

PRINCIPAIS INFLUÊNCIAS NA
ONTOLOGIA PLATÔNICA DOS
DIÁLOGOS INTERMEDIÁRIOS^{1,2}

José Lourenço Pereira da Silva (UFSM)³
jlourenco30@yahoo.com.br

Resumo: A ontologia platônica, como conhecida a partir do *Fédon* e da *República*, está centrada na hipótese das Formas inteligíveis, ou seja, a crença defendida pelo Sócrates platônico na existência de entidades ontologicamente independentes, “o belo em si”, “o bem em si”, “o igual em si”, etc., das quais as coisas empíricas participam recebendo por isso as propriedades que exibem. Notoriamente, as principais influências filosóficas dessa doutrina são a filosofia pré-socrática, a sofística e o pensamento de Sócrates. O objetivo deste artigo é mostrar que ideias ou questões filosóficas levaram Platão a postular as Formas.

Palavras-chave: ontologia platônica, Sócrates, sofística, filosofia pré-socrática.

Assim como na natureza, também no plano intelectual nada surge por geração espontânea. Os diálogos de Platão manifestam o quanto o autor beneficiou-se do patrimônio cultural de sua civilização⁴. Em suas investigações, com ex-

¹ Recebido: 31.01.2010 /Aprovado: 06.08.2010 /Publicado on-line: 13.03.2011.

² Agradeço as contribuições do colega Rogério Severo e dos pareceristas da *Philosophos*.

³ José Lourenço Pereira da Silva é professor-adjunto do departamento de filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, Rio Grande do Sul.

⁴ A respeito das influências sobre a filosofia de Platão em geral, veja-se Watanabe (1995); Irwin (1992, p. 51-89) e Guthrie (1975, p. 32-38). Minha preocupação aqui não é tanto com reconstituir as doutrinas que influenciaram Platão quanto com mostrar a recepção pelo filósofo de certas questões e concepções que o inspiraram na formulação da hipótese das Formas. É sempre discuti-

trema perícia ele discutiu ou tomou de empréstimo ideias oriundas dos diversos campos do saber, assim testemunhando, em sua obra, as realizações do espírito grego em vários campos: na poesia, na música, na religião, na medicina, na retórica, na filosofia da natureza, no pensamento moral e político, nas ciências matemáticas, entre outros conhecimentos e técnicas mentais.

Mas é notório que o encontro com Sócrates foi determinante para a formação do pensamento de Platão. Expoente do gênero literário chamado *Sokratikoi logoi*, discursos socráticos (a forma literária desenvolvida pelos seguidores de Sócrates em homenagem à memória do mestre⁵), Platão estimou o filósofo ateniense como a encarnação do ideal de justo e de sábio, ou quando menos o mais justo e mais sábio homem do seu tempo⁶. Como é bem conhecido, o Sócrates histórico notabilizou-se por sua preocupação com a ética, no âmbito da qual procurava por definições universais, como afirmou Aristóteles e o confirmam, especialmente, os primeiros diálogos platônicos. O mestre de Platão supunha possível expressar em uma fórmula as essências designadas pelos termos morais: justo, bom, corajoso, etc. Mais ainda: sustentava a necessidade de se conhecer *o que é* (por exemplo) a justiça ou a piedade a fim de que, infalivelmente, ações justas ou piedosas pudessem ser realizadas, as pessoas com estes atributos identificadas e discursos consistentes sobre estas qualidades elaborados. A busca socrática dos conceitos éticos se assenta

da a acurácia histórica do tratamento que Platão costumava dar às ideias recebidas. O fato é que o autor dos diálogos não foi exatamente um historiador das ideias, mas um dos mais importantes polemistas e pensadores da história.

⁵ Acerca da influência dos *Sokratikoi logoi* sobre Platão, veja-se Kahn (1995, p. 1-35).

⁶ Cf. *Fédon*, 118^a; *Carta VII*, 324^e.

na certeza que tinha aquele filósofo de que tais conceitos possuíam valor absoluto, ou seja, existiam de modo objetivo e necessário, dotados de natureza própria e invariável.

A tese defendida por Sócrates, e legada a Platão, era a radical oposição às ideias no núcleo dos ensinamentos dos grandes sofistas do século V⁷. Enquanto Sócrates mostrava-se convencido de que haveria paradigmas fixos das qualidades morais⁸ para governar a reta conduta, na crença de seus adversários sofistas o norte de toda ação estaria na experiência e no hábito. A ação poderia ser melhor ou pior conforme o ponto de vista ou a circunstância, não havendo parâmetros rígidos para regulá-la, as condicionantes sendo, muitas vezes, a convenção, a qual, por sua vez, seria suscetível de mudança segundo o tempo e o lugar, ou então a natureza, porém compreendida, geralmente, como as demandas da natureza humana, amiúde em conflito com a lei socialmente instituída. Com efeito, que os valores éticos não configurem formas universais existentes de maneira estável para serem aplicadas, necessariamente, em vista do bem comum, mas que a eficácia do agir esteja baseado na empiria⁹, em última instância achando-se à mercê do arbítrio, é o resultado para a moral que, na interpretação socrático-platônica, deriva do relativismo de Protágoras e do ceticismo de Górgias.

Para Platão, a máxima protagórica “o homem é a medida de todas as coisas” resumia a forma mais exacerbada de

⁷ Jaeger (1996, p. 267) tem toda razão em afirmar: “Desde el punto de vista histórico la sofística constituye un fenómeno tan importante como Sócrates o Platón. Es más, no es posible concebir a éstos sin aquélla”.

⁸ No *Êutifron*, por exemplo, a forma (*eidos*) de piedade seria o *paradeigma* no qual se espelhando os interlocutores reconheceriam que atos são pios; ela serviria, então, como uma espécie de balança ou instrumento de medição para pôr fim às disputas sobre presumidas ações piedosas.

