

A METAFÍSICA PLATÔNICA COMO MÉTODO DAS FORMAS

Nazareno Eduardo de Almeida
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Este ensaio defende a hipótese segundo a qual a metafísica platônica não pode ser exclusivamente entendida a partir de seu objeto, as Formas, mas também deveria ser tomada a partir de seu método, o qual se realiza lidando com as Formas como instrumentos metodológicos, quer para definir as próprias Formas no nível inteligível, quer para definir as Formas instanciadas nos objetos sensíveis. Em um primeiro momento, argumento de modo geral que a metafísica platônica, por sua herança socrática e parmenídica, é um método que tanto opera com quanto visa conhecer as Formas. Em um segundo momento, apresento o pano de fundo a partir do qual essa interpretação emerge: a metafísica platônica como investigação das condições que tornam possíveis as relações dos seres humanos consigo mesmos, com os demais indivíduos e com o mundo natural e histórico em que vivem. Também defendo que tais condições são apenas pesquisáveis através do diálogo filosófico, como um “espaço” privilegiado onde essas mesmas relações podem ser explicitadas. Em um terceiro momento, apresento um percurso textual para corroborar esta interpretação. Nesta parte, analiso inicialmente o nascimento do método das Formas a partir do *elenchos* socrático nos diálogos da primeira fase, mas especialmente tomando em atenção o diálogo *Mênon*. Depois analiso a introdução da noção platônica de filosofia como método hipotético no *Fédon*. Em seguida, passo a uma análise da apresentação do método dialético em *República* VI. Depois disso, analiso o método das Formas no *Parmênides*. Por fim, abordo como este método se configura nos diálogos *Sofista* e *Político*. Dentre as conclusões gerais que se pode retirar desta interpretação, acredito que uma das mais importantes é apontar que há uma necessária circularidade epistêmica (manifestada em diversos sentidos) na metafísica platônica como método das Formas.

Palavras-chave: Metafísica platônica, método, formas.

Abstract: This essay defends the hypothesis that Platonic metaphysics cannot exclusively be understood related to its object, the Forms or Ideas, but also should be taken from its method, which is performed dealing with the Forms as methodological instruments either for the definition of the Forms themselves in their intelligible level or for defining the Forms instantiated in the sensible objects. At first, I generally argue that Platonic metaphysics, because of its Socratic and Parmenidean heritage, is a method that both works with and aims to know the Forms. In a second moment, I present the background from which this interpretation emerges: Platonic metaphysics as an investigation of the conditions that make possible the relations of human beings with themselves, with other individuals and with the natural and historical world in which they live. I also argue that such conditions are only searchable through the philosophical dialogue, as a privilege “space” where these same relations can be made explicit. In a third moment, I present a textual itinerary to corroborate this interpretation. In this part, I first analyze the birth of the method of Forms from the Socratic *elenchus* in the dialogues of the first phase, but especially taking into account the de dialogue *Meno*. Then I analyze the introduction of the Platonic notion of philosophy as a hypothetical method in the *Phaedo*. Then I turn to an analysis of the presentation of the dialectical method in *Republic* VI. After that, I analyze the method of Forms in the *Parmenides*. Finally, I approach

how this method is configured in the *Sophist* and *Politicus* dialogues. Among the general conclusions that can be drawn from this interpretation, I believe that one of the most important is to point out that there is a necessary epistemic circularity (manifested in several senses) in Platonic metaphysics as a method of Forms.

Keywords: Platonic metaphysics, method, Forms.

1. Dedicatória e introdução: sobre a metafísica como método e o sentido geral da metafísica platônica como método das Formas

Este ensaio visa homenagear um mestre e um amigo que marca de forma ao mesmo tempo indelével e feliz meu percurso como filósofo. Luís Felipe Ribeiro, ao modo de um Sócrates, é conhecido de muitas pessoas por sua fala encantatória, em especial em suas aulas inspiradoras, embora também já nos tenha legado preciosas traduções e textos memoráveis. Tomado pelo entusiasmo e transmitindo-o a muitos, encarna a tese socrático-platônica segundo a qual a singularidade viva da fala pensante, se não pode ser considerada superior à escrita, deve certamente ser vista como seu lugar de origem e sua finalidade. De seu modelo de filosofar, há um sem número de testemunhas, dentre as quais, várias delas, como eu, tomaram o caminho da filosofia antiga, como se fossem exemplos sempre renovados deste modelo. Tal como ele próprio diz de Sócrates, talvez seu mais precioso ensinamento, para muitos de nós, seja a lição da autonomia, o imperativo de buscar um caminho próprio no fazer filosófico. Portanto, se aqui falo da metafísica platônica, é por causa dele e em homenagem a ele, que me introduziu não apenas no caminho da filosofia platônica e da filosofia antiga, mas sobretudo no caminho do filosofar antigo, o que também significa: no caminho sempre renovador da filosofia como um modo de pensar indissociável de um modo de viver. Assim, ao falar da metafísica platônica como método das Formas, como um modo ao mesmo tempo peculiar e geral de pensar e investigar os problemas fundamentais, não posso separar o tema de sua origem, a inspiração instilada por Luís Felipe em mim, desde o primeiro momento em que adentrei pelo caminho da Academia.

Uma questão muito difundida e discutida desde os primeiros comentários e das primeiras apropriações filosóficas da *Metafísica* de Aristóteles até nossos dias é aquela sobre qual seria o objeto ou campo de objetos próprio ao que chamamos de metafísica. No estado da arte atual, há grande controvérsia sobre qual seria “o” objeto ou “o campo de objetos” da *Metafísica*

de Aristóteles. Analogamente, como campo de debates da filosofia moderna e contemporânea, também se discute qual seria o objeto ou campo de objetos, ou ainda quais seriam as questões fundamentais que delimitariam a metafísica em relação a outras áreas ou campos de debates da filosofia.

Bem menos apreciado é o problema de se saber se existem ou existiram métodos metafísicos, ou seja, certos tipos de procedimento argumentativo que poderiam caracterizar a metafísica não através de um determinado campo de objetos ou problemas, mas como determinado modo de investigação. Para esclarecer este problema, façamos uma breve análise semântica dos sentidos em que utilizamos os termos ‘metafísica’ e ‘metafísico’. Podemos reconhecer ao menos três sentidos em que estes termos se aplicam. O primeiro sentido é o mais usual, no qual estes termos são usados para denotar e caracterizar um suposto campo específico de debates dentro da filosofia e o suposto domínio de objetos e problemas tratados por este campo de debates. Podemos dizer que se trata de um “uso substantivo” destes termos, um uso que está suposto na discussão acima mencionada sobre qual seria o campo de objetos ou de conceitos e problemas que pertenceria à metafísica como nome de um campo de debates e investigações ao lado de outros na vasta paisagem do saber e do fazer filosóficos.

Um segundo sentido em que estes termos são empregados pode ser denominado de “uso adjetivo”, no qual os empregamos para denotar um conjunto amplo de problemas que se encontram em diversos campos da filosofia e não necessariamente delimitados ao que usualmente chamamos de metafísica no primeiro sentido. Alguns exemplos de problemas metafísicos que são abordados em campos fora da metafísica tradicional são os seguintes: o problema da liberdade e da natureza humana (que são abordados na ética, filosofia política e antropologia filosófica); o problema da relação mente-corpo (abordado na filosofia da mente e nas ciências cognitivas); o problema da necessidade das leis da natureza (abordado na filosofia das ciências naturais); ou ainda o problema sobre a natureza das entidades abstratas (tratado na filosofia da lógica e na filosofia da matemática). Esses e outros problemas são caracterizados como problemas metafísicos porque envolvem conceitos que são fundamentais em seus respectivos campos filosóficos de debate e investigação. De modo geral, podemos dizer que qualquer problema que coloque em questão, de um determinado ponto de vista, o sentido mais geral de nossa experiência de mundo é potencialmente um problema de ordem metafísica, ou seja, um problema que envolve a discussão e a determinação dos fundamentos mesmos de nossa condição humana no mundo.

Mas há ainda um terceiro sentido em que empregamos os termos ‘metafísica’ e ‘metafísico’ também em seu sentido adjetivo: trata-se de um uso

que caracteriza como metafísico ou metafísica uma determinada maneira de abordagem de um número indeterminado de problemas filosóficos, ou seja, um sentido em que se caracteriza um *método como um modo de fazer metafísica e abordar conceitos, argumentos e questões metafísicos*. É neste sentido que se fala, já no contexto do pensamento medieval, de uma metafísica islâmica ou de uma metafísica escolástica; fala-se ainda, no contexto do pensamento moderno, da metafísica racionalista, da metafísica empirista ou da metafísica idealista; por fim, mais recentemente, fala-se das propostas metafísicas de caráter fenomenológico ou analítico.¹

Embora certamente se trate de um sentido necessariamente mais vago, quando usamos os termos ‘metafísica’ ou ‘metafísico’ nesta acepção, não estamos nos referindo nem a um campo específico de objetos ou problemas supostamente pertencentes a um campo específico de debates e investigações, nem a um conjunto de problemas espalhados por diversos campos de debates e investigações da filosofia, nem mesmo estamos apenas nos referindo a um pensador ou obra específicos, mas a um determinado modo de fazer metafísica, ou seja, *estamos falando de um determinado horizonte, modelo ou paradigma metodológico-conceitual dentro do qual diversas abordagens metafísicas foram ou podem ser realizadas, sem*

¹ Não discutirei aqui a correção da sinonímia (assumida por diversos filósofos recentes) entre ‘metafísica’ e ‘ontologia’, bem como sobre os recentes debates travados sob o título de ‘meta-ontologia’ ou ‘meta-metafísica’. Sobretudo, deixarei de lado aqui o problema dos vários sentidos que assume o que se tem chamado de ‘superação da metafísica’. Tal conceito possui ao menos dois sentidos. No primeiro sentido, toda nova proposta de metafísica e/ou método metafísico se coloca como uma superação das propostas e/ou métodos metafísicos anteriores. Neste sentido, pode-se dizer que a primeira manifestação *explícita* de uma pretensão de superação da metafísica se encontra na metafísica e no método metafísico proposto por Descartes, o qual se contrapõe à metafísica aristotélico-escolástica (mesmo incorporando diversos de seus conceitos e esquemas conceituais). O segundo sentido do conceito de superação da metafísica indica a saída da metafísica em direção a uma teoria não-metafísica de todo. Tal acepção é controversa, visto que muitas vezes essas propostas são posteriormente analisadas como possuindo pressupostos ou teses de caráter metafísico. Nesta acepção, talvez a primeira proposta de superação da metafísica se encontre nas teorizações céticas da antiguidade, as quais pretendiam refutar as teses de ordem metafísica, substituindo-as por um tipo de atitude isenta dos pressupostos das teorias criticadas. De modo geral, para não termos de postular, como alguns filósofos pretendem, uma “essência da metafísica”, podemos dizer que os diversos sentidos do conceito de metafísica são determinados de modo histórico e possuem entre si o que Wittgenstein chamou de ‘parentesco de família’. Mesmo assim, parece-me possível propor, em caráter hipotético, a seguinte caracterização geral (que serviria como um “sentido focal” ou como um “traço fisionômico” comum aos três sentidos acima apresentados) dos termos ‘metafísica’ e ‘metafísico’: o fato de uma estrutura teórico-conceitual tanto postular, no nível ontológico, a existência de objetos não imediatamente reconhecidos como existentes no âmbito empírico, quanto, no nível lógico-epistêmico, recorrer a proposições tidas como verdadeiras de modo *a priori*; as quais, portanto, não seriam justificáveis por algum tipo de verificação empírica consensual, mas que seriam supostamente necessárias para fundamentar a verdade, a consistência e o poder explanatório das proposições que podem ser empiricamente verificadas. A partir desta caracterização geral, muitas teorizações filosóficas que supostamente se dizem superações da metafísica possuem aspectos metafísicos.

que necessitemos especificar um determinado campo de objetos ou classe de problemas e conceitos sobre os quais este horizonte, modelo ou paradigma se aplica, embora tais métodos metafísicos tenham sido inicialmente propostos por determinados pensadores, escolas ou correntes filosóficas e elaborados em função de determinados campos de objetos ou classe específica de conceitos e questões.²

A partir dessas considerações, quero defender que aquilo que podemos chamar de ‘metafísica platônica’³ não deveria ser circunscrita ao problema de qual seria seu campo específico de objetos, conceitos ou questões, ou seja, não deveríamos restringir a caracterização da metafísica platônica à discussão sobre a clássica pergunta que nunca cessou de ser investigada desde os tempos em que Platão ainda ensinava e escrevia, a saber: “o que são e de que “coisas” há Formas?” É claro que se há uma metafísica platônica, ela certamente tem nas Formas o seu foco de investigação, ou seja, tem como temática a possibilidade da existência das Formas como objetos de um tipo especial, um tipo que teria certas características, hierarquias e modos de ser distintos de outros objetos, especialmente dos objetos ditos ‘sensíveis’.⁴ Em outros termos, defenderei que,

² Utilizo aqui os termos ‘horizonte’, ‘modelo’ ou ‘paradigma’ aproximadamente como sinônimos. O sentido geral dessas noções é haurido dos trabalhos de Hans-Georg Gadamer sobre as ciências do espírito, de Thomas Kuhn sobre as ciências naturais, e, em alguma medida, de Michel Foucault sobre as ciências humanas. De modo geral, entendo os conceitos de paradigma, modelo ou horizonte como denotando estruturas metodológico-conceituais gerais que configuram uma abertura de compreensão, interpretação e investigação de um campo de fenômenos ou problemas, estruturas estas que abarcam diversas teorias ou perspectivas particulares que desenvolvem e exploram as potencialidades explanatórias e argumentativas destas mesmas estruturas.

³ Para certos intérpretes pode parecer um anacronismo falar de uma metafísica platônica, uma vez que o termo ‘metafísica’ somente nasce no século I a. C. a partir da organização de certos textos de Aristóteles concernentes à filosofia primeira. Dentre os inumeráveis argumentos que se pode aduzir para justificar a noção de uma metafísica platônica, mencionarei apenas dois. Em primeiro lugar, deve-se notar que a noção aristotélica de filosofia primeira é uma apropriação peculiar da noção platônica da dialética como a ciência primeira na ordem do saber, como fica claro pela leitura atenta dos Livros VI e VII da *República*. Em segundo lugar, a proposta aristotélica do objeto de sua metafísica como sendo a substância (*ousia*) é também uma apropriação de um conceito que praticamente nasce como conceito filosófico em Platão, que o utiliza para falar das Formas; embora, diferentemente de Aristóteles, tomado como sinônimo do conceito de entidade (*to on*). Como indicam dois textos já clássicos de G. E. L. Owen (a saber: “*Lógica e metafísica em algumas obras iniciais de Aristóteles*” e “*O platonismo de Aristóteles*”), a metafísica aristotélica consiste em uma retomada da pretensão platônica de uma ciência universal, embora realizada tentando evitar os problemas que Aristóteles aponta na dialética platônica.

