhança que garante sua semelhança, e assim sucessivamente.

O argumento parte dos mesmos pressupostos da primeira versão, mas podemos notar algumas diferenças entre eles. A primeira versão pode ser entendida como um ataque à autopredicação. No presente argumento, Sócrates pretende evitar a premissa da autopredicação: não se diz, agora, que a forma e seus participantes possuem a mesma característica, mas que há, entre eles, uma relação de semelhança. No entanto, a tentativa de Sócrates de evitar o paradoxo é infrutífera. Se a forma e seus participantes possuem a propriedade da semelhança e, assumindo a premissa de que a forma não participa de si mesma, é necessário outra forma da semelhança que garanta a semelhança entre a primeira forma e seus participantes, e assim infinitamente.

O problema apontado por esse argumento, portanto, vai além da autopredicação. Não se trata de argumentar que a forma F deve possuir a qualidade f assim como seus participantes, mas que há entre F e os fs uma relação de semelhança, independentemente de que F seja f. Essa relação de semelhança, sendo simétrica, faz com que a forma tenha o predicado da semelhança e esse predicado só pode ser fundamentado por uma segunda forma. Certamente, a

simetria dessa relação poderia ser questionada, mas ela é admitida por Sócrates talvez como uma consequência da simetria da identidade que fundamenta a predicação, no modo como ela é entendida nesse diálogo. Acredito que, a partir da apresentação da teoria da participação das formas no *Sofista*, pode-se entender que a participação é uma relação assimétrica, o que evitaria esse paradoxo¹¹. Se for plausível dizer que, no *Parmênides* e em parte do *Sofista*, Platão expõe as consequências discursivas da ontologia eleata para identificar seus pressupostos e recusar aqueles que são incompatíveis com o discurso sobre o ser, a aceitação da simetria da relação de semelhança por Sócrates teria como intenção conduzir ao paradoxo para mostrar como ele pode ser dissolvido.

A conclusão de *Parmênides* é que há uma aporia em distinguir como formas e coisas são em si e por si. Após enumerar as consequências desastrosas da teoria da participação das formas para o conhecimento (133^b-135^b), *Parmênides*, no entanto, reconhece que, se não admitirmos a existência de formas sempre as mesmas de cada coisa que há, não há possibilidade de pensamento nem de discurso (135^{b-c}). *Parmênides*, desse modo, reconhece a necessidade da teoria das formas se se quer preservar o discurso sobre o ser, e alerta Sócrates de que ele tem de se exercitar nessas questões. No entanto, o exercício que ele propõe como exemplo é outra aporia sobre o discurso, que eu entendo como um alerta de Platão para que não se tomem as formas como o ser uno de *Parmênides*.

¹¹ Ver Souza (2009, p. 113-118, 147, 151).

O EXERCÍCIO DIALÉTICO (135^c-166^c)

O exercício dialético consta da determinação das consequências que resultam, para o uno e para as outras coisas, da afirmação e da negação do ser do uno. Há, assim, quatro hipóteses a serem examinadas: (i) se o uno é, quais as consequências para o uno? (ii) se o uno é, quais as consequências para as outras coisas? (iii) se o uno não é, quais as consequências para o uno? (iv) se o uno não é, quais as consequências para as outras coisas? Cada uma dessas hipóteses, entretanto, é examinada sob dois pontos de vista, elevando para oito o número de hipóteses. Aparentemente, não há explicação para isso no texto e fica difícil dizer qual a diferença entre os dois pontos de vista relativos a cada uma das quatro hipóteses originais. Eu sigo a interpretação de Brochard (1926), segundo a qual esse desdobramento de hipóteses estaria justificado na parte inicial da segunda hipótese, onde se estabelece que, se o uno é, não é possível que não participe do ser. O exercício dialético teria como função provar que, nos casos em que o uno participa do ser, sendo ou não sendo, todos os predicados são atribuídos a ele e às outras coisas, inclusive aqueles pares de predicados contraditórios. Ao contrário, nos casos em que o uno não participa do ser, sendo ou não sendo, nenhum predicado é atribuído, nem a ele nem às outras coisas. Em outras palavras, nas hipóteses que consideram a participação no ser, todos os enunciados sobre a coisa participante – nesse caso, o uno – são possíveis. Por outro lado, se a participação não é considerada, nenhum enunciado é possível. Uma visão geral das duas primeiras hipóteses será suficiente para examinar o paradoxo apresentado nessa seção do diálogo.