⁹ Cf. *Górgias*, 448^d, o elogio de Polos à experiência ou rotina como guia da vida.

relativismo: o que parece bom e verdadeiro para cada pessoa¹⁰ é isso mesmo para quem dessa maneira percebe. Ser, portanto, identifica-se com parecer e conhecimento com percepção, não podendo haver valores absolutos nem juízos falsos, já que as percepções diferem de indivíduo a indivíduo. Sendo assim, acerca de uma mesma questão sempre coexistiriam discursos contrários validamente sustentáveis, como o próprio Protágoras ensinou na obra perdida *As Antilogias*. No *Teeteto*, o Sócrates platônico critica a teoria do homem-medida¹¹. No entendimento de Sócrates, tornando o homem, considerado individualmente, o *critério* da verdade de seus julgamentos, o sofista elimina a objetividade necessária que para ser conhecimento um juízo deve apresentar; é isso que sugere a objeção mais séria contra o autor das *Antilogias*. Se a verdade é o que cada homem percebe como tal, não estando ninguém autorizado a dizer que é falsa a opinião de outrem, não haveria homens mais sábios que outros, cada um seria a medida de sua sabedoria. Protágoras, na defesa que dele faz Sócrates, busca salvar seu princípio alegando que a sabedoria de um homem sábio não reside na *veracidade* de suas opiniões, mas na *eficácia*: “Mas este mesmo a quem chamo sábio é aquele de nós que, quando as coisas são e lhe aparecem más, as muda, de modo a aparecerem e serem boas” (*Teeteto*, 166^d, tradução de A. M. Nogueira e M. Boeri). As opiniões estão em confor-

¹⁰ É indiscutível que Platão compreendeu o *anthropos* da fórmula de Protágoras referindo-se ao *homem individual*. No entanto, há defensores de que o sofista se reportava ao *homem em geral*, à espécie humana. Todavia, como concordam Guthrie (1995, p. 188-189) e Reale (1993, p. 200-201), a última é uma interpretação moderna que não encontra respaldo nas fontes antigas. Assim, Protágoras realmente deve ter perfilhado um subjetivismo extremo no sentido transmitido por Platão: cada homem em particular é juiz de suas próprias impressões.

¹¹ Para uma discussão aprofundada desse tópico, dentre a copiosa literatura, veja-se Kerferd (2003, p. 143-188); Souza (2009, p. 57-64) e Tordesillas (2009, p. 11-42).

midade com as disposições da alma: uma alma deformada não terá boas opiniões, mas com a modificação adequada, passará a ter melhores, que se melhores nem por isso são verdadeiras. A doutrina de Protágoras se revela uma doutrina pragmática: verdadeiro é o útil, o falso, o pernicioso. Como explicação do conhecimento, essa teoria, para Sócrates, se afasta ainda mais da possibilidade de ser aceitável. Efetivamente, nada é mais relativo e circunstancial que a utilidade, considerada do ponto de vista subjetivo assumido pelos sofistas¹². Por essa razão, sempre na perspectiva socrática, orientada pelo critério do útil, uma proposição jamais poderá ser científica, pois uma proposição reputada como conhecimento não deve ser verdadeira e infalível apenas para um indivíduo, em certos contextos e conforme a conveniência. Ela tem que ser objetiva, isto é, universalmente válida. Ao contrário de Protágoras, Sócrates acredita que a cientificidade de uma sentença pressupõe sua *independência* da mente do cognoscente, bem como das circunstâncias em que essa mente se encontre.

O segundo dentre os mais expressivos sofistas, Górgias de Leontino foi um crítico mordaz de seus predecessores, os filósofos da natureza no geral e Parmênides em particular¹³, contra os quais redigiu seu manifesto cético o *Tratado sobre o não-ser*. Três proposições constituem a crítica do eminente orador: nada existe; se alguma coisa existisse não poderia

¹² Cf. *Protágoras*, 334^a-334^c. Ildefonse (1997, p. 190-191, n. 211) argumenta, equivocadamente me parece, para a separação entre a tese do bem relacional (e do útil que lhe é intrínseco) e o relativismo de Protágoras apresentado no *Teeteto*, “puisque [escreve ela] la thèse relationnelle n’a rien à voir avec le subjetivisme [...]”.

¹³ Embora doutrinariamente em campos opostos, Platão e Górgias assemelham-se quanto à postura crítica em relação aos filósofos pré-socráticos (Platão em bloco examinou-os no *Fédon* 96^a ss. e no *Sofista* 242^b ss.), com ênfase no eleatismo (de fato, a correção da teoria das Idéias passa por uma revisão dos conceitos eleáticos de ser e de não-ser), e o marcado teor lúdico com que frequentemente tratavam as teses dos rivais.

ser conhecida ou pensada pelo homem; e mesmo que pudesse ser apreendida, não poderia ser comunicada a outrem¹⁴. É pouco provável que Górgias pretendesse negar a existência das coisas sensíveis a nossa volta. Quando afirmou “nada existe” o que, presumivelmente, rejeitava era a realidade substancial dos naturalistas, vale dizer, que subjacente às mudanças e aos fenômenos do mundo visível pudesse existir quaisquer substâncias que constituíssem a natureza (*physis*) das coisas, fossem a água, o ar ou o *apeiron* dos milésios, fossem as quatro raízes de Empédocles, fossem os átomos de Demócrito. Todavia, acima de tudo os argumentos visavam aos eleatas, de cuja lógica o sofista se serviu para mostrar que era fácil provar tanto o “ser” (ou que é) quanto o “não-ser” (ou que não é). A segunda proposição problematiza a relação entre o pensamento e o ser: “Se coisas que são pensadas não são, o que é não é pensado” (cf. Sexto Empírico. *Against the Logicians*, Livro I, 77, citado a partir da edição e tradução inglesa de Bett). Homens voando ou carruagens correndo sobre o mar são objetos intencionados pelo pensamento que não têm existência real. Para Górgias, a possibilidade de se pensar coisas irreais prova, suficientemente, que o pensamento e as coisas pertencem a domínios distintos e separados, sem qualquer vínculo necessário entre si. A terceira proposição põe em causa a conexão entre o discurso e o pensamento. Górgias tem como pressuposto a incomensurabilidade das sensações umas com as outras e do pensamento em cada indivíduo. Se é verdade que a palavra (*logos*) organiza-se pelas sensações, e se tem subsistência análoga à dos objetos visíveis ou