⁴ Uma clara e minuciosa investigação e exposição recente sobre a pergunta: “o que são e de que “coisas” há Formas?” se encontra em MORAVCSIK, 2006, cap.2. Uma interpretação da metafísica platônica das Formas ao longo dos diálogos a partir de uma visão da metafísica como uma teoria sobre um tipo de objetos se encontra em SILVERMAN, 2002. Embora Silverman entenda a filosofia platônica de modo geral como a resposta à pergunta: “como devemos viver?”, e, portanto, como uma filosofia essencialmente ético-política, ele defende que Platão só consegue responder tal pergunta através de uma investigação de caráter epistêmico-ontológico. Essa investigação é o que o intérprete propõe chamar de metafísica platônica, e esta é caracterizada como uma dialética voltada para a investigação da essência, entendida como o correlato da pergunta socrática ‘O que é X?’, onde ‘X’ está por qualquer

intrinsecamente relacionada com esta pergunta clássica sobre o escopo da metafísica platônica, devemos vê-la como um horizonte metodológico primariamente realizado através da noção de Forma (e seus “cognatos filosóficos”⁵), entendida como um dispositivo conceitual geral para investigar um conjunto muito amplo de relações e estruturas sobre as quais falarei adiante.⁶

Uma tese diretamente ligada a esta hipótese interpretativa consiste em mostrar que não há propriamente *uma teoria* das Formas no sentido comum em que se fala de uma teoria como um “corpo” acabado e completo de proposições internamente consistentes e que apresentariam uma explicação das causas necessárias e suficientes de um determinado domínio da realidade. Bem antes, quero sugerir que os diálogos de Platão constituem *um conjunto de*

universal que envolve particulares e que possa ser definido. Mas mesmo abordando a metafísica platônica como uma investigação sobre um tipo de objetos – as Formas enquanto essências –, Sivelman reconhece o sentido metodológico da metafísica platônica que aqui estou tentando pôr à luz. Em suas palavras: “According to Plato, at the end of the day the only way for metaphysical inquiry to proceed is by looking at the cognitive and linguistic capacities of humans, for there is no route of inquiry independent of language and thought. Hence, in developing a metaphysical theory, Plato attempts to give an account of metaphysical theorizing. This surfaces most visibly in the *Parmenides*, which is only fitting, given that this most august predecessor had, it seems, identified what is with what is thought. After his *Parmenides* declares that Forms are necessary if there is to be dialectical inquiry (*Parm.* 135b–c), *issues pertaining to the nature of metaphysical inquiry itself become part of metaphysics in the second part of the dialogue*. Given various assumptions about what the objects of inquiry are, Plato undertakes to show that there are general principles that hold true about whatever may be, in part by showing that certain forms of inquiry are possible and others impossible.” (SILVERMAN, 2002, p. 3, grifos meus). Mesmo reconhecendo os méritos da interpretação de Silverman, ficará evidente abaixo que não estou de acordo com ela, uma vez que a noção de essência não é suficiente para apreender a natureza das Formas, em especial quando Platão afirma, em *República VI*, que a Ideia ou Forma de Bem está para além de ser ou da essência (*ousia*), bem como, no *Sofista*, todas as Formas que não a Forma do ser só podem “ter ser” se a Forma do ser estiver “entrelaçada” com as Formas igualmente fundamentais da identidade (ou ‘mesmo’) e da diferença (ou ‘alteridade’), indicando que a essência é uma “resultante” destes entrelaçamento e não uma característica primária das Formas.

⁵ Para simplificar a exposição de minha hipótese e dos argumentos em seu favor, utilizarei preferencialmente o termo ‘Forma’ (*eidos*) como um tipo de “metonímia conceitual” representando a ampla variedade de conceitos e metáforas conceituais utilizados por Platão para falar do que chamamos genericamente ‘objetos inteligíveis’. Dentre estes conceitos e metáforas conceituais, encontramos também os termos ‘Ideia’ (*idea*), ‘paradigma’ (*paradeigma*), ‘essência’ (*ousia*), ‘gênero’ (*genos*), ‘aquilo que-é’ (*hó estin*), ‘o ser verdadeiro’ (*to aléthos on*) etc. Cumpre notar, todavia, que esta profusão de conceitos e metáforas conceituais (em sua maioria criados pelo próprio Platão) é mais uma evidência para tomarmos sua metafísica antes como um dinâmico horizonte metodológico do que como um corpo teórico acabado.

⁶ Uma interessante introdução ao mesmo tempo didática e minuciosa à questão do método e sua relação com a questão da filosofia na obra de Platão se encontra em PAVIANI, 2001. Do ponto de vista da hipótese defendida aqui, o ponto mais importante do livro de Paviani consiste em sua reiteração de que não é possível separar o que ele chama de ‘processos dialéticos’ e os temas investigados nos diálogos, especialmente nos diálogos em que se discute explicitamente a questão do que seria o método apropriado para se fazer filosofia.

*teorizações das Formas a partir da pressuposição da existência das próprias Formas.*⁷ Em outras palavras, mais do que uma teoria sistemática e acabada, *a metafísica platônica é um peculiar horizonte metodológico de investigação que, partindo da hipótese da existência necessária das Formas, procura de diversos modos e em diversos sentidos teorizar as Formas através da discussão de sua natureza, de suas mútuas relações e de sua aplicação para a compreensão de qualquer objeto que nos proponhamos a investigar.*⁸

⁷ Cumpre lembrar que atribuir a Platão uma teoria das Formas na acepção usual que o termo 'teoria' tem para nós é um anacronismo, uma vez que o próprio conceito de teoria é constituído na obra de Platão, em especial na *República* e ainda mais particularmente nos Livros V-VII desta obra. Em seu minucioso estudo sobre a origem do conceito, Andrea Nightingale mostra sem sombra de dúvidas que o conceito platônico de teoria denota um multifacetado processo e não uma suposta "doutrina" acabada e puramente abstrata resultante deste processo. Assim, o sentido platônico original do termo grego '*theoria*' é primariamente apreendido pelo termo 'teorização' e não por sua transliteração direta no termo 'teoria'. Como característica fundamental do filósofo e de seu filosofar, '*theoria*' denota sua atividade intelectual e não o que dela resulta. Ainda segundo a autora, a imagem que ilustra de modo mais emblemático o conceito platônico de teoria é justamente a célebre Alegoria da Caverna, na qual há uma simbiose entre os aspectos lógico-epistêmicos do conhecimento e os aspectos ético-políticos, mas em ambos os casos entendidos como atividades próprias do filósofo. Cf. NIGHTINGALE, 2004, caps. 2-3. É tendo em vista este sentido primário do termo que proponho falarmos dos diálogos platônicos como um conjunto complexo e dinâmico de *teorizações* das Formas e não como exibindo uma única teoria da Formas.

⁸ Diversos intérpretes que recentes colocaram em dúvida a possibilidade de encontrarmos na obra de Platão uma 'teoria' das Formas no sentido usual de uma doutrina composta de um "corpo fixo e organizado" de proposições e argumentos coerentes entre si e capaz de explicar a natureza de certo tipo de objetos por meio de uma correspondência às suas propriedades primárias ou intrínsecas. Sobre as dúvidas acerca da existência de uma teoria acabada das Formas nos diálogos de Platão, veja-se TRABATTONI, 2016, caps. 10-13; FRANCO, 2014; KAHN, 2012; WIELAND, 1999, cap. 2; SAYRE, 1993. Essa interpretação se opõe à leitura dos diálogos de Platão a partir das chamadas doutrinas não-escritas proposta pela Escola de Tübingen-Milão. Sobre esta escola de interpretação, faço minhas aqui as palavras de Engler: "A tese das doutrinas não-escritas, em que pese a correção de alguns de seus pontos, soa como um desespero exegético da parte do honesto intérprete que, perquirindo as diferentes posturas de Platão, não consegue alcançar conclusão cabal e precisa recorrer a um ponto de vista externo para dar coerência à miríade de ideias dos *Diálogos*." (ENGLER, 2018, p. 87). Uma minuciosa avaliação crítica das propostas interpretativas da Escola de Tübingen-Milão, apresentando interpretações alternativas às passagens fundamentais dos diálogos em que esta escola se baseia, se encontra em TRABATTONI, 2004. Por outra via, Kenneth Sayre procurou mostrar como as teses que esta escola alega serem testemunhos de Aristóteles sobre as chamadas doutrinas não-escritas de Platão (encontrados sobretudo nos Livros I, XIII-XIV da *Metafísica*) podem ser remetidas a diversas passagens do *Filebo*, as quais também se relacionam com diversos trechos do *Parmênides*, do *Timeu* e do *Político*. Cf. SAYRE, 2004. Para sumariar a visão de uma "incompletude" nas teorizações das Formas ao longo dos diálogos, as palavras de Kahn são bem-vindas: "In conclusion, I want to return to the general question of the status of philosophical doctrines for Plato. Like the theory of Recollection, the doctrine of Forms is differently formulated each time it appears: three distinct formulations in the *Republic*, three more in the *Symposium*, *Phaedo* and *Cratylus*, different again in the *Phaedrus*, not to mention the problem of the *Parmenides* and parallels to the doctrine of Forms in the later dialogues. I want to suggest that, in this case as in others, there is no single formulation that represents the final or 'correct' doctrine for Plato. Each formula has its limitations, because each is adapted to its context and to the larger circumstances of the dialogue. Perhaps we may conclude that there is no such thing as a definitive formulation or context-independent doctrine for Plato. There are of course universal concepts,

Mais diretamente, no caso dos diálogos platônicos, a metafísica platônica pode ser caracterizada como um horizonte metodológico-conceitual de investigação que continuamente tem de retomar a hipótese das Formas para delas apresentar novos aspectos e sentidos, conforme o tema em debate em cada diálogo e mesmo conforme a perspectiva em que os debatedores se dispõem em relação a este tema. A metafísica platônica como método das Formas visa sempre novamente aplicar as Formas para discutir e tentar encontrar respostas para as questões de toda ordem, desde questões éticas-políticas até questões lógico-epistêmicas, ontológicas e cosmológicas; de tal maneira que as Formas só podem vir a ser compreendidas a partir dos contextos de discussão e, portanto, na operação mesma do método denominado por Platão de dialética, uma denominação que, de resto, não tem um sentido único e fixo, mas simbolicamente atrai para si uma multiplicidade de aspectos associados à questão sobre o que é o fazer filosófico e como ele pode ser realizado.⁹

Mesmo que a filosofia platônica obviamente não seja a primeira filosofia no mundo grego, e que seja disputável se Platão foi ou não o primeiro a usar o termo ‘filosofia’ para denominar o que faz, acredito que é bastante plausível defender que Platão e sua obra são a primeira filosofia que toma o tema do que significa filosofar como um tema fundamental da própria filosofia.¹⁰ E a metafísica platônica, entendida como método dialético das

like Being, One, Same and the like. And there is a fundamental distinction between eternal Being and the changing realm of sensible appearances. But there is no definitive description of either realm, and no fully adequate account of the relation between them.” (KHAN, 2012, p. 173).

⁹ Contra certa suposição segundo a qual a chamada teoria das Formas seria de todo incompatível com certo tipo de perspectivismo, concordo com Charles Kahn, para quem há uma dimensão perspectiva intrínseca ao modo como Platão põe em obra a forma-diálogo, dimensão que explica, segundo o estudioso, a necessidade de a filosofia platônica manter-se dialógica mesmo quando a forma-diálogo parece ser meramente estilística. A seguinte passagem é digna de ser citada por seu caráter exemplar: “This extraordinary flexibility, both in language and in theoretical perspective, is a unique feature of Plato’s work. I suggest that such systematic variation in the written expression of his thought reflects Plato’s view of the perspectival condition of human discourse and cognition, while at the same time representing his conception of dialectic as a discursive method for moving beyond any and all conditions, in the attempt to gain access to a level of knowledge that is unconditioned. If so, it is surely a mistake to interpret these frequent shifts in dialectical perspective as if they reflected fundamental changes in Plato’s philosophical position. On the contrary, it would seem that for Plato a shifting point of view is the inevitable condition for any human grasp and, above all, for any literary expression of an insight into unchanging reality.” (KAHN, 2004, p. 385-86).

¹⁰ A primeira ocorrência supérstite do termo ‘filósofo’ (embora contestada por alguns estudiosos como uma paráfrase) aparece no que hoje se tem como o fragmento 35 de Heráclito. Heródoto usa o verbo ‘filosofar’ para caracterizar as viagens de Sólon, bem como Tucídides coloca o mesmo verbo na boca de Péricles em sua célebre oração fúnebre, usando o termo para caracterizar o modo de vida dos atenienses. Todavia, o termo geral ‘filosofia’ tem suas primeiras ocorrências seguramente registradas em Isócrates e em Platão, tendo o primeiro nascido nove anos antes de Platão. Embora não tenhamos

Formas, é indicativa desta primeira “filosofia do filosofar”. Embora seja um tema controverso, parece-me que, como primeira filosofia a tematizar o próprio sentido do que é o filosofar, a maior contribuição da filosofia platônica para toda a filosofia (e metafísica) posterior foi o estabelecimento da filosofia como uma atividade tanto voltada aos conceitos e esquemas conceituais quanto deles dependente, formando um tipo especial de “circularidade epistemológica”¹¹, na qual o filosofar consiste em procurar conhecer aquilo

uma cronologia exata das obras de Isócrates, a data de seu nascimento torna possível a antecedência de seu uso do termo em relação ao de Platão. De todo modo, a noção de filosofia nos textos do célebre retórico tem um sentido bastante distinto daquele constituído pelo mestre da Academia, pois assume o significado de ‘cultura geral’ e indica o conjunto do currículo prescrito para a formação do orador excelente em sua atuação política através do discurso. Vale aqui citar um trecho de Jaeger sobre esta diferença: “Isócrates poderia muito bem dizer, com o Péricles de Tucídides, que a tendência à alta cultura do espírito, *philosophiein*, era característica de todo o povo ateniense, e de fato é algo de parecido com isto o que ele acaba por dizer em seu *Panegirico*. Atenas fundou a *cultura (philosophia)*, diz aqui Isócrates, referindo-se evidentemente, ao exprimir-se assim, ao caráter da coletividade e não ao punhado de sutis dialéticos que se agrupavam em redor de Sócrates e Platão. Isócrates quer salientar aqui a cultura geral, em oposição a um determinado dogma ou método de conhecimento, tal como os platônicos exigiam. É por isso que na pretensão de ambas as partes reivindicando para si o temo filosofia e no sentido totalmente diverso que uma e outra lhe dão, se expressa de maneira simbólica o duelo da retórica e da ciência a ver qual delas devia ter a hegemonia no reino da educação e da cultura.” (JAEGER, 1995, p. 1065-66).