PRIMEIRA HIPÓTESE (137^c-142^a)

A formulação da primeira hipótese é *se o uno é (ei hén estín)*, e a frase seguinte estabelece o horizonte semântico do uno: *não é verdade que o uno não seria muitos?* O uno se define por exclusão radical do múltiplo, o que corresponde ao princípio de não-contradição "forte" presente no poema de Parmênides. Tudo aquilo que possa ser outro que o uno está fora do alcance do discurso sobre o uno. E, uma vez delimitado o significado do uno como contrário do múltiplo, passam a ser apresentadas as consequências da afirmação *o uno é*. Se o uno é, não pode ter partes e, consequentemente, não pode ser um todo, já que o todo implica distinção de partes. Esse primeiro passo estabelece a linha sobre a qual o argumento se desenvolverá: são negados todos os aspectos que de algum modo implicam o múltiplo - o uno não é nem todo, nem partes; nem reto, nem circular, nem em si mesmo, nem em outra coisa; nem em repouso, nem em movimento; nem o mesmo, nem diferente; nem semelhante, nem dessemelhante, etc. Consequentemente, o uno só pode ser delimitado como impossibilidade predicativa até que se chegue à negação do próprio ser do uno. Então, o uno absolutamente não é. Ele não tem ser nem mesmo para ser uno, pois, se tivesse, ele seria e participaria do ser. Segundo o argumento, o uno não é uno e o uno não é. Portanto, a ele não cabe nenhum nome, discurso, conhecimento, percepção ou opinião:

Então, há como algo pudesse passar a participar da essência de outra maneira que não alguma dessas? – Não há. – Logo, de maneira alguma o um participa da essência. – Parece que não. – Logo, ele nem sequer é de modo a ser um. Pois <nesse caso> já estaria sendo e participando da essência; mas, como parece, o um nem é um nem é, e se deve crer em tal argumento. – É de temer <que sim>. – Mas, uma

coisa que não é, isso que não é, tem algo ou há algo disso? – Como poderia? – Logo, isso não tem nome tampouco, nem há dele enunciado, nem uma ciência, nem percepção, nem opinião. – Parece que não. – Logo, tampouco é nomeado, nem é enunciado, nem é objeto de opinião, nem é conhecido, nem o percebe algum ser (141^e-142^a).

Um exame cuidadoso revelará que esse argumento se constrói a partir de uma compreensão da diferença e da identidade como instâncias excludentes. Para que o uno seja preservado em sua determinação específica, ele está completamente separado de tudo o que é diferente de si mesmo e que, no plano discursivo, possa resultar em predicação. Essa diferença radical é sustentada por um entendimento da predicação como identidade tautológica. Cada negação é a exclusão de determinações que não convêm ao uno, já que toda determinação envolve alguma multiplicidade. As negações revelam a impossibilidade da própria estrutura predicativa, uma vez que o uno, isolado de todo e qualquer ser, perde sua *ousía* e, conseqüentemente, seu *lógos*. Podemos notar, implícitas na estrutura do argumento, as condições de possibilidade do enunciado predicativo. A predicação exige que o uno – e, poderíamos dizer, toda coisa determinada que possa ser tema de um *lógos* –, seja entendido como uma determinação específica que, sem perder sua natureza, mantém relações com outras determinações. A hipótese falha em satisfazer essa exigência da predicação à medida que entende tais relações como absolutas. A diferença absoluta, que mantém o uno separado de tudo o que possa envolver multiplicidade, opera em conjunto com uma identidade também absoluta. Ambos, diferença absoluta e identidade absoluta, conduzem a uma negação do próprio ser do uno. O ser não se sustenta nessas condições.