¹⁴ Para análise detalhada dessas assertivas, vejam-se as explanações de Dupréel (1948, p. 62-74); Souza (2009, p. 64-68) e Guthrie (1995, p. 192-199).

audíveis, ela não coincide com nenhum desses. De fato, cada sensação tem seu campo e objeto próprios: a visão a cor, a audição, o som e assim por diante; de sorte que quem fala não manifesta outra coisa senão a palavra, a qual difere de uma cor, de uma coisa e da representação mental destas. Além disso, por serem os indivíduos diferentes e não se encontrarem na mesma condição, duas pessoas jamais teriam idêntico pensamento; aliás, até um mesmo indivíduo, em momentos distintos, não pensa da mesma forma. Enfim, o pensamento é demasiado subjetivo para ser transmitido por meio das palavras. Assim, Górgias findou por separar o que Parmênides tinha identificado: o ser, o pensar e o dizer. E rompidas as cadeias que unem o discurso ao ser, a palavra adquire uma mobilidade imensa. O bom orador será, pois, capaz de conduzir a alma de seus ouvintes e convencê-los do que desejar.

Por caminhos diferentes, os argumentos de Górgias e de Protágoras levaram à atitude espiritual que prevaleceu entre os sofistas menores: aquela que, a partir de Sexto Empírico, Guthrie (1995, p. 196) expressa com toda a clareza:

se há algo que possa ser falado como uma opinião sofística geral é que não existe 'criterion'. Você e eu não podemos, por comparar e discutir nossas experiências, corrigi-las e alcançar o conhecimento de uma realidade última para além delas, pois não há tal realidade estável para ser conhecida. Similarmente na moral, nenhum apelo a padrões gerais ou princípios é possível, e a única regra pode ser agir a cada momento como parecer mais conveniente.

De fato, a concepção de que o mundo dos fenômenos fugidios era a única realidade e o relativismo coerente com essa visão foram crenças compartilhadas pelos professores da arte retórica. Uma questão que, nesse contexto, assumiu

especial importância entre os pensadores contemporâneos de Sócrates e de Platão foi a da “justeza dos nomes” (*onomatōn orthotēta*), ou seja, da correta aplicação dos nomes às coisas, questão examinada no *Crátilo*. Nesse diálogo, são confrontados o naturalismo e o convencionalismo linguísticos defendidos, respectivamente, pelos personagens Crátilo e Hermógenes. De acordo com Crátilo, para cada coisa há um nome naturalmente apropriado e uma maneira correta de nomear os objetos que é a mesma para todos os povos. Segundo Hermógenes, a exatidão das palavras é determinada por um acordo ou consenso, sendo, pois, assegurada pelo assentimento daqueles que articulam os sons para designar as coisas, podendo os nomes ser mudados conforme a vontade do falante. Apesar de divergentes, deixadas a si mesmas ambas as teses implicam o grave problema da impossibilidade do erro (*pseudos*). Efetivamente, se o ser das coisas fosse relativo a cada sujeito percipiente, como Sócrates julgou exigido pela teoria convencionalista, nenhum nome e nenhum *logos* poderiam impor-se como verdadeiros sobre outro presumido falso e, assim, para aquilo que aparentemente é um mesmo ente ou estado de coisas haveria uma multiplicidade e variedade de nomes ou descrições sempre corretamente afirmados. Tampouco seriam possíveis a contradição e a opinião falsa se por imperiosa determinação da natureza os objetos fossem designados sempre adequadamente. Com efeito, caso os termos e as próprias coisas realizassem uma identidade perfeita, em vez de aqueles se configurarem como simples imagens destas, jamais nos referiríamos a algo senão com acerto, e a emis-

são vocal suposta incorreta não passaria de um som privado de sentido, porquanto diria o que não é, ou seja, não diria coisa alguma.¹⁵ Para Sócrates, a verdade do naturalismo e do convencionalismo de nomes é apenas parcial, a melhor explicação reuniria os méritos das duas posições. Se as coisas são dotadas de uma essência fixa e independente de nós – como, contra Protágoras, Hermógenes admite – e o ato de nomear, analogamente a outros atos, para ser bem executado deve cumprir-se conforme a ordem e a natureza do objeto a que se aplica; então, o legislador que estabelece os nomes deve fazê-lo de tal modo que, por meio de letras e sílabas, os nomes revelem a essência e a natureza das coisas. Por outro lado, Crátilo deve reconhecer a importância da convenção, pois, na ausência de semelhança dos nomes com as coisas por eles representadas, a denotação é garantida pelo uso. Mais difícil será demover o heraclítico Crátilo da crença de que tudo está em contínuo fluxo e os nomes expressam o devir da realidade. Tendo levado Crátilo a aceitar que o conhecimento concernente às próprias coisas é mais seguro e superior que o que parte dos nomes, Sócrates argúi que não é possível haver conhecimento nem justa nomeação do que sempre muda e nunca permanece o mesmo. Então introduz a hipótese das Formas inteligíveis, isto é, que existe “o belo em si”, “o bem em si” e outras entidades da mesma espécie; as coisas vistas como belas ou

¹⁵ Que opinar falsamente seja impossível porque consistiria na impossibilidade de se dizer o que não é são os termos nos quais o problema do erro foi também abordado no *Eutidemo*, no *Teeteto* e no *Sofista*. Esse último diálogo é considerado como tendo trazido a solução definitiva de Platão. Após um amplo e árido exame da tese de Parmênides, o Estrangeiro de Eléia descreve o discurso falso como o discurso que diz o que é, mas não como é, que diz o outro que o ser – outro estado de coisas que não o presente (*Sofista*, 263^a ss.). Para uma análise minuciosa deste assunto, veja-se Souza (2009). A efetividade da resposta ao problema do falso no *Sofista* é contestada por Rudebusch (1985, 1990).

como boas no mundo físico são apenas transitoriamente belas ou boas, enquanto a Forma do belo, a Forma do bem, todas as Formas mantêm-se em sua identidade própria. Essas Formas são, por excelência, os objetos do conhecimento, assim como os objetos fundamentais de referência e significado linguístico. Já as coisas sensíveis, nomeadas a partir das Formas, constituem um domínio de referência derivado e secundário. Assim, os nomes só contribuem para o conhecimento das coisas na medida em que, estabelecidos com base no conhecimento direto da realidade imutável, são imagens apropriadas das Formas inteligíveis. Tal foi a resposta de Platão ao problema que recebeu dos sofistas. Como disse Kerferd (2003, p. 134), “ele resolveu o problema da linguagem correta alterando a realidade para se ajustar às necessidades da linguagem, em vez de fazer o inverso”.