¹¹ A noção de circularidade epistêmica tem sido discutida na filosofia recente, especialmente a partir de sua formulação por William Alston. Embora ela se relacione com o conceito clássico de circularidade lógica ou petição de princípio, deve ser deste cuidadosamente distinguido. De modo geral, a noção pode ser caracterizada como o processo de apresentar argumentos em defesa da confiabilidade de determinada fonte de justificação (percepção, memória, raciocínio etc.) de nossas crenças, recorrendo justamente a premissas que se baseiam nesta mesma fonte. Cf. ALSTON, 1986. Todavia, o que estou chamando de circularidade epistêmica presente no método das Formas possui peculiaridades que extrapolam o quadro das discussões contemporâneas. De modo geral, esta circularidade se apresenta em dois sentidos: de um lado, (a) argumentos que partem da existência das Formas para concluir que as Formas são a fonte de justificação de nossas crenças verdadeiras; e, de outro lado, (b) argumentos que partem das Formas como fonte de justificação de nossas crenças verdadeiras para concluir que as Formas existem. Ou seja, (a') se as Formas são a fonte de justificação de nossas crenças verdadeiras, então as Formas existem; mas também (b') se as Formas existem, então são a fonte de justificação de nossas crenças verdadeiras. O que nos permite também concluir: (c) as Formas são as fontes de justificação de nossas crenças verdadeiras se, e somente se, as Formas existem. Todavia, é ainda preciso transpor esta mútua dependência entre as Formas e nossas crenças em geral para o contexto mais específico da hipótese aqui defendida, ou seja, para a relação sinérgica entre epistemologia e metafísica no escopo do método das Formas. Neste contexto, podemos dizer que a existência das Formas depende (epistemologicamente) de nossa crença na existência das Formas tanto quanto nossa crença na existência das Formas depende (ontologicamente) da existência das Formas, ou seja, (a'') as Formas existem se nossa crença em sua existência é verdadeira e (b'') nossa crença na existência das Formas é verdadeira se as Formas existem; o que equivale a: (c'') nossa crença na existência das Formas é verdadeira se, e somente se, as Formas existem. Com isso, não há como separar o plano epistêmico de justificação de nossas crenças através das Formas do plano ontológico da existência destas Formas. Como veremos na sequência deste ensaio, esta apresentação é ainda bastante genérica, uma vez que esta circularidade epistêmica assume diferentes modos e matizes. De tal modo

que de algum modo já está presente em nossas atividades, especialmente em nossas atividades de pensamento. Os conceitos, porém, não são nem palavras nem coisas, mas aquilo que tanto permite ligar palavras e coisas quanto aquilo que permite entender porque estão necessariamente separadas. Aquilo que ordinariamente chamamos de conceitos receberam em Platão sua primeira explicitação através de diversos termos, dentre os quais o mais usual é o termo Forma (*eidos*).¹²

Portanto, como teorização contínua das Formas e como primeira filosofia sobre o filosofar como atividade que opera através de conceitos, uma compreensão abrangente do que se pode chamar de metafísica platônica não pode se restringir exclusivamente à delimitação do escopo de seus possíveis objetos e suas características, mas deve ser vista como um *modo de investigação que tem como contraparte epistêmica necessária a postulação das Formas, primariamente (embora não exclusivamente) como conceitos gerais sem os quais não poderíamos pensar ou conhecer qualquer “coisa”, quer esteja esta “coisa” no nível do inteligível instanciado nos sensíveis, quer esteja ela no domínio do puramente inteligível*.¹³

que o círculo, ao menos para certa compreensão do que significa fazer metafísica, não é vicioso, mas virtuoso.

¹² A aproximação das Formas platônicas com os conceitos, especialmente como compreendidos pelos filósofos analíticos, foi proposta inicialmente por John Ackrill em sua interpretação da expressão platônica (encontrada no *Sofista*) para caracterizar o tema mesmo da dialética e, portanto, do filosofar, a saber: *symplokê eidôn*, a qual poderíamos traduzir aproximadamente como ‘entrelaçamento das Formas’. Cf. ACKRILL, 2001/1955; 2001/1957. Após esta aproximação, formou-se a polêmica sobre a relação entre as noções de ‘conceito’ e ‘Forma’, polêmica que não vou abordar aqui. Um tratamento extenso e minucioso sobre a questão dos conceitos e sua formação ou aquisição em Platão, Aristóteles e nos neoplatônicos se encontra em HELMIG, 2012, esp. cap. 2. Acredito que Helmig expõe de modo claro e correto o ponto central em questão na querela ao dizer: “Most contemporary Plato scholars agree that (1) Forms are not (purely) mental concepts and (2) not all concepts require transcendent Forms.” (HELMIG, 2012, p. 35). No entanto, aquilo que tenho aqui em vista é uma abordagem mais ampla do nascimento da noção de conceito na obra platônica em contraste com o debate mencionado. Em outras palavras, penso que Platão foi o primeiro (e talvez o mais fundamental) filósofo a explicitar algo da natureza enigmática dos conceitos (e dos esquemas conceituais formados a partir deles) como “matéria” fundamental da filosofia ao tomar as Formas como não sendo nem exatamente coisas no sentido usual, nem apenas palavras e os processos mentais nelas supostos, mas algo que é tanto condição para a relação entre coisas, palavras e processos mentais quanto algo que necessariamente os diferencia. Enquanto necessariamente são apreendidas em conceitos, as Formas platônicas, portanto, possuem um caráter metodológico também porque indicam, pela primeira vez na história da filosofia, a natureza dos conceitos como “caminhos inteligíveis” que ligam de diversos modos mente, linguagem e mundo.

¹³ Na antiguidade, a gênese epistêmico-metodológica da metafísica platônica é atestada pelas célebres passagens nas quais Aristóteles afirma que Platão teria postulado a existência das Formas como objetos necessários para garantir a possibilidade de atingir as definições dos universais em geral e, portanto, o conhecimento em sentido estrito; um postulado derivado de ter assumido, com os heraclíticos, que (i) o mundo sensível está em constante transformação; e que (ii) sobre o que está em constante transformação não é possível nem definições nem, por isso, conhecimento. Cf. *Metafísica* I, 6, 987a 29-b 7; XIII, 3, 1078b 12-17. No que concerne à interpretação moderna, de certo modo, mas em um sentido bastante diverso, a interpretação que proponho aqui retoma o “espírito” da interpretação epistêmico-

Acredito que também é através deste aspecto essencialmente metodológico da metafísica platônica que conseguimos entender os vários desdobramentos do platonismo na antiguidade, desde a apropriação crítica de Aristóteles, da reformulação “matematizante” de Espeusipo e Xenócrates, bem como a posterior faceta cética da Nova Academia com Carnêades e Arcesilau, passando evidentemente pelos séculos de expansão neoplatônica, principalmente a partir da sistematização feita por Plotino no século III até os estertores do neoplatonismo pagão na versão “cética” do neoplatonismo de Damásio no século VI. Tudo isso, porém, não é mais do que a primeira etapa do platonismo na filosofia ocidental, sucedida pelas metamorfoses do platonismo através das filosofias teológicas (ou teologias filosóficas) cristã, judaica e islâmica, bem como pelo ressurgimento do (neo)platonismo na Renascença e novamente em parte do Romantismo e Idealismo alemães, tanto quanto nos sentidos em que o platonismo ainda está presente na filosofia recente.¹⁴ Parece-me que apenas tendo em vista o caráter “aberto” de um

metodológica defendida por Paul Natorp em seu clássico e polêmico, *Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus*, publicado originalmente em 1903, com a segunda edição em 1921. Natorp entende, ao seu modo neokantiano, que a questão socrática pelas definições é o primeiro momento em que se pergunta pelo conceito de algo, tanto em sua extensão quanto em sua intensão. O termo ‘*eidōs*’, segundo o autor, é a criação linguística platônica para denotar a extensão dos conceitos aos quais visa a pergunta socrática, enquanto o termo ‘*idea*’ denotaria a intensão destes mesmos conceitos. (Cf. NATORP, 1999, p. 12-15). Aqui já se vê uma diferença fundamental entre minha proposta e a de Natorp, uma vez que, como dito antes, vejo em Platão (e não em Sócrates) a primeira instauração da dimensão conceitual da filosofia e do filosofar. Em seus detalhes, o caráter demasiado kantiano e o acento algo dogmático da interpretação de Natorp estão abertos a muitas críticas. Todavia, parece-me que ele apresenta a primeira interpretação moderna que enfatiza o caráter epistêmico-metodológico da metafísica platônica que se realiza em torno da noção de Forma. Essa leitura (para além de outros aspectos com os quais não estou de acordo) se apresenta sinopticamente em sua conclusão sobre o sentido da dialética tal como apresentada no Livro VII da *República*: “*L’Idea come metodo*, come il metodo della *fondazione radicale delle scienze nella legge fondamentale del pensiero stesso (autos ho logos)*, nel senso accresciuto di *fondazione logica*: questa e nient’altro che questa è l’ultima parola della “*dialectica*” platonica.” (NATORP, 1999, p. 267, grifos no original). A passagem citada, porém, para além de corroborar a visão metodológica da metafísica platônica, mostra também sua visão excessivamente idealista (na acepção kantiana) da dialética platônica.

¹⁴ A história da recepção do platonismo é mais complexa do que se pensa usualmente. Obviamente, não posso senão mencionar a alguns de seus aspectos mais gerais para ilustrar minha alusão a mesma. Ela pode ser dividida, aproximadamente, em três períodos: (i) o período da antiguidade pagã, que vai da época de Platão até o final do neoplatonismo no século VI (particularmente com Damásio e Olimpíodoro); (ii) o período das apropriações teológico-filosóficas, desde a recepção difusa em diversos autores da patrística grega e latina a partir dos séculos III a VI (notadamente em Orígenes, Dionísio Areopagita, Agostinho e Boécio), passando pela apropriação islâmica (em especial em Al-Kindi e Al-farabi), até o final da primeira escolástica no século XIV; e, por fim, (iii) o período das apropriações modernas, a partir da Renascença italiana no século XV até nossos dias. Uma exposição geral das diversas apropriações do platonismo no primeiro período (com alguns estudos sobre os primeiros autores cristãos que já compõem o que estou chamando de segundo período) se encontra em TARRANT *et al.*, 2017. No segundo período, o platonismo é incorporado na tradição intelectual circum-

horizonte conceitual, de um *método das Formas* podemos entender plenamente esta história tão multifacetada quanto inegavelmente marcada pela metafísica platônica, um horizonte tão abrangente que moldou inclusive a fraternidade teórica necessária para a sobrevivência da obra de Aristóteles antes mesmo de sua “canonização” na segunda parte do medievo.¹⁵

De modo mais específico, na perspectiva interpretativa que estou propondo aqui, Platão *postula hipoteticamente as Formas como uma contrapartida geral e necessária de um novo modo de investigar e desenvolver algo que fora postulado por Parmênides como exigência necessária do conhecimento: a relação de identidade entre ser e pensar*.¹⁶ Este postulado imperativo forjado por Parmênides percorre toda a história da filosofia e da metafísica “ocidentais”, bem como todos os desdobramentos da ciência e da arte que se constituíram como desenvolvimentos ou contrapontos desta história. A identidade entre ser e pensar, postulada no poema de Parmênides como o critério primeiro ou último

mediterrânea por meio de uns poucos diálogos (quando não apenas trechos) e por algumas ideias-chave transmitidas através de outros pensadores (neoplatônicos ou cristãos) e não propriamente estudado diretamente. Neste período, o platonismo (via neoplatonismo pagão e cristão) perpetua mais o espírito do que a letra do platonismo. Uma abordagem sinóptica deste período se encontra em KLIBANSKY, 1981; GERSH-HOENEN, 2002. O estudo direto do platonismo através da leitura atenta dos diálogos somente é retomado, no século XV, quando são realizadas as seminais discussões, traduções e comentários de suas obras na Renascença italiana, etapa que culmina no monumental trabalho de Marsilio Ficino, o qual não apenas traduz a obra completa de Platão e Plotino para o latim, mas ainda escreve vários comentários aos diálogos, sem contar suas obras mais autorais, tais como, por exemplo, sua *Teologia platônica*. É difícil exagerar a importância desta etapa da recepção do platonismo para sua posterior repercussão na modernidade. Sobre esta etapa decisiva, cumpre mencionar a já clássica obra de James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*. Cf. HANKINS, 1990. Em relação à recepção no século XX, uma excelente abordagem sinóptica do platonismo na filosofia da matemática, na ontologia e na ética se encontra em MORAVCSIK, 2006, terceira parte. Um olhar especulativo para esta ampla e complexa história nos mostra que o platonismo determina, no mais das vezes, mais um horizonte metodológico-conceitual do que um corpo doutrinário fixo e estabelecido.

¹⁵ Em seu clássico e polêmico livro, *From Platonism to Neoplatonism*, Philip Merlan apresenta e defende a tese de que deveríamos ler a metafísica aristotélica como a primeira manifestação do neoplatonismo, uma manifestação que se amalgamará decisivamente com o pensamento neoplatônico a partir de Plotino e Porfírio. (Cf. MERLAN, 1975, esp. introdução e cap. 7).

¹⁶ Uma análise dos diversos modos como Platão interpreta e se apropria de Parmênides se encontra em PALMER, 1999. Tal como aqui defendo, Palmer vê em Parmênides, depois de Sócrates, o pensador mais “influyente” na filosofia de Platão. Palmer, ademais, toma um posicionamento a meu ver correto no que tange aos problemas da noção tradicional de influência, focando-se não no que Parmênides teria “causado” na obra platônica, mas no que Platão faz com o pensamento do poeta eleata. Contudo, acredito que o papel das figuras de Sócrates e Parmênides não é estático (como Palmer acaba por implicitamente supor), mas dinâmico. Com isso quero dizer: na obra inicial de Platão, Sócrates tem um papel e um peso muito maior do que Parmênides, o qual parece apenas ter um papel de fundo em certos aspectos da estrutura argumentativa do *elenchos* socrático. A partir dos chamados diálogos da maturidade, porém, o papel e o peso da figura de Parmênides se torna crescente, até atingir um ápice nos chamados diálogos eleáticos de Platão, ou seja, nos diálogos *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista* e *Político*.

da verdade e do conhecimento, passa pelas peripécias históricas da metafísica platônica e aristotélica na antiguidade e no medievo, pelo *cogito* cartesiano e recebe uma notável formulação recente no conceito nietzschiano de ‘vontade de verdade’, formulado em seu *Zaratustra* como “o desejo de que o real se ajoelhe diante do pensamento”. A metafísica platônica, neste sentido, é uma apropriação original e duradoura do postulado imperativo da identidade entre ser e pensar; podemos dizer que ela é uma “operacionalização” deste postulado imperativo transformando-o no desiderato idealizado de *identificação entre ser e pensar*.

A transformação da noção de *identidade* na noção de *identificação* entre pensar e ser não é um mero eufemismo. Embora se mantenha o caráter imperativo do postulado exposto por Parmênides, a passagem da noção de identidade para a noção de identificação significa um enfraquecimento das exigências dedutivas do poeta eleata, de tal modo que ela se torna um tipo de finalidade nunca totalmente alcançada, mas impossível de ser evitada, sob pena de cairmos naquilo que o diálogo *Fédon* batizou como misologia: o pessimismo epistemológico em relação à possibilidade de alcançar o conhecimento em sentido estrito, um pessimismo provocado pelo uso meramente erístico da dialética (Cf. *Fédon*, 89d-91c). Em Parmênides, a *identidade* entre ser e pensar restringe de modo drástico o que pode contar como conhecimento genuíno, uma vez que constitui o estágio final da investigação “dedutiva” (realizada por meio da redução ao absurdo) que separa negativamente as características fundamentais do ser puro e único de todas as características das múltiplas coisas sensíveis e mutáveis, sobre as quais, no melhor dos casos, podemos ter opiniões verossímeis. Em Platão, diferentemente, a *identificação* entre ser e pensar, como desiderato final da investigação dialética, amplia aquilo que pode contar como conhecimento, incluindo em seu espectro a multiplicidade de aspectos inteligíveis de certo modo presentes nas coisas sensíveis, na medida em que estas são vistas ou como particulares unificados por universais ou como “cópias” imperfeitas de modelos perfeitos.