A hipótese conduz a um corolário epistemológico: não sendo tema de nenhuma predicação, o uno não pode ser de modo algum acessível ao conhecimento. A premissa que sustenta a hipótese é plausível: ser qualquer coisa de definido é não ser nenhuma outra coisa. O que não pode ser aceito é sua conclusão, a impossibilidade de dizer o ser do uno. Tendo em vista esse corolário epistemológico, que representa uma ameaça ao *lógos* e à filosofia, a personagem Parmênides volta a propor a hipótese, agora sob uma nova perspectiva, na tentativa de evitar essa indesejável conclusão.

SEGUNDA HIPÓTESE (142^B-155^E)

Parmênides propõe um retorno ao início da hipótese anterior para verificar se um novo exame trará outros resultados, e não será difícil verificar que se trata de uma tentativa para escapar ao inaceitável corolário epistemológico através da inserção do uno no domínio do *lógos*.

A hipótese agora é *hén ei estín*. A formulação dessa hipótese é semelhante à formulação da hipótese anterior – *ei hén estín* –, mas com uma permutação de termos. É difícil dizer o quanto a especificidade da segunda hipótese e sua diferença com relação à primeira dependem desse detalhe. Entretanto, assim como o horizonte semântico da primeira hipótese aparece delimitado nas palavras que seguem sua formulação, podemos dizer que o mesmo ocorre na segunda: *é possível que [o uno] seja e não participe do ser?* A resposta negativa dada a essa pergunta de Parmênides permite identificar o que caracteriza a hipótese: a participação na *ousía*, que garante o lugar do uno no discurso. Para que o uno seja tema de *lógos* e conhecimento, é necessário que seja e, se

ele é, é por participação no ser. A participação no ser, cuja recusa levou à inaceitável conclusão do argumento anterior, é agora estabelecida como ponto de partida desse argumento.

A participação do uno no ser implica que o ser seja ser do uno sem ser o mesmo que o uno. De outro modo, seria a mesma coisa dizer *o uno é (hén estín)* e *o uno é uno (hén hén)*. É necessário, agora, ter em conta um horizonte que fora radicalmente excluído na primeira hipótese. A participação no ser introduz o uno em uma relação diferente da identidade completa. Ele deve manter uma comunicação com o ser, e a primeira consequência dessa comunicação é a seguir anunciada: *o é* significa outra coisa que o uno; significa que o uno participa do ser.

A diferença entre o uno e o ser é marcada por uma distinção de significados, distinção esta que não será mais separação total, uma vez que a expressão do ser do uno depende de que uno e ser se mantenham em relação. Somente essa forma peculiar da diferença, que não interdita a articulação discursiva entre o uno e o ser, permite compreender a participação. Se o uno e o ser fossem idênticos, não se poderia falar em participação. Eles devem, pois, ser diferentes. Isso só é possível caso se aceite a exclusão do ser do espaço do uno. Essa separação, porém, como se mostrou na primeira hipótese, exclui o uno do pensamento e da linguagem. Portanto, a diferença em que está baseada a participação não pode ser irreduzível. De algum modo, o uno comunica-se com o ser, faz parte dele. E esse fazer parte do ser sem assumir o ser da *ousía*, sem identificar-se totalmente com ela, será o esquema fundamental de toda participação.

Na primeira hipótese, o discurso sobre o uno procura

se estabelecer como um intermediário entre a separação total e a identidade tautológica, o que resulta em impossibilidade discursiva. Agora, identidade e diferença devem ser relativizadas, e essa é a função da participação. *Não é o mesmo não significa é radicalmente outro*. Há um ponto de contato entre o uno e o ser, que permite dizer que o uno é e que deve ser entendido como condição para dizer o que o uno é, na tentativa de corrigir a falha da primeira hipótese.

No entanto, essa hipótese igualmente falha. Não falha, como a primeira, por conduzir à impossibilidade discursiva. Ao contrário, nessa hipótese há pensamento e discurso sobre o uno. À medida que participa do ser, o uno passa a ser tema da predicação, mas ele passa a ser tema de toda e qualquer predicação: *não somente o um que é é múltiplas coisas, mas também o um mesmo, distribuindo-se o ser, é necessariamente múltiplas coisas* (144^e). Nenhum predicado lhe é negado. Na primeira hipótese, o foco sobre a cópula eliminava os predicados. Na segunda, quando os predicados são colocados em foco, falta uma negação que os delimite.