É notório que parte considerável da filosofia platônica formou-se pela discussão dos problemas deixados pelos sofistas. Por sua vez, os sofistas tiveram que travar debate com a filosofia da natureza. Realmente, se as condições sociopolíticas dos séculos V e IV a.C. ensejaram o aparecimento dos mestres da arte da persuasão no ambiente cultural da antiga Hélade, estes não teriam alcançado prestígio nem exercido a influência que exerceram senão desafiando a então vigente filosofia da natureza. Apesar de seus débitos com a especulação filosófica precedente, da qual vários resultados foram utilizados por eles em causa própria¹⁶, os sofistas foram defensores do empirismo em frontal reação

¹⁶ Dois exemplos importantes: a dialética de Zenão, a partir da qual se constituiu a erística, e o contraste natureza e convenção, presente em Demócrito e pelos sofistas explorado no plano ético e político.

ao que a filosofia pré-socrática tinha por característica principal: a tendência geral a rejeitar os dados oferecidos imediatamente aos sentidos como única realidade.

Com efeito, a gênese do pensamento filosófico é assinalada pela atitude de afastamento do que se manifesta diretamente aos sentidos¹⁷ para buscar em uma realidade última, recôndita nos fenômenos, a explicação do universo natural. Malgrado os fisiólogos não se entendessem quanto à natureza e ao número do princípio (*arkhē*) ou princípios (*arkhai*) a partir dos quais todas as coisas se originaram, nem acerca do processo pelo qual o universo se formou, foram de qualquer modo unânimes em conceber que a realidade primeira devia ser alguma coisa permanente, isto é, algo que, na diversidade e mutabilidade dos entes, fosse a substância em que se conserva a mesma. Ainda que reconhecessem o valor da observação empírica e da percepção sensível (à exceção de Parmênides), os pré-socráticos tenderam ao acordo de que a realidade ingênita e incorruptível, subjacente às transitórias aparências, seria descoberta com o concurso da razão, pensamento ou entendimento (*noos*). Atingir o princípio de inteligibilidade de uma coisa corresponderia a captar sua natureza (*physis, arkhē*), a qual, para os cosmólogos, residia no mundo material, mas fora do alcance dos órgãos sensoriais. Nesse sentido foram estabelecidas as dicotomias ser e parecer, razão e sensação, características da filosofia da *physis*, adquirindo maior ex-

¹⁷ Nietzsche afirma a respeito do “tudo é água” de Tales: “As parcas e desordenadas observações de natureza empírica que Tales havia feito sobre a presença e as transformações da água ou, mais exatamente, do úmido, seriam o que menos permitiria ou mesmo aconselharia tão monstruosa generalização” (citado em Souza, 1978, p. 10). Sobre a importância da observação e experimentação para os primeiros filósofos, argumentos pró e contra são aduzidos, respectivamente, por Burnet (1994, p. 32-33, *passim*) e Cornford (s/d., p. 3-16, *passim*); veja-se ainda Spinelli (1998, p. 22, *passim*).

pressão com os dois mais influentes pensadores pré-socráticos: Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eléia, cujas teorias foram decisivas na formulação da hipótese das Formas inteligíveis.

Como se sabe, Heráclito preocupou-se muito mais com a dinâmica das mudanças do mundo fenomênico que com a substância primária a esta subjacente, perfilhando a teoria do fluxo universal (frags. 12; 49^a; 91), nada fácil de interpretar. Não obstante, parece ter acreditado que tudo se reduzia a um princípio originário, o fogo, e que todos os múltiplos e distintos fenômenos formariam uma unidade, a qual seria revelada pelo *logos* (frags. 1; 2; 50), “razão” e “medida”, ao mesmo tempo princípio de ordem ou lei cósmica reguladora das transformações do mundo sensível e cada um de seus entes, e princípio do conhecimento, embora comum nem por todo homem apreendido; *logos* que – observa Sexto Empírico (cf. *Against the Logicians*, Livro I, 126 ss.) – configura-se como “critério de verdade” ao qual devemos subordinar nossa faculdade sensitiva, em si mesma enganosa (frag. 107), sob pena de sermos induzidos ao erro por aparências superficiais. Portanto, ao que parece o autor da doutrina mobilista devia acreditar que além da multiplicidade das coisas mutáveis que percebemos pela sensação haverá uma natureza oculta (frag. 123) apenas atingida com a razão.

Parmênides, o mais importante filósofo pré-socrático, é reconhecido como o primeiro pensador grego a quem se pode chamar de ontólogo e metafísico em sentido estrito, porquanto lhe pertence a primeira exposição teórica sobre o Ser. Embora marcando um extraordinário progresso em relação à investigação filosófica anterior, a doutrina de Parmênides parece contínua com esta na medida em que o

que o filósofo parece ter se servido de um inusitado rigor lógico para ir às últimas consequências do pressuposto basilar das primeiras cosmologias monistas: o da *physis* unificante de todos os fenômenos, chegando à conclusão de que, na verdade, o Ser é uno, eterno e imóvel e que, por conseguinte, toda mudança e multiplicidade não são reais.¹⁸ Para provar isso, elaborou um austero argumento dedutivo partindo de premissas à primeira vista simples e triviais, mas de implicações prodigiosas. Na “via da Verdade”, primeira parte do seu célebre Poema, ao homem que se deixa conduzir pela razão, expõe como revelação divina o único caminho possível à ciência e ao discurso, a saber, “que é e que não é não ser”¹⁹ (frag. 2, 3); em contrapartida, “o que não é” sequer pode ser pensado ou enunciado (frag. 2, 7; frag. 8, 7-8). Tomado em sentido forte, absoluto, o *é* (*esti*) da lógica e ontologia parmenideana é incompatível com o devir e a multiplicidade assumidos nas cosmologias que Parmênides criticava. De fato, a geração e o perecimento pressupõem um não-ser prévio donde partir e posterior em que se findar. Ora bem, se *o que não é não existe, não pode ser descrito, não é identificável a coisa alguma* como poderia *o que é* dele provir ou nele terminar? Tampouco o Ser derivaria do próprio Ser, pois se tornaria algo além do Ser, portanto, o não-ser; impossível! Haja vista que *ou é* (plenamente) *ou não é* (absolutamente). Por conseguinte, o Ser – objeto do pen-