Se Platão postula também uma separação entre as Formas e os objetos sensíveis, esta não é uma separação negativa e intransponível entre o ser único e os múltiplos sensíveis particulares, tal como em Parmênides, uma vez que a separação entre as Formas e os sensíveis é agora necessariamente acompanhada de seu anverso, a saber: tanto pela participação das coisas sensíveis nas Formas, quanto, em sua obra tardia, pela participação entre as Formas. Em suma: a separação platônica, ao contrário da parmenídica, não pode ser totalmente negativa, dado que toda Forma, enquanto um universal (“o um sobre muitos”), é sempre *Forma de algo*, e, mais diretamente, *Forma única de uma multiplicidade*. Se essa ambivalência entre separação e participação, em

contraste com a separação parmenídica, amplia o escopo do que pode ser conhecido, cobra, porém, seu preço, na medida em que tem de necessariamente ser transposta do nível metafísico para o nível epistêmico: na medida em que o conhecimento das Formas é um conhecimento que tem alguma relação com as mutantes e mutáveis coisas sensíveis, o próprio pensamento que almeja se tornar idêntico às Formas está colocado em uma relação de separação e participação com estas mesmas Formas.¹⁷ Em outras palavras, o pensamento que visa as Formas como objetos do conhecimento seguro nunca poderá se identificar completamente com estas por ser também ele, em alguma medida, um pensamento particular. O jogo metafísico entre separação e participação, de diferenciação e imitação entre as Formas e os objetos sensíveis, necessariamente se duplica em um jogo epistêmico de separação e participação entre as Formas e os pensamentos particulares que, para adquirirem o status de conhecimento, precisam tentar se identificar com estas Formas, mas nunca o poderão fazer, na medida em que sempre serão, enquanto pensamentos humanos, fatos particulares. Em suma: assim como os sensíveis ganham seu ser por participação nas Formas mas não podem se identificar com elas, assim também os pensamentos ganham sua confiabilidade epistêmica (“sua verdade”) por participação nas Formas mas não podem se identificar com elas. Como veremos abaixo, essa ambiguidade epistêmica do pensamento (querer ser idêntico ao ser das Formas para tornar-se conhecimento em sentido pleno, mas não poder realizar este desiderato) se expressa através de uma circularidade epistêmica manifestada em diferentes modos, pois as Formas têm de ser postuladas como o ponto de partida e como o ponto de chegada do processo de busca pelo conhecimento.¹⁸

¹⁷ Esta posição intermediária e ambígua do pensamento (como parte racional da alma) fica bem evidente em diversas passagens do *Fédon*, em especial na defesa da filosofia como uma preparação para a morte e no argumento sobre a afinidade da alma com as Formas. Não se deve esquecer que é o filósofo quem procura, na medida do possível, separar a parte racional da alma de sua parte corpórea, de tal modo que, mesmo levando a cabo o maior esforço humano para purificar sua alma das paixões e atribuições, permanece sempre e necessariamente no espaço intermediário entre a contemplação das Formas universais e a existência corpórea concreta e particular. Sobre esta posição intermediária do filósofo, veja-se ENGLER, 2018.

¹⁸ Essa ambiguidade epistêmica – que reflete a ambivalência metafísica entre as relações de separação e participação – tangencia o dilema apresentado por Gail Fine: se toda crença ou opinião (conforme a primeira linha segmentada apresentada no Livro V da *República*) é sobre particulares sensíveis e todo conhecimento é sobre Formas, então ou (i) abandonamos a definição clássica de conhecimento como crença ou opinião verdadeira e justificada (apresentada e operada pelo próprio Platão no *Mênon* e no *Teeteto*) ou (ii) abandonamos a separação entre mundo sensível e mundo inteligível, uma vez que o próprio Platão admite que sobre as Formas podemos ter crenças (verdadeiras ou falsas) e sobre os particulares sensíveis (na medida em que possuem “traços inteligíveis”) podemos eventualmente ter conhecimento enquanto apreendemos suas condições necessárias e suficientes de existência (i. e., suas causas). Cf. FINE, 2004a, 2004b. Parece-me, todavia, que o dilema apresentado pela estudiosa

Portanto, o *processo de identificação* platônica entre pensar e ser – em contraste com a completa identidade parmenídica entre ambos – se torna um horizonte aberto de investigação das Formas como os objetos inteligíveis, ou seja, enquanto objetos do conhecimento em sentido estrito, mas cujo ser não é redutível a nenhum pensamento ou discurso particular. Por conta disso, devemos falar de um processo infinito (sempre algum tanto indefinido e impreciso) de identificação entre o pensamento com pretensão de se tornar conhecimento e o ser das Formas que é visado por este mesmo pensamento; e isso porque, em última instância, a identidade epistêmica em sentido pleno nunca é completamente alcançada, de modo análogo a como as propriedades instanciadas nos objetos sensíveis nunca poderão substituir ou esgotar as Formas das quais participam. Em virtude dessa dupla relação de separação e participação, a identificação é um processo infinito justamente porque estende a pretensão do conhecimento para além do ser puro necessariamente distinto das coisas sensíveis em direção à apreensão das Formas enquanto fundamento e, por isso, condição explicativa das coisas sensíveis, na medida em que estas são o que são por instanciarem de vários modos as Formas.

A contrapartida desta transformação exige um método que não seja mais apenas dedutivo, como no caso dos eleatas, mas um método que é uma mistura de procedimentos dedutivos e indutivos, o que sempre novamente traz certo grau de indeterminação, incompletude e mesmo de incerteza para o que se toma como conhecimento adquirido através deste mesmo método, dado que as Formas não podem ser completamente distintas dos objetos sensíveis (e, por isso, de sua multiplicidade e complexidade), sob pena de não poderem contar como condições necessárias e suficientes da existência (“causas”) destes

deixa de lado aquilo que estou tentando enfatizar neste ensaio, a saber: que a separação entre objetos sensíveis e inteligíveis tem um duplo sentido. Em um sentido, a separação é metafísica (o único sentido assumido por Fine); mas, em outro sentido, a separação é metodológica. Neste segundo sentido, a separação (acompanhada pela “sombra” da participação) gera necessariamente uma circularidade epistêmica, visto que ela só pode ser um critério para distinguir entre crenças ou opiniões e conhecimentos se pressupuser, desde o princípio de sua operação, a separação em sentido metafísico. Em outros termos: metodologicamente podemos ter crenças (verdadeiras ou falsas) sobre Formas no processo de sua investigação, mas, como ideal regulador (nunca completamente alcançado), só poderíamos ter das Formas conhecimento (que, por definição, é verdadeiro). Um tal conhecimento idealmente alcançado das Formas também será, ao fim e ao cabo, conhecimento dos objetos sensíveis, na medida em que as Formas são tanto sua *ratio essendi* quanto sua *ratio cognoscendi*. Portanto, toda a investigação sobre as Formas começa por apresentar crenças ou opiniões sobre as mesmas, mas terminaria, idealmente falando, no estágio de seu pleno conhecimento, conhecimento este que poderia, pela relação de participação, se estender aos objetos sensíveis. A partir disso, o dilema exposto por Fine pode ser resolvido, caso aceitemos que a separação entre um mundo sensível e um mundo inteligível não tem apenas um sentido metafísico tradicional, mas se insere em uma visão da metafísica platônica como horizonte metodológico e, por isso, torna inseparáveis a metafísica e a epistemologia nos diálogos platônicos.

mesmos sensíveis. Neste aspecto, Platão reformula o postulado imperativo de Parmênides enfraquecendo-o e, por conseguinte, dando-lhe a legitimidade de uma posteridade milenar. Embora soe polêmico, pode-se dizer que o postulado imperativo de Parmênides talvez não tivesse adquirido toda a potência histórica há pouco mencionada sem sua transformação platônica.¹⁹

Como veremos melhor abaixo, esta transformação da identidade parmenídica no processo indefinidamente renovado da identificação entre pensar e ser ocorre justamente porque Platão não começa sua filosofia através da lógica dedutiva dos eleatas, mas através da busca “cética” e indutiva pelas definições inaugurada por Sócrates, esta esfinge filosófica de primeira grandeza que transforma toda a filosofia grega posterior ao advento de seu incondicional questionamento irônico. É graças ao que se poderia chamar de “desconfiança sistemática” em relação ao saber humano, insistentemente exercida por Sócrates, que Platão “relativiza” o postulado imperativo de Parmênides, de modo que, do ponto de vista do “falibilismo socrático”²⁰, a *diferença* entre pensar e ser se revela como uma espécie de diferença fundadora e irrevogável que torna o filosofar um caminho nunca totalmente percorrido em direção ao conhecimento de algo que é, ao mesmo tempo, inevitável como objetivo final da investigação, mas inalcançável porquanto não pode ser definitivamente apreendido na totalidade de seus aspectos.

O método platônico, portanto, pode ser considerado como um amálgama entre o sentido metodológico-dedutivo do *elenchos* parmenídico e o sentido metodológico-indutivo do *elenchos* socrático.²¹ Todavia, esse amálgama

¹⁹ Uma evidência desta posteridade pode ser encontrada no respeito que os neoplatônicos devotam a Parmênides; um respeito em grande medida derivado da posição fundamental em que colocavam o diálogo *Parmênides* (juntamente com o *Timeu*) na compreensão do platonismo. Para além dos vários fragmentos de Parmênides e Zenão que nos foram legados pelos neoplatônicos (em especial pelos comentários de Simplicio à *Física* e ao *Sobre o céu* de Aristóteles, bem como pelo comentário de Proclo ao *Parmênides*), vale lembrar que o fragmento 3 de Parmênides é citado nada menos que quatro vezes por Plotino e, de certo modo, determina o aspecto mais fundamental da segunda hipótese, referente ao nível do Intelecto (*Nous*), a qual é justamente caracterizada pela identidade entre pensar e ser.

²⁰ Este falibilismo é expressamente declarado na *Apologia*, quando Sócrates apresenta sua conclusão sobre o que entende ser o verdadeiro sentido do oráculo apolíneo que o move em seu modo de vida investigativo: “O provável, senhores, é que, na realidade, o sábio seja o deus e queira dizer, no seu oráculo, que pouco valor ou nenhum tem a sabedoria humana; evidentemente se terá servido deste nome de Sócrates para me dar como exemplo, como se dissesse: “O mais sábio dentre vós, homens, é quem, como Sócrates, compreendeu que sua sabedoria é verdadeiramente desprovida do mínimo valor.” (23a 5-b 6; trad. Jaime Bruna)

²¹ É claro que além de Parmênides e de Sócrates, a metafísica platônica, a crer nos controversos testemunhos de Aristóteles, também está marcada por Heráclito e pelos pitagóricos. Contudo, defendendo uma tese algo polêmica, Heráclito e os pitagóricos na obra platônica, em uma analogia matemática, poderiam ser vistos como “ângulos internos no triângulo” que liga Platão a Parmênides e Sócrates. Em outra analogia, poderíamos dizer que o amálgama peculiar entre o método demonstrativo

platônico é ainda, por assim dizer, o aspecto *exterior* que nos permite entender a metafísica platônica como método das Formas. Devemos passar agora à exposição do que pode contar como o aspecto *interior* que torna possível esta “síntese” tão genial quanto inesperada e que serve como pano de fundo da interpretação aqui defendida.

2. O pano de fundo da interpretação: Platão, o pensador das relações através do diálogo filosófico

O pano de fundo que dá sentido para esta perspectiva de interpretação da metafísica platônica é a suposição de que a filosofia platônica se desenvolve como uma investigação sobre as condições que tornam possível e que regulam a realização das relações dos indivíduos consigo mesmos, dos indivíduos com os demais membros da comunidade humana, bem como a relação destes indivíduos e grupos com o mundo natural e histórico que habitam. Estas relações são simultaneamente ético-políticas, lógico-epistêmicas e metafísicas, não podendo tais aspectos gerais serem separados de um modo completo e preciso. É essa inseparabilidade, aliás, que explica aquela sensação comum aos leitores de Platão: a impressão de uma filosofia totalmente orgânica e avessa às delimitações estanques e passageiras entre as chamadas “áreas” da filosofia.

Essa organicidade é visível também em outra marca da filosofia platônica: a inseparabilidade, no âmbito das condições que tornam possíveis estas relações, entre pensamento e ação. Na realidade, do ponto de vista platônico, todo pensamento é sempre visto como uma atividade tão real quando qualquer outra e, em certo sentido, como a atividade mais nobre e mais real em relação a todos os demais tipos de ações humanas que se podem guiar por alguma regra e que, portanto, podem se tornar uma arte capaz de ser aprendida e ensinada. Esta inseparabilidade entre pensamento e ação é mais um indício da ideia de uma metafísica platônica como um método das Formas, ou seja, de que o pensamento platônico é também ele, no mais abstrato nível

do ser puro de Parmênides e o método da “verificação refutativa” e indutiva dos universais de Sócrates é temperado pela herologia heraclítica e pitagórica, dando à metafísica platônica seu poder duradouro. Por fim, não devemos esquecer, como Luís Felipe muitas vezes enfatiza em suas falas e em seus textos, da sofística enquanto uma espécie de outro da metafísica platônica, um outro que esta tem ao mesmo tempo de enfrentar e incorporar. Trata-se do outro da metafísica platônica que simultaneamente lhe confere ímpeto e “contrainspiração”, como um grande inimigo sem o qual não se é capaz de descobrir a própria força. Como bem observa Nietzsche, a grandeza de Platão, diferentemente de seus antecessores, está em ser o primeiro grande “caráter misto” da filosofia grega, aquele que sintetiza de modo peculiar os mais diversos aspectos de seus antecessores e contemporâneos. Mas em termos do que estou chamando aqui de metafísica platônica como método das Formas, os dois personagens mais fundamentais que tornam tal realização teórica possível são Parmênides e Sócrates.

que possa atingir, concebido como um modo de agir e viver, como uma “prática teórica”.