Ao participar do ser, o uno passa a ser uma pluralidade indefinida, pluralidade essa que se origina a partir do estabelecimento da diferença, fazendo com que se aceite todos os pares de predicados contraditórios. A introdução da diferença aparece, pois, como condição necessária do discurso que informa sobre o ser de algo. Por algum motivo, porém, a diferença, do modo como é tratada nessa seção do *Parmênides*, não é suficiente para delimitar o ser do uno e, por analogia, o ser de qualquer coisa.

Tanto a primeira hipótese quanto a segunda repousam sobre a maneira como a diferença e a identidade são pensa-

das. Na primeira hipótese, a diferença é absoluta e não há nenhuma possibilidade de identidade e, conseqüentemente, nenhuma possibilidade de discurso. Na segunda hipótese, a diferença é relativa e recíproca. Essa diferença relativa permite a participação, mas a simetria dessa relação confere ao uno o mesmo caráter que é conferido às outras coisas, transformando-se, desse modo, em uma espécie de identidade. Embora haja distinção de significados entre os termos do enunciado, a hipótese mostra que a participação no ser permite a identidade indiscriminada entre todas as formas e, portanto, entre todos os termos. Não há uma operação da diferença capaz de estabelecer a especificidade de cada ser, indicando suas determinações negativas. As conseqüências disto é que tudo pode ser dito de tudo.

A personagem Parmênides conclui então, no final do diálogo, que, seja o uno ou não seja, ele e as outras coisas, na relação consigo mesmas (*prós autá*) e na relação umas com as outras (*prós allela*), sob todos os pontos de vista, são tudo e não são nada, parecem tudo e não parecem nada. Isso significa que, em qualquer caso, não há ciência possível e nem sequer opinião.

O exercício dialético apresentado no *Parmênides* revela que o discurso sobre o uno não pode deixar de ser fundamentado na participação do ser, mas tampouco pode ser garantido por essa participação. Se não participa do ser, o uno perde toda e qualquer possibilidade de possuir predicados e, como conseqüência, perde sua própria existência. Se, por outro lado, participa do ser, ele passa a possuir uma multiplicidade indefinida de predicados, incluindo os pares de opostos. As mesmas conclusões ocorrem em todas as demais hipóteses. Em outras palavras, se algo não participa do ser, não participa de nada e nada pode ser dito sobre es-

se algo, mas se participa do ser, participa de tudo e não há como definir suas determinações.

Portanto, pode-se dizer que de modo algum a participação no ser possibilita o discurso informativo. Do ponto de vista da personagem Parmênides, ser e participação não podem ser conciliados. A participação envolve mistura, ou seja, pressupõe que o ser encerre de algum modo o não-ser, sob a forma da diferença. Ora, isso é inadmissível para Parmênides. Segundo o eleata, uma coisa é ou não é. Se é, é completa e absolutamente. Se não é, é absolutamente nada.

Eu sugiro que isso ocorre porque as formas são apresentadas como se fossem o ser de Parmênides. O Parmênides platônico parece assumir a concepção de ser apresentada no poema, cujos atributos encontram-se sintetizados na fórmula *o ser é uno*, para criticar a teoria da participação de Platão, mostrando que as consequências discursivas desastrosas dessa teoria revelam suas deficiências ontológicas.

Possivelmente, as dificuldades apresentadas no *Parmênides* com relação à teoria da participação das formas apontam para uma necessidade de reformular a teoria, a partir da relativização do mesmo e do outro como condição para a participação no ser. *Ser* não significa *ser completamente idêntico*. *Não ser* não significa *ser completamente separado*. O enunciado básico da participação é: cada ser participa de algumas formas e não participa de outras. E a maneira como a teoria é exposta permite concluir que a participação não é uma relação simétrica - o movimento é, mas isso não significa que ser é estar em movimento. Essa é a condição necessária para solucionar as dificuldades levantadas por Parmênides.