¹⁸ A inflexão que Parmênides representa na filosofia pré-socrática é assunto polêmico. Owen (1986, p. 3-26) desafiou a opinião comum segundo a qual o poema de Parmênides pertenceria à tradição das cosmologias jônica e itálica. Contudo, a tese da ruptura não parece prevalecer. Correta afigura-se a posição de Kahn (1997, p. 203, n. 11), segundo quem, tanto quanto seus predecessores, Parmênides investigava a “natureza das coisas”, mas, devido à diferença de resultado, o eleata preferiu “deixar o objeto do seu novo conhecimento não especificado, exceto pela nova fórmula: a saber, *o que é*, o que é [está] realmente lá.”

¹⁹ Tradução minha.

samento puro – é uno, ingênito, imperecível e imóvel. Mas o que resta do vir-a-ser, das coisas temporárias que afetam nossa sensação? Segundo parece, Parmênides não pretendeu privar os entes empíricos de existência; simplesmente deixou o mundo sensível (de que trata na segunda parte do Poema, expondo uma cosmologia dualista) fora do domínio do verdadeiro conhecimento, confinando-o no plano das opiniões incertas. Em suma, com sua doutrina do Ser, o filósofo de Eléia extremou as oposições realidade/aparência, razão/sensação, em detrimento dos fenômenos e do conhecimento empírico, sustentando que real e cognoscível é apenas o ser permanente e inteligível.

Sob as injunções do argumento de Parmênides se pautou toda a subsequente filosofia da natureza, cuja questão central era explicar a existência do movimento e da pluralidade que nossos sentidos nos mostram, levando em consideração a crítica eleática à noção de não-ser. Se, por um lado, os filósofos da natureza posteriores a Parmênides aceitaram, inquestionavelmente, o postulado parmenideano de que o ser verdadeiro não é suscetível de nascer nem de perecer, por outro lado não viram nenhum obstáculo em supor uma pluralidade dos *seres reais*, de número limitado para uns e ilimitado para outros. Propondo que as substâncias primárias fossem múltiplas (Empédocles, os quatro elementos; Anaxágoras, as inumeráveis sementes; Leucipo e Demócrito, os átomos), os físicos pluralistas explicavam a origem do cosmos e das coisas que o ocupam pela arrumação dos elementos primitivos acionada por certas causas eficientes (as forças do amor e do ódio para Empédocles e a Inteligência para Anaxágoras) ou por um movimento espontâneo dos próprios elementos (para os atomistas). Nada se formaria do nada, nem realmente existiriam nascimento

ou perecimento; o que se chama nascer e morrer não passaria da reunião e separação das realidades últimas, as quais, conforme a lógica parmenideana exigia, haveriam de ser incriadas, imutáveis e indestrutíveis, contudo, múltiplas e passíveis de relações mútuas. Tal foi, em linhas gerais, a maneira como os pluralistas tentaram justificar as mudanças perceptíveis no universo físico respeitando o critério de ser imposto pelo eleatismo; todavia, sem sucesso para Platão.

Com efeito, no *Fédon* (96^a ss.) o Sócrates platônico declara por que, em sua opinião, os filósofos da natureza malograram em suas tentativas de explicar o mundo sensível, acumulando incertezas e contradições geradoras de ceticismo. É que apesar de em suas pesquisas terem feito amplo uso do entendimento, não foram capazes de descobrir os objetos que são congêneres a este, procurando a explicação do devir unicamente no plano das coisas tangíveis. Seria isso, provavelmente, o que Sócrates queria significar por *skopein en ergois*, literalmente, “investigar nos fatos”, método que atribuiu a seus predecessores e ao qual propôs como alternativa o processo de investigação *en logois*, isto é, no discurso ou, de modo mais geral, no “domínio da razão”, descrevendo-o como o método hipotético-dedutivo ao qual fazia referência como o processo cognitivo próprio da matemática²⁰.

As ciências matemáticas, mencionemos, por fim, foram uma significativa contribuição à metafísica platônica não só pelo método, mas também pela forma como concebiam seu objeto. Presumivelmente, nosso filósofo encontrou nos

²⁰ Szabó (1969, p. 236-240/263ss.) mostra que o método hipotético e a demonstração indireta a este associado são contribuições da dialética eleática às ciências matemáticas

conceitos e nos objetos da ciência cultivada pelos pitagóricos motivos para a crença na existência de entidades perfeitas e imutáveis independentes do mundo empírico. Segundo se entendia à época de Platão, as imagens elementares da matemática – o ponto, a reta, o plano, a linha, etc. – assim como os números da aritmética e as figuras geométricas, não podiam ser reduzidos a coleções empíricas ou grandezas sensíveis. Tratar-se-ia de realidades que são descobertas pelo pensamento, não produzidas. Porém, não seriam apreendidas mediante um processo de abstração, porque, justamente, não residem nos objetos da percepção sensível, que nunca possuem perfeitamente as características dos objetos matemáticos. De outro modo, os números e as figuras matemáticas, uma vez constituídos por meio de relações entre elementos impalpáveis (os números pela “multiplicação da unidade”, as figuras pelas relações entre linhas e pontos), seriam conhecidos *a priori*, e as proposições demonstradas a respeito deles configurar-se-iam verdades eternas. Assim, por exemplo, a proposição “a soma dos ângulos internos do triângulo é 180° ” é necessariamente verdadeira para o triângulo geométrico, porém não se aplica de maneira completa àqueles traçados pelo homem ou encontrados nos objetos do mundo espaço-temporal. Um triângulo, um círculo ou um quadrado empírico nada mais são que imitações imperfeitas de suas correspondentes figuras geométricas; e nenhuma coisa concreta pode ser indivisível tal como o é a “unidade em si”. Os objetos da aritmética e os da geometria não são, portanto, corpos sensíveis, mas elementos puramente inteligíveis com os quais só podemos operar pelo pensamento puro. Sendo assim, compreende-se por que, no livro VI da *República*, reiteradas vezes Sócrates atribui às ciências