Esta caracterização da filosofia platônica visa transformar e ampliar uma brilhante proposta de leitura do diálogo *Sofista* apresentada por Marcelo Marques, para quem este diálogo nos revelaria Platão como o pensador da diferença.²² A partir do que estou propondo, acredito que devemos transformar e ampliar esta hipótese interpretativa e considerar Platão como o *pensador das relações*. Em um primeiro aspecto, Platão foi o primeiro a trazer à luz de modo decisivo para a filosofia e metafísica posteriores a necessária diferença que sempre existe entre quaisquer “itens” que sejam postos ou estejam em relação, desde as coisas mais triviais e comuns como pedaços de madeira ou pessoas particulares (como revela a discussão sobre as Formas do igual, do maior e do menor no *Fédon*) até as relações entre as “coisas” mais universais e abstratas como as Formas do mesmo, do outro e do ser (como revela a discussão sobre a Forma do não-ser no *Sofista*). Dizer que Platão é o pensador das relações, obviamente, não significa dizer que ele é um pensador relativista. No entanto, contra o relativismo não há uma resposta simplista ou simplória, pois um em si absoluto, absolutamente incondicionado, para usar a irônica expressão de Nietzsche, seria absolutamente incondicionante. Platão entende que, para haver relações é preciso haver *estruturas* relacionais e *tipos* de objetos relacionados e não simples encontros fortuitos entre quaisquer coisas, de tal modo que se não houvesse algo em si, também não haveria relações

²² Cf. MARQUES, 2006, esp. introdução. Embora a ideia de Platão como pensador da diferença tenha no *Sofista* seu centro, Marques encontra a base para tal ideia na correlação entre este diálogo com os diálogos *Parmênides*, *Teeteto* e *Político*. Acredito que o pano de fundo de minha proposta de interpretação amplia a intuição original de Marques quando este diz que o diálogo *Sofista* deve ser visto como entrelaçando dimensões antropológicas (ético-políticas), lógico-epistêmicas e ontológicas, e que as relações de diferença pensadas no diálogo atingem a relação dos seres humanos consigo mesmos, com os demais e com o mundo sensível e inteligível. Sobre este ponto vale aqui a citação do seguinte trecho: “Tal como a compreendo, a diferença é complexa, na medida em que as suas diferentes dimensões não são indiferentes umas às outras. O que chamo de “alteridade entre os indivíduos humanos” em suas diversas relações é, simplesmente, o espaço da cidade (*polis*), onde ocorrem suas práticas discursivas, dentre as quais a sofística e a filosofia são destacadas, ambas implicando encontro ou confrontação de argumentos. Ambas constituem-se como ações através do discurso, com pretensões ao poder e ao saber na cidade; uma confundindo-se com a outra, pelo meio que é comum, ou seja, a palavra, mas distinguindo-se pelos modos diferentes como usam as palavras e efetivam suas ações; e também pelo modo como justificam suas pretensões. O filósofo socrático-platônico é notório por exercer um olhar de estrangeiro com relação aos assuntos da cidade; uma perspectiva que pretende “escapar” das ou ultrapassar as obrigações e determinações humanas, tomando como referência uma medida divina, absoluta, que relativiza e subverte os valores humanos comuns, tal como vemos na famosa digressão do *Teeteto*. No *Sofista*, em última análise, esta pretensão do filósofo encontrará sua expressão precisa no recurso aos ditos “gêneros supremos”, para destituir a fala do sofista de sua pretensão ao saber e à ação pedagógica.” (MARQUES, 2006, p.22).

porque simplesmente não haveria o que se relacionar. No *Teeteto* (152c-157c), fica patente na vívida e impressionante descrição da chamada ‘doutrina secreta’ atribuída a Protágoras que tornar tudo relativo sem que haja estruturas relacionais e tipos de objetos relacionados resultaria, em última instância, na própria dissolução das relações ou ao menos na impossibilidade de dizê-las ou conhecê-las. Assim, dizer que Platão é o pensador das relações significa algo muito distinto de tomá-lo como um relativista.

Todavia, mais importante do que ter trazido à luz de modo inequívoco pela primeira vez na história da filosofia o problema da diferença entre quaisquer itens relacionados, a metafísica platônica se revela fundamentalmente como uma investigação daquilo que torna possível e que regula a realização das relações dos seres humanos consigo mesmos, com os demais seres humanos e com o mundo que habitam.²³ Esta “estrutura metafísica”, que torna possível estas relações fundamentais, recebe em Platão diversos nomes, dentre os quais os mais célebres são ‘Formas’ e ‘Ideias’. Para poderem ser os objetos últimos do conhecimento e, ao mesmo tempo, os critérios para a avaliação de todas as ações e atividades humanas, as Formas precisam ser postuladas como fundamento metafísico ao mesmo tempo do mundo sensível em geral assim como do mundo humano. Nos termos do debate de então, as Formas são tanto fundamento do mundo natural em geral (*physis*) quanto fundamento do mundo dos costumes humanos (*nomos*), o que igualmente exige que as Formas transcendam ambos os âmbitos que nelas estão fundados. Somente por serem postuladas como fundamento metafísico necessário do mundo natural e do mundo humano as Formas são condições que tornam possível estabelecer um padrão de correção ética nas relações dos seres humanos consigo mesmos e com os outros, bem como um parâmetro para aferir sentido e verdade nas possíveis relações epistêmicas entre os seres humanos e com o mundo em geral, seja este mundo aquele diretamente dado na percepção, seja aquele dos objetos universais e inteligíveis.²⁴

²³ Embora a metafísica platônica talvez possa ser caracterizada como a primeira metafísica mais complexa que toma a tarefa de estabelecer como são possíveis estas relações fundamentais, podemos ver tanto a metafísica subjacente nos fragmentos de Heráclito e de Parmênides como as primeiras a endereçarem seus esforços para apresentar, embora de modo ainda amplo e algo vago, as condições de possibilidade destas relações.

²⁴ É curioso que, no diálogo *Górgias*, Cálicles acusa Sócrates de variar seus argumentos refutativos conforme a divisão entre ‘segundo a natureza’ (*kata tén physên*) e ‘segundo a convenção’ (*kata tén nomon*), ou seja, se o interlocutor apresenta um argumento segundo a natureza, Sócrates apresenta um contra-argumento segundo a convenção; e se o interlocutor apresenta um argumento segundo a convenção, Sócrates apresenta um contra-argumento segundo a natureza. Cf. *Górgias*, 482e-483a. Para além de indicar as artimanhas argumentativas de Sócrates, esta acusação mostra que o ponto de vista das Formas ou Ideias precisa abranger ambos os lados da oposição, e, portanto, precisar determinar as Formas ou Ideias como fundamento que abarca tanto o mundo natural quanto o mundo histórico.

É por sempre novamente tematizar as condições que tornam possíveis estes tipos de relação que entendemos melhor não apenas o espírito ao mesmo tempo ético-político, lógico-epistêmico e metafísico que se percebe, evidente ou latente, em quase todas obras de Platão²⁵, mas sobretudo o fato de a filosofia platônica ter de se desenvolver na “forma” do diálogo, uma vez que o diálogo em geral (mas especialmente o diálogo filosófico) sempre coloca em jogo a relação dos seres humanos consigo mesmos, com os outros seres humanos e com o mundo comum (natural e histórico) em que habitam. Não à toa, o nome simbólico forjado por Platão para o que caracteriza o filosofar diante de todas as outras técnicas (enquanto modos de saber e de fazer) é ‘dialética’, ou seja, em uma tradução propositalmente ampla e vaga: a ‘arte ou técnica do diálogo’.

A arte ou técnica do diálogo é o saber que caracteriza o filósofo diante de todos os demais tipos de saber. Todavia, não é suficiente dizer que a filosofia é uma técnica do diálogo, uma vez que o diálogo, como Platão bem reconhece em diversas partes de sua obra, é também o “meio” para duas outras finalidades que não podemos caracterizar propriamente como filosofia na acepção socrático-platônica: tanto como um meio de transmissão de um saber (técnica) tido como estabelecido e, portanto, como um requisito do ensino; quanto também como um meio para estabelecer, pela disputa erística e retórica, a persuasão por meio da vitória no debate. A filosofia como dialética, como técnica ou arte do diálogo, não deixa de ensinar algo, como no primeiro uso mencionado, nem deixa de ser persuasiva, como no segundo uso. Contudo, a dialética como arte do diálogo filosófico não tem como finalidade última nem o ensino de algo supostamente já sabido, nem a persuasão de um interlocutor ou mesmo de um auditório. O ensino e a persuasão são consequências colaterais de uma finalidade maior: a busca pela identificação entre ser e pensar como ideal regulador do conhecimento em sentido genuíno.²⁶

De um lado, o diálogo filosófico diferencia-se do diálogo que tem o ensino como finalidade porque o diálogo filosófico não está primariamente transmitindo algo que já se supõe saber, *mas está na busca de algo que ainda não se sabe em sentido pleno*. Assim, embora certo conhecimento ou certo saber que é tido como conhecimento possa ser transmitido no diálogo filosófico, o que é

²⁵ Talvez a única exceção em que percebemos apenas os aspectos lógico-epistêmicos e metafísicos sem uma contraparte ético-política seja o diálogo *Parmênides*. De resto, em todos os demais diálogos vemos ambos os aspectos intimamente relacionados.

²⁶ A visão que apresentarei aqui sobre a dialética como distinta do ensino e da persuasão concorda em traços gerais com o modo como Richard Robinson a apresenta em seu clássico livro. (Cf. ROBINSON, 1941, cap. 6).

primariamente ensinado e aprendido pelos participantes no diálogo filosófico é o *aprender a aprender* ou, para sair da aparente redundância, o *aprender a investigar*. Como veremos abaixo, no diálogo *Sofista* e, especialmente, no diálogo *Político*, Platão nos diz explicitamente que a procura pela definição do sofista e do político, bem como todas as outras propostas de definições que ali são mobilizadas para a tarefa, não passam de um exercício para aprender melhor a dialética como arte do diálogo, seja do diálogo com outrem, seja do diálogo silencioso consigo mesmo, que é – afirma Platão no *Teeteto* e no *Sofista* – o sentido primário do pensamento. Como também veremos, toda a filosoficamente grandiosa segunda parte do diálogo *Parmênides* é análogica e surpreendentemente caracterizada como uma “ginástica do pensamento”. Esse aprender a investigar como finalidade precípua do diálogo filosófico significa, de um lado, que mesmo quando adquirimos um grau maior de habilidade no diálogo filosófico, sempre temos de prosseguir em seu aprendizado por meio daquilo que é nele discutido em vista do conhecimento; mas também significa, por outro lado, que o diálogo filosófico, a dialética, é uma espécie de técnica das técnicas, tal como a posição superior da dialética no currículo matemático dos filósofos (apresentado sinopticamente em *República* VII) nos revela. E ela é uma técnica de técnicas justamente porque é a “mais matemática” de todas as técnicas. Lembremos que as matemáticas são justamente definidas pelos pitagóricos e por Platão como aquelas técnicas fundamentais que estão na base da constituição de todas as demais técnicas, tanto por sua universalidade quanto por sua precisão. Ao colocar a dialética como o estágio final do estudo das matemáticas, Platão está claramente colocando a dialética como a técnica mais fundamental, aquela que visa investigar as condições de possibilidade (tanto no sentido lógico-epistêmico quanto metafísico) das próprias matemáticas e, portanto, de todas as demais técnicas. Como técnica das técnicas, o diálogo filosófico se manifesta como o lugar primário em que todo diálogo humano ganha seu sentido primeiro: ser a busca do conhecimento da totalidade uns através dos outros. Diferentemente de Aristóteles, que via na ciência demonstrativa uma espécie de lugar onde o diálogo é apenas um instrumento exterior, em Platão nem mesmo a demonstração em seu sentido mais rigoroso, a demonstração matemática, pode prescindir do diálogo e, portanto, em alguma medida, da dialética como arte do diálogo filosófico.

De outro lado, porém, o diálogo filosófico diferencia-se do diálogo que visa a persuasão porque em muitos casos o diálogo filosófico, em sua busca pelo conhecimento, prescinde de uma vitória persuasiva sobre o interlocutor justamente por poder concluir em algum modo ou grau de aporia em relação tanto ao ponto inicial quanto à finalidade do conhecimento que deve norteá-lo. Diferentemente do diálogo erístico, onde se visa persuadir o interlocutor ou

simplesmente vencê-lo (no que o interlocutor não é um companheiro de investigação, mas um adversário), o diálogo filosófico pode simplesmente ser *dissuasivo*, levando ambos os participantes a constatar, ou seja, *a se persuadirem mutuamente de sua ignorância e da necessidade de prosseguir a investigação*. Essa é a diferença essencial apontada por Platão nos chamados diálogos socráticos, que terminam na aporia, no impasse diante de algo que se imaginava conhecer e que se revela como não conhecido de ambos os participantes.

O diálogo filosófico, portanto, sempre tem como consequência algum tipo de persuasão, mas não necessariamente a persuasão “positiva” da opinião de um dos participantes do diálogo. E mesmo quando a persuasão é positiva, ou seja, quando ambos chegam a descobrir e, assim, se persuadirem de algo que não sabiam previamente, tal “conclusão” é sempre secundada pela possibilidade de que, em momento posterior, aquilo que se tinha como certo poderá se revelar como sendo apenas uma etapa em direção ao conhecimento de algo em sentido pleno. Não me parece ser outra a conclusão derivada, por exemplo, do contraste entre a caracterização do maior bem humano apresentado em *República* VI e, posteriormente, no diálogo *Filebo*. Em *República* VI, pela simples exclusão de que o prazer possa ser um bem, uma vez que pode conduzir a algo ruim, conclui-se que o bem maior dos seres humanos é o saber (que, circularmente, será caracterizado como o saber da Forma de Bem). No *Filebo*, diferentemente, invocando-se a impossibilidade de o saber humano ser como o saber divino, ou seja, invocando a impossibilidade do saber humano ser realizado sem a participação do corpo, chega-se à outra conclusão: que o maior bem humano deve ser um certo tipo harmônico de mistura entre saber e prazer, esta mistura que inaugura, na filosofia ocidental, o conceito de ‘prazer intelectual’.

Os exemplos poderiam ser multiplicados, mas o importante é perceber que não apenas quando os participantes do diálogo chegam supostamente a um resultado negativo, ou seja, chegam a um tipo de “persuasão dissuasória”, mas também quando chegam a um “resultado positivo” e, por isso, se persuadem positivamente de algo que tomam como um saber que não possuíam antes do diálogo, mesmo neste caso a arte do diálogo filosófico *manda* que não acreditem piamente que alcançaram o conhecimento definitivo sobre o tema discutido. Enfim, todas essas nuances mostram o quanto o diálogo filosófico, resulte ele em aporia ou em algo que se tem como conhecimento, é necessariamente distinto do diálogo erístico, tanto por colocar a busca pelo conhecimento acima da persuasão quanto por compreender que para nós, como seres finitos, mesmo o resultado mais espantoso e espetacular é apenas o melhor que se conseguiu até certo ponto da prática filosófica.

Em suma, o diálogo filosófico, transformando a relação do ensino e da persuasão, coloca-se em um espaço onde os interlocutores podem aprender algo que não sabiam antes do engajamento na relação dialógica (mesmo que seja aprender que não sabem algo que supunham saber) e podem se persuadir de algo em que não acreditavam previamente (mesmo que seja se persuadirem que não devem mais acreditar em algo que acreditavam antes do diálogo). Por conta disso, o diálogo não se estabelece senão ali onde seus participantes conduzem suas palavras para a discussão de um tema comum, encaminhamento onde, idealmente, devem deixar-se abertos a admitir a ignorância e a pôr em suspenso suas crenças prévias.

De certo modo, o diálogo filosófico (e não uma suposta consciência transcendental de um sujeito impessoal) é o único “lugar” de relação entre seres humanos (e também dos seres humanos consigo mesmos) onde pode acontecer a mais ampla e profunda *epoché* fenomenológica, ou seja, a mais ampla e profunda reconsideração dos “sentidos ordinários das coisas” que são supostos como verdadeiros antes do diálogo mesmo. Interseccionando este último ponto, acredito que foi Gadamer quem claramente compreendeu, também a partir de seu longo estudo dos diálogos platônicos, que um diálogo filosófico autêntico é aquele tipo de conversação hermenêutica (ou seja, de cooperação investigativa em sentido mais básico) em que se dá um tipo privilegiado de transformação espiritual dos participantes, de tal modo que estes “não são mais os mesmos” após o término do diálogo.²⁷ Tudo isso mostra que a filosofia, como arte do diálogo, é bastante difícil, pois se coloca no lugar anterior ao saber propriamente dito e posterior às simples opiniões tidas como verdadeiras.²⁸

Para tanto, como Platão tantas vezes insinua, o interesse comum dos participantes, a causa final (para usar uma expressão aristotélica) que deve coordenar todos os passos dramáticos ou cômicos da conversação é o interesse pelo conhecimento sobre aquilo que é tematizado pelos participantes. De certo modo, Sócrates é o símbolo do filósofo porque sempre novamente procura (por vezes sem sucesso) conduzir a conversação em direção ao conhecimento. Mas o que pode contar como caracterização geral do

²⁷ Essa visão do diálogo como lugar fundamental do que Gadamer chama de ‘conversação hermenêutica’ se encontra em diversas partes de sua obra-maior, *Verdade e método*. (Cf. GADAMER, 2000, esp. segunda parte, cap. 3, e terceira parte, cap. 3).