Pode-se pensar que, ao colocar a crítica da participação na boca de Parmênides, Platão está apontando a raiz de um

problema que será solucionado no *Sofista*, rejeitando as opções *nada é nada* e *tudo é tudo* e procurando dar sentido à afirmação *as coisas são e não são*. Os seres, devido à sua participação em algumas formas e não participação em outras, admitem alguns predicados e não admitem outros. E isso deve se aplicar tanto aos sensíveis quanto às formas.

Diferentemente do que propõe Sócrates no *Parmênides*, o enunciado da participação no *Sofista* permite entender as formas entrelaçadas com algumas formas e não entrelaçadas com outras, sem que elas percam sua identidade e sua unidade. Assim como os sensíveis, cada forma é uma unidade composta de uma multiplicidade interna, representada pela participação, multiplicidade esta que é delimitada pela não participação. O enunciado *A participa de F* significa que A tem F como parte constitutiva. Essa relação, no entanto, não é simétrica: *A participa de F* permite dizer que A é F, mas não permite dizer que F é A. Aquilo a que A se refere pode ser forma ou sensível, pois as regras para o discurso são as mesmas, já que ambos refletem a mesma estrutura da ontologia fundada sobre a participação. Discurso sobre formas e discurso sobre sensíveis diferem, no entanto, quanto ao estatuto ontológico do ser representado pelo tema do enunciado, o que faz com que enunciados sobre formas tenham sempre o mesmo valor de verdade, enquanto entre os enunciados sobre sensíveis, alguns têm o valor de verdade cambiante, pois estão sujeitos à relatividade contextual.

A participação, tal como exposta no *Parmênides*, impõe uma limitação às formas, excluindo-as do discurso, o que representa uma limitação à própria filosofia. Segundo a descrição da dialética em *Sofista* 253^d, o discurso sobre as formas é condição da filosofia. Portanto, as formas devem

participar entre si, já que a participação é a contraparte ontológica do enunciado, e é isso que o Estrangeiro de Eleia irá fundamentar no *Sofista*.

Abstract: The *Parmenides* is known as the dialogue in which Plato makes a criticism of his theory of forms. Through paradoxes, the character Parmenides criticizes the theory of forms presented by Socrates in the dialogue, targeting the relation they have with sensibles and with each other, call for participation, and the discursive consequences of this relation. I present a reading of the *Parmenides* that suggests that the self-criticism points out inconsistencies in the Platonic theory of participation as it is presented in the *Parmenides*, and that will be corrected later in the *Sophist*.

Keywords: Plato, discourse, being, unity.

REFERÊNCIAS

TEXTOS ANTIGOS

AUBENQUE, P. (Dir.). *Études sur Parmênide*. Paris: Vrin, 1987. v. 1.

PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Tradução e comentários de José Gabriel Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

PLATÃO. *Parmênides*. Tradução de Maura Iglesias. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. *Parmenides*. Introdução e notas de Luc. Paris: GF-Flammarion, 1999.

_____. *Parmenides*. Tradução de Harold North Fowler. Cambridge: Loeb Classical Library, 1996.

_____. *República*. Tradução de Anna Lia A. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Sophist*. Tradução de Harold North Fowler. Cam-

bridge: Loeb Classical Library, 1996.

COMENTÁRIOS CITADOS

ALLEN, R. E. *Plato's Parmenides: Translation and Analysis* (revised edition). London: Yale University Press, 1983.

AUSTIN, Scott. *Parmenides: Being, Bounds and Logic*. New Haven: Yale University Press, 1986.

BRISSON, Luc. Introduction. In: *Parménide*. Paris: GF-Flammarion, 1999.

BROCHARD, Victor. La théorie platonicienne de la participation. In: _____ (Org.). *Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*. Paris: Vrin, 1926.

CAVEING, Maurice. *Zénon d'Elée: Prolégomènes aux Doctrines du Continu*. Paris: VRIN, 1982.

CURD, Patricia. *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

McCABE, Mary Margaret. *Plato's Individuals*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

SOUZA, Eliane C. *Discurso e ontologia em Platão: um estudo sobre o Sofista*. Ijuí: Editora da Unijuí, 2009.

VLASTOS, G. The third man argument in the Parmenides. In: ALLEN, R. E. (Org.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge, 1965.