matemáticas a capacidade de transportar nossa alma do mutável mundo das aparências até o Ser e a Verdade, daí a matemática figurar como disciplina obrigatória para a classe especial de guardiões (cf. *República*, 523^a ss.).

Tais são, em resumidas contas, as ideias que formaram o solo teórico da gênese e do desenvolvimento da ontologia platônica. É bem verdade que Platão herdou de sua tradição cultural questões de várias ordens: ontológicas, epistêmico-linguísticas, estéticas, éticas e políticas, e não parece errôneo interpretar a hipótese das Formas como sua tentativa de responder a todas em um só golpe²¹. Mas, em se tratando da metafísica, há certamente a fonte que de maneira toda particular influenciou Platão. Como entendo, não fosse Parmênides dificilmente na história da filosofia conheceríamos a chamada teoria das Ideias. De fato, o filósofo da Academia, sobretudo na fase intermediária de sua carreira, manifesta-se imbuído do intelectualismo eleático tanto quanto convencido do contraste fundamental entre ser e devir (duas características básicas da doutrina das Formas a serem, porém, repensadas no desenvolvimento dessa teoria). Além disso, sem grande esforço é possível depreender dos diálogos intermediários o fato de que, na linha de seus predecessores naturalistas, Platão aceitou o critério parmenideano do ser e ao mesmo tempo procurou explicar as mudanças que se verificam no plano empírico; mediante a pressuposição da participação do sensível no inteligível, julgou possível “salvar os fenômenos” da obscuridade e confusão que, na doutrina de Parmênides, caracterizam o mundo das irreais e enganosas aparências²².

²¹ Como o fez Cherniss (1965, p. 1-11).

²² Assim, na primeira parte do *Parmênides* (128^d-130^a), que resume a teoria das Formas dos diálo-

Chegamos, assim, ao ponto de explicar o propósito da teoria das Formas.

Dos poucos consensos a respeito do pensamento de Platão, um é que em suas investigações filosóficas o pensador partiu do problema dos valores morais, consequência de seu contato com Sócrates. Como já frisado, a busca socrática da definição dos termos morais, *Leitmotiv* nos primeiros trabalhos platônicos, visava ensinar que o verdadeiro parâmetro da reta conduta não poderia ser deduzido a partir da observação de maneiras particulares de agir, nem o juízo de valor ser reduzido à opinião subjetiva, mas que existiriam padrões éticos absolutos de cujo conhecimento dependeriam o reto juízo e a boa ação. Fundar racionalmente a ética parece ter sido, então, o objetivo inicial da hipótese das Formas.

Todavia, apesar de seu originário propósito prático, essa não deixa de ser uma hipótese especulativa²³. Os claros compromissos epistemológicos e ontológicos que possui são especialmente evidenciados em diálogos como *Fédon* e *República*. Uma vez assumida a existência de seres ontologicamente independentes, o “justo em si”, o “belo em si”, etc., a preocupação passa a ser com a natureza destas entidades e com o conhecimento que lhes concerne. E, fato

gos intermediários, o jovem Sócrates tenta explicar multiplicidade e contrariedade de características dos objetos físicos pela participação destes em uma pluralidade de Formas inteligíveis.

²³ Aliás, o prático e o especulativo na filosofia de Platão são tão intimamente ligados, ou melhor, indissociáveis, que só para efeito de análise é possível até certo ponto separá-los. Stenzel (1940, p. 24 ss.) defende, porém, que no desenvolvimento de seu pensamento Platão mudou do interesse pela filosofia moral para a filosofia natural. Jaeger (1996, p. 464), ao contrário, assevera que a política era “para el hombre cuyas obras fundamentales son la *República* y las *Leyes* no sólo el contenido de ciertas etapas de su vida durante las cuales se sentía impelido a la acción, sino el fundamento vivo de toda su existencia espiritual. Era el objeto de su pensamiento, que incluía y abarcaba todo lo demás”. Irwin (1995, p. vii) encontra “mutually explanatory connexions between Plato’s metaphysics and epistemology [...] and his ethical theory”.

importante para entender a metafísica de Platão, o filósofo não tratava as reflexões sobre o conhecimento e as reflexões sobre o ser como ramos distintos de sua especulação filosófica. Em Platão, epistemologia e ontologia se acham em intrínseca conexão, implicando-se mutuamente. De fato, quando a hipótese das Formas aparece pela primeira vez nos diálogos intermediários, é aduzida devido à seguinte exigência epistemológica: Platão sustentava que o conhecimento não poderia derivar dos objetos empíricos. A verdade (*alētheia*), insistia no *Fédon* (65^b ss.), nenhum órgão dos sentidos nos fornece, mas é com o ato de raciocinar e com o pensamento puro que atingimos a essência das coisas, ou seja, *o que cada coisa é*²⁴. Por que os dados da sensação não nos asseguram o conhecimento? A resposta está na pressuposição ontológica que o contato com a filosofia de Heráclito suscitou no pensamento de Platão. Segundo informa Aristóteles, ainda jovem Platão familiarizou-se, por intermédio de Crátilo, com a teoria heraclítica de que todas as coisas mudam; daí afirmar a impossibilidade do mundo sensível configurar-se objeto do conhecimento (cf. *Metafísica*, 987^a 32-35.), como anteriormente aludimos considerando o *Crátilo*. Mas de que maneira nosso filósofo concebia a mudança que afeta os entes sensíveis para que propusesse a existência de seres estáveis, distintos das coisas físicas, para serem os verdadeiros objetos da ciência?