²⁸ Essa posição complexa do diálogo entre o saber e a persuasão é belamente exemplificada pela célebre admoestação de Sócrates aos seus ouvintes no diálogo *Fédon* para que reexaminem o que foi discutido, pois mais do que cuidar de Sócrates, é preciso primeiro cuidar da verdade. Cf. *Fédon*, 91b 8-c 2.

conhecimento, como aquilo que deve ser perseguido sempre novamente no diálogo filosófico?

É aqui que em Platão intervém o pressuposto parmenídico antes mencionado. O conhecimento, em sentido pleno, só pode ser satisfeito quanto se atinge a identidade entre o pensamento humano e o ser daquilo que é visado por este pensamento, tal como é dito no célebre fragmento 3 do poema *Sobre a natureza*: “pois o mesmo é pensar e ser”. Todavia, também como indicado antes, o pressuposto parmenídico não tem em Platão o mesmo sentido que no poema do mestre eleata. Neste, a identidade entre pensar e ser é um postulado epistêmico-metafísico com um sentido imperativo que governa a grande dedução por redução ao absurdo das propriedades fundamentais do ser puro, do ser em si mesmo. A revelação divina exposta por Parmênides toma a identidade entre pensar e ser como ponto de partida e como ponto de chegada da demonstração indireta das propriedades do ser em si mesmo, como sugere a deusa que conduz a narrativa do poema (Cf. Fragmento 5). Como ponto de partida, para excluir um dos caminhos de pensamento assumidos pelos mortais, o chamado ‘caminho da opinião’, no qual se toma o que-é ou ser (*to eon*), de algum modo, como não sendo e, assim, ao misturá-lo com o que se apresenta no mundo sensível imediato, representa o mundo da errância, “onde ser e não-ser valem como o mesmo e como não o mesmo” (Fragmento 6, ll. 7-8). Como ponto de chegada para dizer que o pensar humano só se torna conhecimento e, portanto, apreensão da verdade quando atinge, por meio dedutivo, as propriedades necessárias (ingênito, imperecível, contínuo, imóvel etc.) que pertencem ao ser em si mesmo. Quando o pensar chega a este ponto, então se dá a identidade entre ser e pensar, aquilo que se pode chamar de conhecimento em sentido pleno.²⁹

Em Platão, não é do ser único que se parte e para o qual se retorna. Antes, o ponto de partida e de chegada é o mundo múltiplo e sensível, especialmente como este é dado no ambiente social em que os interlocutores do diálogo filosófico estão, de tal modo que os aspectos lógico-epistêmicos e metafísicos, no mais das vezes, se misturam a algum interesse ético-político que motiva o diálogo, uma vez que as noções universais mais diretamente presentes para estes interlocutores são as noções ético-políticas ou têm

²⁹ Não é por acaso que Hintikka chama de ‘Princípio de Parmênides’ um dos axiomas fundamentais dos sistemas normais de lógica modal epistêmica. Este axioma representa a ideia de que se alguém conhece um determinado conteúdo proposicional ‘p’, então se infere que aquilo que é apreendido por este conteúdo proposicional é verdade (em símbolos: $\text{‘Kp} \rightarrow \text{p’}$). Parece-me que Hintikka está corretamente exprimindo, em termos lógicos contemporâneos, o sentido do postulado/imperativo epistêmico apresentado por Parmênides na tese da identidade entre ser e pensamento.

consequências inevitáveis para estas noções.³⁰ O caminho para o conhecimento dos princípios mais gerais que tornam possível a vida humana no mundo e que tornam possível este mesmo mundo não pode separar os aspectos lógico-epistêmicos e metafísicos dos aspectos ético-políticos, tal como Aristóteles, no Livro VI da *Ética Nicomacheia*, tentará fazer ao defender que a filosofia primeira (*sophia*) é superior à e distinta da ciência política. Lembremos aqui do duplo caminho descrito na Alegoria da Caverna: de um lado, o caminho ascendente em direção às Formas e, em última instância, à Forma de Bem; de outro lado, porém, o necessário caminho de retorno à caverna para ali atuar e transformar a vida comum. Assim, a ascensão ou ascense filosófica inicialmente lógico-epistêmica em direção à realidade metafísica em sentido puro não pode ser separada do descenso ao mundo sensível, que se apresenta primordialmente em nas peculiaridades ético-políticas de uma cultura (*polis*), na qual o filósofo tem de agir.³¹

Neste mundo sensível, o ser de algo (em contraste com seu aparecer e devir) é um postulado que se torna visível através da linguagem e do pensamento enquanto estes operam, necessariamente, através de conceitos gerais que se supõe terem algum tipo de contrapartida nas coisas sensíveis do mundo, uma vez que, como fica claro pelo diálogo *Parmênides*, se não há participação das coisas sensíveis nas Formas, ou seja, se elas são entidades, por assim dizer, puramente parmenílicas, então ou não teremos delas conhecimento, ou, mesmo que pudéssemos tê-lo, se as Formas forem totalmente separadas dos objetos sensíveis, então seu conhecimento seria absolutamente inútil para aquilo que dever ser realizado por nosso pensamento: a compreensão das estruturas gerais que são o fundamento do mundo sensível (natural e social) no qual vivemos (Cf. *Parmênides*, 133a-134e). Em outras palavras, ou as Formas são necessárias para compreendermos as estruturas gerais do mundo sensível (tanto natural quanto humano) ou são Formas de coisa nenhuma. Inversamente, ou as coisas sensíveis estão

³⁰ De modo geral, estou de acordo com a proposta de Charles Kahn, para quem os diálogos podem ser divididos em duas fases: uma fase inicial em que os temas ético-políticos predominam sobre os lógico-epistêmicos e metafísicos; e uma segunda fase em que Platão coloca os temas lógico-epistêmicos e metafísicos em maior relevo por retornar, gradualmente e ao seu modo, aos problemas da filosofia da natureza, embora nunca tratados sem algum tipo de relação com os temas ético-políticos. Cf. KAHN, 2004; KAHN, 2013.

³¹ Em consonância com esta interpretação da alegoria, vale a pena remeter à bela descrição da mesma no contexto da discussão sobre o conceito de *theoria* realizada por Andrea Nightingale (cf. NIGHTINGALE, 2004, cap. 3). A seguinte passagem é digna de ser trazida aos olhos: "The practice of *theoria* does, however, produce a moral agent who will be just and impartial in his dealings with the world, using the apprehension of the Forms as a "measure" for all his actions. The activity of contemplation transforms the philosopher epistemically, ethically, and erotically – he "returns" from his theoretical journey a changed man." (NIGHTINGALE, 2004, p. 128).

fundamentadas nas Formas ou então são um puro fluxo caótico do qual teremos, no máximo, opiniões idiossincráticas, passageiras e dificilmente verdadeiras ou falsas, dado que o verdadeiro e o falso dependem de alguma estabilidade, mesmo no que tange aos objetos sensíveis, que são por princípio mutantes e mutáveis.

Assim, Platão encontra a via de acesso inicial para o conhecimento das Formas (o que equivalem agora ao ser parmenídico) através do uso socrático do método indutivo para procura as definições dos universais relativos às virtudes éticas, universais estes que, segundo Aristóteles serão transformados nas Formas e estendidos para além das virtudes éticas. (Cf. *Metafísica* XIII, 4, esp. 1078b 17-30).³² Platão toma tal procedimento indutivo em direção à definição dos universais como o caminho para obtenção do conhecimento que é capaz de se sobrepor à multiplicidade estonteante do mundo sensível, mas que, de algum modo, não pode estar totalmente separado deste mesmo mundo, uma vez que Platão não quer e não pode se refugiar na verdade tautológica do ser parmenídico, embora encontre nela um tipo de imagem simbólica para determinar a finalidade do diálogo filosófico, a qual é capaz de diferenciá-lo do simples ensino de algo que já se tem como verdadeiro, bem como da simples disputa entre opiniões que não estão preocupadas com sua verdade ou falsidade, mas apenas com a vitória diante do adversário. Na procura socrática pelas definições, Platão encontra uma maneira de entender a tarefa do filósofo como a arte de conduzir o diálogo para além do ensino e da disputa, como arte de conduzir o diálogo em direção à identificação (nunca perfeita e acabada) entre o pensamento em sua finitude e o ser das Formas, as quais, diferentemente do ser único de Parmênides, são caminhos para pensar

³² Está longe de ser claro o sentido exato da passagem referente a Sócrates. Em especial, os seguintes problemas são alvo de longo debate: (a) se Sócrates seria ou não o primeiro a introduzir na filosofia grega a busca por definições de universais e os argumentos indutivos; (b) se há ou não uma correlação entre argumentos indutivos e definições de universais; (c) qual o sentido exato da expressão 'argumentos indutivos'. Sobre estas questões, estou inclinado a concordar com as palavras de Ross em seu comentário do trecho: "Aristotle cannot mean that Socrates was the first person who used inductive arguments or gave general definitions, but that he was the first who recognized the importance of them and systematically used the former in order to get the latter. The inductive arguments referred to are not scientific inductions but arguments from analogy such as we often find Socrates using in the *Memorabilia* and in Plato's 'Socratic' dialogues." (ARISTÓTELES, 1924/1996, v. 2, p. 442). Para uma posição contrária, veja-se ROBINSON, 1941, p. 48-50. Uma ampla discussão sobre a questão acerca do sentido da expressão 'argumentos indutivos', veja-se AUSLAND, 2012. Para além do comentário de Ross, parece-me que, independentemente do sentido exato atribuído à expressão 'argumentos indutivos', é possível entender esta noção como indicando, de modo geral, que os argumentos indutivos usados por Sócrates e incorporados no método platônico das Formas possuem um valor de verdade sempre passível de revisão, mesmo quando, como veremos abaixo, o método das Formas parece misturar aspectos indutivos e dedutivos.

as condições que tornam possíveis as relações dos seres humanos consigo próprios, com os demais seres humanos e com o mundo que habitam.

Neste caminho complexo entre o saber hierático e dedutivo de Parmênides e a ignorância irônica e indutiva de Sócrates, Platão abre a possibilidade da filosofia como arte do diálogo no qual se investiga o que torna possível a relação entre a palavra compartilhada dos participantes e o mundo comum no qual vive “a coisa” sobre a qual fala esta palavra trocada. Em outros termos, neste caminho pacientemente aberto nos diálogos, Platão estabelece o imperativo da unidade inteligível das Formas como um pressuposto necessário para que possa haver pensamento (e, *a fortiori*, conhecimento) sobre a multiplicidade sensível do mundo, ou seja, forja o postulado metodológico que encaminha o diálogo ao conhecimento (como identificação ideal e nunca totalmente assegurada ou acabada entre ser e pensamento); enfim, forja a hipótese das Formas como finalidade da procura dialógica pelas definições enquanto estas são capazes de expressar o ser ou essência da multiplicidade sensível. Como arte do diálogo, como dialética, a filosofia necessariamente se torna metafísica porque é um caminho infinito em direção a algo que nunca está totalmente presente, mas que também não pode estar totalmente ausente, tal como se indica na resposta ao paradoxo do *Mênon*: aquilo que conscientemente sabemos não é mais do que a explicitação de uma parte do que podemos saber. O processo dialógico que persegue as definições procura explicitar aquilo que já está pressuposto no diálogo filosófico, aquilo que o torna possível: o diálogo filosófico visa saber o ser de algo (expresso idealmente nas definições perfeitas) para poder entender o aqui e agora que circunda os participantes no jogo dialógico. Como condição de possibilidade de o diálogo sair do nível da troca de opiniões em direção ao conhecimento em sentido pleno, as Formas são aquilo que permite o diálogo (na medida em que possibilitam o discurso operado pelos interlocutores) e, ao mesmo tempo, aquilo para o qual este deve se encaminhar (na medida em que o diálogo se volta não para as palavras, mas para o conhecimento das coisas mesmas sobre as quais se dialoga).

O caminho dialógico para conhecer a natureza de tudo que está à nossa volta passa necessariamente pela busca do que não está imediatamente à nossa volta, algo que poderia ser expresso pelo lacônico aforismo de Heráclito: “a harmonia invisível à visível é superior” (Fragmento 54). Se há uma metafísica platônica, ela começa necessariamente pela exigência da filosofia como arte do diálogo, como arte de procurar, em contato com o pensamento de outrem, aquilo que torna o diálogo algo mais do que uma comunicação do já sabido e do que a arena do conflito de opiniões tidas como igualmente verdadeiras. Em outras palavras, se há uma metafísica platônica, ela tem de ser vista como uma

correlação complexa e dinâmica entre o imperativo de conhecimento que guia o diálogo filosófico e os objetos que podem satisfazer este imperativo. A metafísica platônica, portanto, só pode ter um objeto ou campo de objetos (as Formas) se este for visto como um correlativo intrínseco e inseparável do método dialético: o objeto do diálogo certamente o precede e o torna possível, mas também certamente só é acessível através do diálogo filosófico. A metafísica platônica, enfim, não pode ser vista como uma teoria acabada sobre certo tipo de objeto, teoria que “resultaria” da aplicação de um método; bem antes, ela é a *teorização* complexa e contínua de um tipo de objetos (ao mesmo imanente e transcendente) exigido para a realização de um método polimórfico que não é senão a arte do diálogo filosófico. Antes de ser uma teoria resultante de um método, a metafísica platônica é a própria atividade (infinita) de um método, é o método do diálogo em sua realização viva.³³ Mais do que uma teoria metafísica acabada, a metafísica platônica é uma teorização de um tipo de objetos que, pela própria natureza do diálogo filosófico, tem de ser um tipo metafísico de objetos. O evidente círculo formado entre o método e seu objeto só se torna virtuoso porque este círculo se realiza para compreender, sempre novamente, o que torna possível a relação dos seres humanos consigo mesmos, com os demais seres humanos e com o mundo natural e histórico que estes habitam.