A teoria heraclítica do fluxo em si mesma e sua recepção por parte de Platão são matérias assaz controversas. Entretanto, nas discussões mais recentes²⁵ existe a tentativa

²⁴ Ser e verdade são nesta seção intercambiáveis.

²⁵ Cf. a minuciosa análise de Irwin (1977, p. 1-13); e as luminosas páginas de Fine (1993, p. 54-

de equacionar o problema por reduzir o amplo significado que a noção de mudança ou fluxo possui, seja em Heráclito seja em Platão, a duas conotações básicas: uma, a sucessão de qualidades no mesmo sujeito; outra, a concomitância de propriedades opostas em uma mesma coisa, a chamada co-presença de opostos.

No primeiro caso, trata-se da alteração que sofre um sujeito x que sendo F em t_1 , deixa-o de ser e se torna não- F em t_2 . Tal é o processo implicado na metáfora do rio – por exemplo, frag. 12: “aos que entram nos mesmos rios outras e outras águas afluem [...]”²⁶, que parece explica o frag. 49^a: “nós entramos e não entramos nos mesmos rios, somos e não somos” – correntemente interpretada de maneira moderada como a perda e a aquisição de qualidades que sofre certo objeto em instantes distintos, mas também às vezes compreendida na forma mais exagerada, com base na leitura literal do *Crátilo* (402^a), como se nada no mundo da percepção sensível conservasse sua identidade própria²⁷. Seja como for, esse é o tipo de fluxo em virtude do qual em dois diferentes momentos o móvel não é (exatamente) o mesmo.

Entende-se também como uma espécie de mudança a variação que se observa a respeito de um objeto x que sob um aspecto é F e não- F sob outro aspecto. É a ideia claramente expressa pelos aforismos concernentes à “unidade dos opostos”, por exemplo, frag. 60: “o caminho para cima

61), em que me inspiro para o que se segue.

²⁶ Os fragmentos de Heráclito aqui citados são da tradução de José Cavalcante de Souza (1978).

²⁷ Não preciso entrar nas querelas sobre a universalidade deste tipo de fluxo, sua extensionalidade e intensionalidade. A esse respeito a bibliografia é imensa. O leitor pode encontrar uma boa exposição em Kirk, Raven e Schofield (1994, p. 201-204) e na colaboração de Osborne (1997, p. 99-102).

e para baixo é um e o mesmo”, ou frag. 61: “Mar, água mais pura e mais impura, para os peixes potável e saudável, para os homens impotável e mortal”. Assim, em função da diversidade de relações em que esteja envolvido, o mesmo objeto recebe atributos contrários. Os diálogos platônicos estão repletos de ilustrações da copresença. Permanecer firme na batalha é tanto corajoso, em determinadas circunstâncias, como não corajoso em outras (*Laques*, 191^a); uma bela jovem é também feia se comparada a uma deusa (*Hípias Maior*, 289^{a-c}); restituir o que é devido é justo em certas situações e injusto noutras (*República* I, 331^o). Os exemplos se multiplicam. Pois bem, se o próprio Platão tinha clareza da diferença entre ambas as espécies de fluxo, não há segurança para afirmá-lo. Certo, contudo, é que nos diálogos intermediários a instabilidade dos fenômenos que reporta à existência das Formas imutáveis refere-se frequentemente à copresença de opostos. No *Fédon* (74^{b-c}), por exemplo, Sócrates argumenta que os iguais sensíveis, de vez que se manifestam a um respeito iguais e a outro desiguais, não podem ser o “Igual em si”, o qual jamais parecerá desigual. Analogamente, na *República* V (479^{a-d}) cada uma das “muitas coisas belas” é ao mesmo tempo bela e feia, de sorte que dos belos empíricos não se pode dizer que sejam mais belos que não belos; sendo assim, há de existir uma Forma do Belo que, sempre idêntica a si mesma, escape da copresença de opostos. Novamente, na *República* VII (523^b-525^a) a concomitância do grande e do pequeno vista em um particular sensível leva a considerar a Grandeza e a Pequenez inteligíveis. E outra vez no *Fédon* (100^e-111^b), desde que uma mesma medida observável (“uma cabeça”, dois côvados) faz algumas coisas maiores e outras menores, deve existir a Forma da Grandeza e a Forma da Pequenez como as verda-

deiras responsáveis, respectivamente, por uma coisa ser grande e pequena. Como se vê, nessas passagens cruciais Platão procura mostrar a realidade das Formas apelando à copresença antes que à sucessão.

Quer seja por copresença, sucessão ou ambas, as coisas do mundo físico sofrem o fluxo heraclítico; mas, Platão reconheceu, nem por isso estas coisas deveriam ser relegadas à irreabilidade ou lançadas em uma desesperada confusão. Para dotar o universo sensível de inteligibilidade, postulou a existência de entes estáveis com a função de explicar a causa do ser e do devir dos fenômenos, outro não é o objetivo da hipótese das Formas na famosa “segunda navegação” do *Fédon*. Com efeito, Sócrates considerou inadequado o tipo de causa que o método dos fisiólogos permitia alcançar. Pelo que o método preconizava, uma mesma cor pode fazer uma coisa bela e outra feia; assim como “uma cabeça” pode justificar que um homem seja maior ou menor que outro. Ora, a causa da qual resulta efeitos contrários não pode ser verdadeira causa de coisa alguma. Sócrates põe, então, o problema da causalidade em outra perspectiva, aquela do *logos*, e tenta explicar a geração, a corrupção e o ser das coisas como o resultado (efeito) da relação entre as coisas e as Formas inteligíveis. “Se além do Belo em si”, diz Sócrates, “existe uma coisa bela, a única razão pela qual esta coisa é bela é porque ela participa do Belo em si” (*Fédon*, 100^c, tradução minha). Conforme aludimos, na medida em que sofre a copresença, nenhuma propriedade sensível como cor, figura, etc., pode ser aquilo em virtude do que um objeto é belo; antes, “o que faz bela uma coisa não é nada senão o Belo” (*Fédon*, 100^c, tradução minha), qualquer que seja o modo que se comuniquem. Assim, pois, é que as Formas constituem-se em causa do *ser* dos fenômenos, ou

seja, devido à Forma F , é F (F é predicado de) toda e qualquer coisa dita F . Em sua função explicativa, as Formas dão conta do devir, isto é, fundamentam racionalmente a possibilidade de predicados contrários no mesmo sujeito. Símiias é maior que Sócrates e menor que Fédon, não por medir x centímetros, nem por ser quem ele é, mas porque em Símiias se encontram o grande e o pequeno; em outras palavras, por referência às Formas Grandeza e Pequenez, das quais possui as propriedades, é que Símiias torna-se grande, em alguma comparação, e pequeno, em uma outra.

Enfim, ao contrário do que à primeira vista poder-se-ia pensar, ao propor a existência de entidades inteligíveis, eternas, imutáveis, independentes e perfeitas, configurando o verdadeiro objeto do conhecimento *stricto sensu*, Platão não pretendia abolir este nosso mundo de mutáveis e defeituosos fenômenos; ao invés disso, são as Formas eternas que permitem justificar ou garantir a realidade do universo sensível e sua cognoscibilidade possível.

Abstract: The platonic ontology as known through the *Phaedo* and *Republic* is centered on the hypothesis of the intelligible Forms, that is, the platonic Socrates' belief that there are ontologically independent entities such as "the beautiful itself", "the good itself", "the equal itself" etc., of which all empirical things participate thereby receiving the properties they exhibit. Clearly, the main philosophical influences on this doctrine are pre-Socratic philosophy, the sophistic and Socrates' thought. The aim of this paper is to present which ideas or philosophical questions led Plato to postulate the Forms.

Keywords: platonic ontology, Socrates, sophistic, pre-Socratic philosophy.

REFERÊNCIAS

Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomes I-V. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.

Platonis Opera - T. I tetralogias I-II continens [insunt *Euthyphro*, *Apologia*, *Crito*, *Phaedo*, *Cratylus*, *Theaetetus*, *Sophista*, *Politicus*], recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt W. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson et J. C. G. Strachan. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1995.

PLATONE. *Opera Completa con testo greco*. Edizione elettronica a cura di G. Iannotta, A. Manchi, D. Papito. Indice dei nomi e degli argomenti a cura di G. Giannantoni. Roma: Laterza.

Parmênides. Tradução, introdução e notas por Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2003.

Fédon. Tradução de J. Paleikat. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

República. Tradução de Maria Helena Rocha. 8. ed. Lisboa: Gulbenkian, s/d.

Cratyle. Tradução, introdução e notas por Catherie Dalimier. Paris: GF-Flamarion, 1998.

Protagoras. Tradução, introdução e notas por Frédérique Ildefonse. Paris: GF-Flamarion, 1997.

Teeteto. Tradução de A. M. Nogueira e M. Boeri. Lisboa: Gulbenkian, 2005.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Texto grego com tradução ao lado. Tradução italiana de G. Reale, tradução portuguesa de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

BURNET, J. *O despertar da filosofia grega*. Tradução de

Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.

BETT, Richard. *Sextus Empiricus. Against the Logicians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

CHERNISS, H. F. The philosophical economy of the theory of Ideas. In: ALLEN, R. E. (Ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965.

CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae*. Tradução de M. M. Rocheta dos Santos. Lisboa: Gulbenkian, s/d.

DUPRÉEL, E. *Les Sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. Neuchatel: Éditions Du Griffon, 1948.

FINE, G. *On Ideas - Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

GUTHRIE, W. K. C. *History of Greek Philosophy, IV*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

_____. *History of Greek Philosophy, III. 5. ed.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

IRWIN, T. H. Plato's heracleiteanism. *Philosophical Quarterly*, v. 27, n. 106, p. 1-13, 1977.

_____. Plato: the intellectual background. In: KRAUT, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. *Plato's Ethics*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1995.

JAEGER, W. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. 12. ed. Tradução de J. Xirau e W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

KAHN, Ch. *Plato and the Socratic Dialogue*. The philosophical use of a literary form. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. Ser em Parmênides e Platão. Tradução de M. Iglésias. In: IGLÉSIAS, M. (Org.). *Sobre o verbo ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga/Depto. de Filosofia PUC-Rio, 1997. (artigo publicado pela primeira vez em 1988)

KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. Tradução de M. Oliveira. São Paulo: Loyola, 2003.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. 4. ed. Tradução de C. A. L. Fonseca. Lisboa: Gulbenkian, 1994.

OSBORNE, C. Heraclitus. In: TAYLOR, C. C. W. (Ed.). *Routledge History of Philosophy*, I. London, New York: Routledge, 1997.

OWEN, G. E. L. Eleatic Question. In: NUSSBAUM, M. (Ed.). *Logic, Science, and Dialectic*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986. (artigo publicado pela primeira vez em 1960)

REALE, G. *História da Filosofia Antiga*, I. Tradução de M. Perine. São Paulo: Loyola, 1993.

RUDEBUSCH, G. Plato on Sense and Reference. *Mind*, v. 94, n. 376, p. 526-537, 1985.

_____. Does Plato Think False Speech is Speech? *Noûs*, v. 24, n. 4, p. 599-609, 1990.

SOUZA, José Cavalcante de (Org.). *Os Pré-Socráticos*:

fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SOUZA, Eliane Christina de. *Discurso e Ontologia em Platão: um estudo sobre o Sofista*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

SPINELLI, M. *Filósofos Pré-Socráticos*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

STENZEL, J. *Plato's method of dialectic*. Tradução de D. J. Allan. Oxford: Clarendon Press, 1940.

SZABÓ, A. *Les débuts des mathématiques grecques*. Tradução de M. Federspiel. Paris: Vrin, 1969.

TORDESILLAS, A. Platão, Protágoras e o Homem-medida. *Dissertatio*, v. 29, p. 11-42, 2009.

WATANABE, L. A. *Platão, por mitos e hipóteses*. São Paulo: Moderna, 1995.