Como metafísica das relações fundamentais, torna-se mais fácil entender como o método das Formas estabelece os conceitos de separação e participação como seus conceitos operacionais fundamentais, pois é somente

³³ À luz dessas considerações, podemos dar um sentido específico para a mui discutida “condenação da escrita” encontrada no diálogo *Fedro* e na controversa *Carta VII*. Em muitos casos, o escrito dá ao leitor ou ao ouvinte a impressão de um resultado, excluindo de si o caminho teórico percorrido para alcançar este resultado. Parece-me que longe de condenar a escritura em si mesma, Platão aponta para o fato de que, enquanto arte do diálogo (consigo mesmo e com outrem), a argumentação filosófica tem de ser essencialmente metodológica, ou seja, o escrito filosófico não é um ponto de chegada, mas um ponto de partida. Com isso, Platão explicita um requisito que não cessará de se apresentar em toda a filosofia posterior: o escrito filosófico é um meio para o filosofar, não sua finalidade. Assim, longe de “esconder” dos neófitos uma doutrina esotérica que só poderia ser transmitida oralmente, o escrito filosófico, a começar pelos diálogos do próprio Platão, que não seja capaz de recolocar aos olhos do leitor ou aos ouvidos do ouvinte a experiência sempre recomeçada da filosofia está fadado a se tornar letra morta. Como intérprete, o leitor ou ouvinte é sempre um novo participante do diálogo platônico, o qual, idealmente, deve fecundar neste leitor o desejo de prosseguir o diálogo interminável que constitui a filosofia como tal. A vida do escrito filosófico, qualquer que seja ele, é a continuação do diálogo entre as pessoas e as gerações. Como já dito acima, em Platão temos um segundo começo da filosofia, um começo que nos diz que sempre novamente a filosofia, como argumentação dialógica, é um caminho para (*meta + hodos = methodos*), um caminho para algo ainda não pensado através daquilo que se pensa em comum. Neste sentido, a única doutrina secreta que Platão parece nos ensinar nos diálogos é que o escrito sempre deve ser um meio para o eterno recomeço da investigação, nunca um fim em si mesmo.

pela separação das Formas entre si e em relação aos sensíveis, bem como pela participação das formas umas com as outras e com o sensíveis que o método é capaz de operar suas explicações e desdobramentos conceituais.

3. A metafísica platônica como método das Formas: um percurso textual

3.1. A gestação do método da Formas: os diálogos aporéticos e o *elenchos* socrático

Deixando aqui em suspenso as incontáveis tentativas de ordenar claramente os diálogos platônicos, não é novidade dizer que a noção de Forma não aparece nos tradicionalmente chamados diálogos da juventude, qualquer que seja sua ordem ou seu número. Neles, como também é notório, encontramos Sócrates a perambular pelas ruas e lares de Atenas, dialogando com os mais variados interlocutores, principalmente sobre temas que, no contexto grego, eram tidos como éticos ou morais, tais como a coragem (*Laques*), a amizade (*Lysis*), o saber moral ou temperança (*Cármides*), a beleza (*Hípias maior*), a mentira (*Hípias menor*), a ganância (*Híparco*), a piedade (*Eutífron*), o auto-conhecimento (*Alcibiades maior*) e o conhecimento do bem (*Alcibiades menor*), para citar alguns dos diálogos que mais usualmente são aceitos como compondo o panorama dos diálogos socráticos e a busca socrática por definições.³⁴ É consenso que nestes diálogos encontramos Sócrates praticando o que se chama de *elenchos* socrático, um termo que usualmente é vertido por ‘refutação’, mas que traduzirei como ‘verificação refutativa’, uma vez que, de modo geral, o procedimento é usado para testar se alguma opinião dos interlocutores ou mesmo se alguma opinião proposta por Sócrates no percurso do diálogo consegue se confirmar como uma definição adequada de algum destes universais morais. O que está longe de ser um consenso, porém, é o significado deste procedimento metodológico operado por Sócrates. Desde a interpretação de Richard Robinson sobre a dialética nos diálogos iniciais de Platão até a atualidade (passando pela polêmica intervenção de Gregory Vlastos neste debate), o problema consiste em determinar qual seria a estrutura argumentativa do *elenchos* socrático, uma estrutura que nos

³⁴ Estou deixando de lado aqui os debates sobre a autenticidade de alguns diálogos citados (como o *Alcibiades maior* e o *Alcibiades menor*), bem como excluindo aqueles cuja colocação entre os diálogos iniciais é disputada (como o *Protágoras*, o *Eutídemo*, a *Apologia* e o *Crítion*). Obviamente, há também diálogos (independentemente de sua autenticidade) que são situados como pertencentes à fase inicial, mas que não exibem a discussão direta sobre universais morais, tais como o *Clitofonte* (que é claramente exortatório), o *Teages* (que descreve o próprio Sócrates e seus “poderes”), o *Íon* (onde se discute a inspiração divina dos poetas) ou o *Menexêno* (de caráter oratório-epidítico).

permitisse falar de *um mesmo* método aplicado em diversas ocasiões a diversos temas.³⁵

Não entrarei nesta controversa questão aqui, tanto por ter de declarar, em espírito socrático, que não tenho uma posição segura sobre a mesma, quanto por não ser uma questão central para o que quero apresentar neste texto. Aquilo que quero enfatizar nesta breve seção é justamente o sentido essencialmente metodológico (mesmo sem uma delimitação bem clara) que encontramos nestes diálogos onde ainda não encontramos a noção platônica de Forma. Em outros termos, o que quero indicar é que o método platônico das Formas surge como uma apropriação original do método socrático de procura por definições, método algo polimórfico e disperso ao longo destes diálogos aporéticos. Esta apropriação é possível porque, em um dos aspectos do *elenchos* socrático, já encontramos em germe aquela circularidade epistêmica que estamos enfatizando no método das Formas.³⁶

Em diversos desses diálogos encontramos Sócrates a examinar criticamente opiniões que implicitamente se colocam como candidatas a definições dos universais éticos que são ali discutidos. A princípio, o modo como tais discussões são levadas a cabo pode causar estranheza aos leitores modernos, já acostumados com os mais de dois mil anos de história da filosofia que nos separam deles. Em um diálogo como o *Hípias maior*, um leitor moderno fica boquiaberto diante da aparente “ignorância” do sofista que dá nome ao diálogo diante da pergunta socrática: “o que é o belo?” Essa suposta

³⁵ Uma caracterização geral do *elenchos* socrático se encontra em ROBINSON, 1941, caps. 2-3. Sobre as questões e problemas colocados por Gregory Vlastos, veja-se VLASTOS, 1994. Uma avaliação crítica da querela instaurada por Vlastos se encontra em SANTANA, 2011. Uma exposição sinóptica das mais relevantes discussões sobre o *elenchos* socrático desde a obra de Robinson até o início do século, bem como uma proposta de arbitrar este debate dando uma caracterização abrangente do conceito se encontra em GIANNANTONI, 2005, cap. 3.

³⁶ Esta circularidade já presente no *elenchos* socrático foi inicialmente apontada por Peter Geach naquilo que este chamou de ‘falácia socrática’, apresentada em sua leitura do diálogo *Eutífron*. A falácia poderia ser resumida como um certo tipo de circularidade lógica supostamente cometida por Sócrates em vários dos chamados diálogos aporéticos, em particular no *Eutífron*. Esta circularidade pode ser assim descrita: de um lado, Sócrates pressuporia a definição de algo como requisito necessário e prévio para podermos afirmar ou negar deste mesmo algo um predicado F qualquer; de outro lado, porém, Sócrates aplicaria este predicado F a determinadas coisas enquanto está buscando sua definição. Cf. GEACH, 1972. Diversas respostas a esta suposta falácia já foram apresentadas. De minha parte, estou inclinado a aceitar a resposta formulada por Vlastos, para quem deveríamos diferenciar o conhecimento completo ou em seu estágio ideal (depois de se ter adquirido a definição) e o conhecimento em seu estágio provisório ou em seu estágio “elêntico” (durante a procura pela definição). Cf. VLASTOS, 1994a. A resposta de Vlastos parece indicar que longe de ser uma circularidade lógica, como pensa Geach, trata-se antes do que tenho chamado neste ensaio de circularidade epistêmica. Mais especificamente, a aplicação de um predicado F a certos particulares antes de se ter definido claramente a intensão de F (e, portanto, o que pode ou não pertencer à sua extensão) mostra que temos de chegar a *conhecer* a definição de F pressupondo sua *existência* antes mesmo de obter (se é que) sua definição explícita.

ignorância, na realidade, é a ignorância daquilo que, como já mencionamos, Aristóteles identifica como a contribuição original de Sócrates para a filosofia grega: o uso dos argumentos indutivos para chegar à definição dos universais éticos.³⁷

Com efeito, tanto neste como em outros diálogos usualmente situados nesta fase inicial, Platão está pondo à luz, através de um complexo mosaico constituído por diversos textos, os vários aspectos dessa original associação entre indução e definição introduzida por Sócrates no contexto da filosofia grega. Na medida em que os interlocutores, dentro do horizonte conceitual introduzido por Sócrates, respondem apenas com casos particulares ou generalizações não justificadas (que se revelam, através do teste socrático, como parciais ou equivocadas), eles não se dão conta de que Sócrates demanda que qualquer universal seja definido intensionalmente e não extensionalmente, ou seja, que a definição precisa ser sobre o sentido geral do universal em questão e não uma simples enumeração de referentes que supostamente estão englobados pelo universal, uma vez que somente a partir do sentido geral de um universal podemos ter um critério para determinar quais são e quais não são os particulares (referentes) pertencentes a este universal. Assim, justamente ao não chegar a este sentido geral, encerrando em aporia, esses diálogos iniciais acabam por mostrar que todas as opiniões que são propostas como definições por seus interlocutores são, afinal, ou simples enumerações de particulares que pressupõem um sentido geral não discutido de um universal ou são generalizações indutivas que pretendem definir estes universais, mas que igualmente carecem de justificação adequada.³⁸

De certo modo, a busca interminável do irônico Sócrates, supostamente descrita nestes diálogos, já está implicitamente trazendo à tona o problema que será explicitado dramaticamente por Hume no tocante ao conceito de causalidade: definições de universais fora da lógica e da matemática, ou seja, de universais que se aplicam a objetos da experiência são sempre, em alguma medida, indutivas, e, portanto, estão todas, potencialmente,

³⁷ Para simplificar a exposição, estou adotando aqui o termo platônico 'definição', que não aparece claramente nestes diálogos iniciais, bem como o termo 'universal', criação incontestada de Aristóteles. Sobre os antecedentes socrático-platônicos da noção de universal aristotélica, bem como sobre o escopo e a extensão da crítica de Aristóteles ao que seriam os universais platônicos, veja-se OWEN, 1978; FINE, 1980.

³⁸ Ademais, tais opiniões que se apresentam como exemplificações ou generalizações indutivas sobre um determinado universal se revelam também como o assumir certa tradição ("convenção") anterior ou contemporânea não testada em sua pretensão de verdade, de tal modo que o procedimento socrático também mostra o que gradativamente conduz Sócrates à sua condenação: o exame das opiniões tradicionais à luz de um critério filosófico que necessariamente tem de se colocar acima desta mesma tradição e, portanto, ser capaz de criticá-la.

sujeitas aos contraexemplos. E um dos expedientes mais operados na verificação refutativa que caracteriza de modo geral o *elenchos* socrático é justamente o uso dos contraexemplos, ou seja, dos casos que falsificam a pretensão de universalidade de uma opinião que pretenda definir um universal.

O uso dos contraexemplos no *elenchos* lembra algo do método por redução ao absurdo iniciado pelos eleatas. Todavia, como apontado por Vlastos, o *elenchos* socrático não coincide com o método eleata de redução ao absurdo, uma vez que este tem a intenção de conduzir à prova indireta da verdade de alguma proposição por meio dos absurdos derivados do hipotetizar sua negação como verdadeira. O *elenchos* socrático, diferentemente, parte da assunção hipotética da verdade da opinião apresentada inicialmente para ver se tal opinião não acaba por gerar, por meio de premissas adicionais assumidas por ambos os participantes do diálogo, alguma consequência contraditória em relação ao conteúdo da opinião assumida inicialmente como verdadeira. Aqui vemos um primeiro sentido em que o *elenchos* se vale do procedimento hipotético.³⁹

É por isso que podemos chamar tal procedimento de uma ‘verificação’ por meio do teste da refutação. É também por conta disso que o *elenchos* se mostra como um procedimento que, comparado com a redução ao absurdo, não é exatamente de caráter dedutivo, mas, para usar a expressão aristotélica, “ensaístico” (*peirastikos*) e, portanto, bem mais complexo e incerto em seus resultados. Os diálogos socráticos nos mostram (de diversos modos, em diferentes contextos e com diferentes posturas intelectuais dos interlocutores) essa verificação refutativa de opiniões hipoteticamente assumidas como verdadeiras e testadas segundo os diversos requisitos necessários e suficientes para a definição de universais, apesar desses requisitos, como indica Vlastos, na maior parte dos diálogos iniciais, serem mais implícitos e operacionais do que explícitos e tematizados (Cf. VLASTOS, 1994, p.1-6).

Esses requisitos não são claramente explicitados senão no diálogo que usualmente é visto como estando na passagem da primeira para a segunda fase

³⁹ Apesar das polêmicas já mencionadas sobre a determinação dos diversos aspectos pertencentes ao *elenchos* socrático, parece-me que Terence Irwin apresenta seu núcleo de um modo muito claro do seguinte modo: “The basic structure of a typical *elenchos* is simple. Socrates asks a question, either in a request to be told what some virtue is (for instance, ‘What is bravery?’), or some other question about a virtue. The interlocutor affirms some proposition p in answer to Socrates’ initial question; under Socrates’ questioning he agrees that he also believes q and r; and he discovers, under further questioning, that not-p can be derived from q and r; hence he finds that his beliefs commit him to p and not-p. Finding himself in this situation, he is ‘at loss’ (*aporein*) about what to believe.” (IRWIN, 1995, p. 17). Para uma apresentação mais detida desta descrição resumida, veja-se *Idem*, p. 48-51.

dos diálogos platônicos: o *Mênon*.⁴⁰ Neste diálogo percebemos que Platão está apresentando, em íntima conexão com a resposta ao paradoxo do conhecimento através da teoria da rememoração, os requisitos necessários e suficientes para uma proposição do tipo ‘ X é Φ ’, onde ‘ X ’ está por um universal moral que tem de ser definido e ‘ Φ ’ está por um enunciado que é candidato à definição.⁴¹ Em primeiro lugar, uma definição não pode ser feita por meio de enumeração de supostos membros particulares do universal que está sendo definido, uma vez que o que se espera é uma determinação do porquê tais ou quais membros são supostos como estando sob a definição do universal e não outros. Em segundo lugar, uma definição não pode também ser feita através da enumeração de supostas espécies pertencentes a um universal, dado que, embora em uma escala mais geral, a mesma pergunta se coloca: por que dizemos que tais ou quais espécies estão sob um universal e não outras? Assim, para se estabelecer com segurança quais itens individuais pertencem a determinadas espécies e estas a um gênero, é necessário estabelecer não apenas a extensão, mas também e sobretudo a intensão ou sentido do próprio gênero, o qual é o critério para podermos dizer quais itens (particulares ou específicos) são abarcados pelo universal. (Cf. *Mênon*, 72a-79e).⁴²

Logo após apresentar a teoria da rememoração e sua exemplificação através do diálogo com o servo sobre a questão matemática da duplicação da área de um quadrado qualquer, Sócrates estabelece a possibilidade de buscar as definições por meio hipotético, misturando, assim, aspectos indutivos do *elenchos* socrático com aspectos dedutivos retirados, *por analogia*, das demonstrações geométricas (Cf. *Mênon*, 86e 1-87 b 2).⁴³ Contudo, devemos

⁴⁰ Não poderei me deter na apresentação detalhada de todos esses requisitos para as definições. A meu ver, a exposição mais clara e completa dos mesmos, como contrapartes da pergunta socrática pela essência dos universais éticos, é apresentada em POLITIS, 2012.

⁴¹ Embora eu não possa entrar neste ponto aqui, no contexto do diálogo, tanto os requisitos para a definição quanto a resposta ao paradoxo estão intimamente ligados. Sem a resposta ao paradoxo, a procura socrática pelas definições acabaria por nos conduzir não apenas a certo tipo de “ceticismo” em relação à possibilidade de conhecer a definição dos universais, mas também em relação à própria existência destes universais, qualquer que seja o seu estatuto. Sobre a conexão entre os requisitos socráticos das definições e a resposta ao paradoxo, veja-se FINE, 2014, cap. 2-3.

⁴² É claro que a linguagem da continência de indivíduos em espécies e destas nos gêneros já é uma esquematização posterior àquilo que este diálogo, talvez pela primeira vez, está tentando tornar explícito.

⁴³ Mesmo que, à primeira vista, a *analogia* com as demonstrações geométricas pareça indicar que o método hipotético proposto seria exclusivamente dedutivo, sua operação tem uma finalidade indutiva na medida em que não se está partindo de enunciados assumidos como definições para deles retirar consequências sobre a verdade ou falsidade de um determinado problema hipotético (como nas deduções geométricas evocadas). Ao contrário, *o que se pretende com este método hipotético é precisamente chegar a estas ou, ao menos, se aproximar destas definições*. Tomando em atenção a

separar este uso explícito da hipótese na parte final do *Mênon* daquele sentido anterior e implícito em que as opiniões dos interlocutores são hipoteticamente assumidas como verdadeiras para se proceder sua verificação refutativa. Portanto, a mistura de aspectos dedutivos e indutivos no uso explícito das hipóteses no final do *Mênon* deve ser considerada diferente do uso predominantemente passivo e apenas indutivo das opiniões tomadas como hipoteticamente verdadeiras no *elenchos* socrático. É mais provável que estejamos diante de uma das transformações platônicas do procedimento de seu irônico mestre. A hipótese lançada para decidir se a virtude, sendo um conhecimento, poderia ser ensinada não é mais apenas uma opinião um tanto confusa e inconsciente proposta pelo interlocutor para dar conta da definição de um universal, mas agora é o próprio Sócrates quem, tendo consciência dos requisitos para uma definição, apresenta a hipótese ele mesmo e parte para seu teste.⁴⁴

fonte da analogia (ou seja, as demonstrações por hipótese na geometria), cumpre notar que nestas os termos que compõem as premissas já estão previamente definidos ou, ao menos, são tidos como definidos. Muito diverso é o caso dos termos que compõem as premissas da hipótese considerada neste contexto, a saber: se a virtude é ou não um tipo de conhecimento (*epistêmê*), de modo a saber se pode ou não ser ensinada. Na realidade e antes de tudo o mais, o *próprio recurso ao método geométrico é ele mesmo um caso de indução por analogia*, ou seja, as deduções geométricas usadas para decidir a possibilidade ou impossibilidade de determinada hipótese particular são tomadas como um *exemplo ou modelo a ser imitado em alguns de seus aspectos lógicos e formais, não em seu conteúdo específico*. A partir dessas considerações, fica evidente que o método hipotético não difere por gênero do caráter indutivo do *elenchos* socrático; bem antes, ele, por assim dizer, envolve e incorpora o caráter epistemologicamente indutivo do *elenchos* dentro de uma estrutura logicamente dedutiva. Neste particular, divirjo de Robinson, para quem o método hipotético (em todos os seus usos em Platão) seria unicamente dedutivo, excluindo qualquer aspecto indutivo (Cf. ROBINSON, 1941, p. 110). Essa posição contrasta com sua visão do falibilismo inerente ao método hipotético aplicado às definições das Formas, método que, segundo o estudioso, nos forneceria apenas aproximações em relação a estas definições e nunca definições em sentido categórico. Dizer que o método platônico das hipóteses mistura aspectos dedutivos e indutivos significa que embora a forma lógica das inferências hipotéticas possa ser dedutiva, o conteúdo epistêmico das premissas que compõem estas inferências, em muitos casos, é obtido por meio de procedimentos indutivos, a saber: os exemplos e contraexemplos, as analogias e as metáforas, o que lhes confere um caráter sempre provisório e falível.

⁴⁴ Todavia, também é possível que tal passagem reflita algo do método socrático, dado o aspecto ainda incipiente desta metodologia hipotética quando comparada com aquela que veremos no *Fédon* e na *República*. Sobre este ponto, siga aqui as indicações de ROBINSON, 1941, cap. 8. A partir dessas considerações, vemos que o diálogo *Mênon* é ao mesmo tempo uma sistematização de aspectos centrais do *elenchos* socrático e um primeiro esboço do método propriamente platônico. Esse ponto também tangencia o que Vlastos chamou de “abandono” (*demise*) socrático do *elenchos* em diálogos como o *Hípias maior*, o *Eutidemo* e o *Lysis* pelo fato de Sócrates não apenas testar as opiniões que seus interlocutores apresentam sobre determinado assunto, mas ele mesmo propor e testar certas opiniões como candidatas a definições. Com isso, Vlastos propõe colocar estes diálogos como aqueles que encerram a primeira fase dos diálogos socráticos. (Cf. VLASTOS, 1994, p. 29-33). A tese de Vlastos, porém, pressupõe que possamos determinar como núcleo estrutural do *elenchos* socrático apenas a verificação refutativa de opiniões de outros e não das opiniões que, de algum modo, Sócrates

Todavia, independentemente de se decidir se o uso das hipóteses na parte final do *Mênon* reflete ou transforma o *elenchos* socrático, o que importa notar aqui é justamente que a busca socrática pelas definições conduz Platão tanto à teoria da rememoração para responder o paradoxo colocado por Mênon quanto ao reconhecimento de que nos aproximamos das definições de universais através de um método tanto indutivo quanto dedutivo que não é realizado senão por meio de hipóteses que são continuamente testadas e aperfeiçoadas. A noção de Forma começa a surgir não apenas como aquilo que, de algum modo, já sabemos e que deve ser rememorado, mas também como aquilo ao qual, ao modo da aproximação arquimediana do número π , temos que contínua e infinitamente buscar através de um procedimento repetido de teste daquilo que é colocado como hipótese.⁴⁵ A negatividade irônica e reativa da verificação refutativa aplicada por Sócrates às opiniões de seus interlocutores sobre algum universal é elevada a uma negatividade platônica e ativa de postulação de hipóteses para definir os universais, hipóteses que terão elas mesmas que ser testadas por meio da verificação refutativa. Portanto, a apropriação platônica é, por assim dizer, conservativa do núcleo do método socrático, embora em uma nova direção: a direção de um método que postula a necessária existência das Formas como contraparte metafísica da procura epistêmica dos universais.

Em termos gerais, a Forma é postulada por Platão como um tipo de objeto “meta-hipotético”, na medida em que sua definição perfeita estaria imune a todo o processo de verificação refutativa. Contudo, mesmo sendo um objeto meta-hipotético, só podemos eventualmente aceder a ele por meio de sua prévia postulação hipotética como objeto final de qualquer opinião que se apresente para a verificação refutativa. Enquanto tal, a Forma em sua natureza intrínseca não é uma hipótese, mas enquanto finalidade da investigação ela tem de ser postulada hipoteticamente como existente para além das hipóteses sobre sua natureza (expressa na definição completa) que necessariamente têm de ser

é forçado pelos adversários a postular hipoteticamente para prosseguir o diálogo. Essa tese, porém, não me parece forte o suficiente nem para dizer que Sócrates “abandonaria” o método do *elenchos* nos mencionados diálogos, nem para classificá-los de modo seguro como sendo os últimos diálogos dentre os chamados diálogos socráticos e antes dos chamados diálogos de transição entre a primeira e a segunda fase da obra de Platão.

⁴⁵ Este aspecto é bem expresso por Robinson do seguinte modo: “The method of hypothesis therefore seems to be a method of *approximation*, though there is no such description of it in the dialogues. We are perpetually making alterations in our whole set of opinions, according as contradictions are revealed among them by the process of deduction. In this manner we render them more and more adequate as time goes on. But it does not appear that we could ever render them final. The possibility that another contradiction will turn up is always present; and the method seems to provide no way of converting the provisional into the certain.” (ROBINSON, 1941, p. 113).

testadas. Assim, de um lado, a Forma em si está para além das hipóteses que sobre ela se fazem em vista de chegar a defini-la e, portanto, conhecê-la; mas, de outro, como um objeto ainda não apreendido em sua natureza, sua existência tem que ser postulada como uma espécie de hipótese-base que guiará o curso da investigação sobre as hipóteses apresentadas como candidatas à sua definição completa. A genialidade de Platão se revela justamente aqui: em lugar de definir com pretensão cabal a Forma, postula-se que a definição da Forma, qualquer que seja ela, é aquilo que sobreviveria a todas as verificações refutativas possíveis. Com isso, Platão dá o salto em relação ao *elenchos* socrático ao postular que é preciso existir algo que sobreviva a qualquer teste refutativo, caso contrário, em última instância, não existiriam os próprios objetos que estão compreendidos na extensão de um universal pressuposto em nosso pensamento, em nossa linguagem e em nossas ações. Em outros termos, não é preciso chegar à definição de qualquer universal, mas é impossível supor que não exista uma definição deste mesmo universal, sob pena de não existirem universais e, portanto, o correlato objetivo do conhecimento. A Forma, portanto, é um tipo de “meta-hipótese”, uma hipótese que subjaz à própria possibilidade de hipotetizar qualquer opinião sobre a natureza (sentido/intensão) de qualquer universal, o qual tem na Forma sua contraparte metafísica, uma vez que é impossível conhecer sem que o conhecimento seja conhecimento de algo; e se o conhecimento não é dos particulares (ao menos enquanto particulares), mas dos universais (em si mesmos ou instanciados), então o conhecimento, qualquer que seja seu conteúdo concreto, tem de ser, ao fim e ao cabo, conhecimento das Formas.

A partir de todas essas considerações, podemos perceber que o *elenchos* socrático traz em si duas possibilidades, embora colocadas em níveis diferentes. A primeira possibilidade é o ceticismo (seja acadêmico ou pirrônico) de uma busca pelas definições, uma busca que, pela necessidade de utilizar o processo indutivo e hipotético, parece fadada a nunca chegar ao ponto de uma segurança epistêmica completa. A outra possibilidade é justamente o platonismo, no qual, como dito acima, postulamos de um modo “meta-hipotético” a necessária existência das Formas, mesmo que nunca cheguemos ao conhecimento completo das mesmas. A Forma, como objeto de conhecimento, é um ideal sempre procurado que precisa existir, caso contrário não há o que ser buscado, mesmo que nós nunca tenhamos certeza absoluta (e, portanto, conhecimento em sentido pleno) de ter apreendido completamente o que se busca.⁴⁶ Para exemplificar o que estou dizendo, podemos retomar um

⁴⁶ A seu modo, também Trabattoni considera esta dupla possibilidade do *elenchos* socrático na seguinte passagem: “L’universale è per Platone destinato a rimanere inespresso, perché dove questa espressione

exemplo já apresentado: embora Sócrates mostre que Hípias não sabe o que é “o” belo, Platão falará, em diálogos como o *Fedro* e o *Banquete*, de uma Forma de Belo sem ser capaz de defini-la segundo os requisitos da definição expostos no *Mênon*. Isso mostra justamente que a postulação hipotética da existência da Forma de Belo não é uma resposta cabal e substantiva do que é o Belo em si mesmo, mas é apenas a necessidade de postular a existência do Belo em si mesmo como condição necessária para falarmos de múltiplas coisas belas em particular. A teorização das Formas, por meio de sua postulação hipotética, não exclui certo “ceticismo” já implícito no *elenchos* socrático, ela transforma esse “ceticismo” em algo de ordem metodológica.

3.2. O método das Formas no *Fédon*

Até agora, meu discurso foi apenas geral e generalizante. Cumpre, a partir daqui, apresentar evidências textuais mais concretas e delas construir uma argumentação mais específica. A passagem que me parece introduzir do modo mais direto a plausibilidade de minha hipótese provém do diálogo *Fédon*. Antes de passar a ela, é interessante apresentar o seu contexto. O diálogo *Fédon* é talvez um dos mais dramáticos escritos por Platão, embora nele encontremos também a veia cômica que sempre o caracteriza. Ele fecha a sequência dramática que descreve o processo da condenação de Sócrates, sequência que começa com o *Eutifron* e passa pela *Apologia* e pelo *Críton*. É neste diálogo que encontramos não apenas a reiteração da teoria do conhecimento como rememoração introduzida no *Mênon*, mas especialmente a primeira descrição, por assim dizer, genealógica do surgimento do que se chama de teoria das Formas ou Ideias.

A passagem sobre a qual me deterei a seguir está colocada no contexto da resposta à objeção feita por Cebes, o chamado argumento do tecelão, que, em última instância, coloca em questão a imortalidade como uma propriedade eterna da alma, uma vez que, pelos argumentos até então aduzidos por Sócrates, ainda seria possível que a alma, mesmo sobrevivendo a um número muito grande de mortes dos corpos nos quais se encarna, venha a perecer juntamente com algum deles em algum momento no tempo. Sócrates então,

dovrebbe aver luogo le contingenze mondane trasformano inesorabilmente l'universale in particolare. Ma il particolare, anche se presentato come l'universale, resta particolare, e come tale è soggetto agli attacchi dell'*elenchos*. Con la differenza che l'*elenchos*, in questo caso, trascinerrebbe nella sua opera distruttiva anche l'idea che esista una verità in generale. Entrambi gli errori conducono nello stesso luogo, cioè verso lo scetticismo. Il filosofo che ha veramente interesse per la verità dovrà dunque, se vorrà veramente sconfiggere l'*elenchos*, concentrarsi sul lavoro propedeutico e persuasivo: questa è l'unica conclusività capace di resistere, senza essere tolta, alla diacronicità della vicenda umana, alla possibilità infinita di domandare". (TRABATTONI, 2004, p. 193).

depois de seus costumeiros circunlóquios e de uma longa pausa meditativa, interpreta a objeção de Cebes como colocando a questão sobre “a causa da geração e da corrupção de todas as coisas” (95e 10-96a 1). Dada a amplitude da questão, é possível ver nesta parte o clímax do diálogo. A introdução a esta seção apresenta a célebre autobiografia intelectual de Sócrates, “usado”, na realidade, para apresentar a (ficcional?) trajetória intelectual do próprio Platão. Em resumo, a passagem inicial (96a-97b) mostra que a “investigação sobre a natureza” (*peri phýseôs historian*) levou Sócrates a um primeiro arroubo do que se poderia chamar, *avant la lettre*, de atitude cética de suspensão do juízo, uma vez que a multiplicidade de “opiniões” sobre os mais variados aspectos e partes da natureza tornou-o descrente da possibilidade de um conhecimento seguro sobre tais assuntos. Em conclusão, diz Sócrates:

Assim, persuadi-me (*peithô emauton*) de não saber (*epistamai*) de todo como se gera a unidade, nem, em uma palavra, porque se gera, parece ou existe qualquer outra coisa *conforme este procedimento metodológico* (*kata touton ton tropon tês methodoi*); mas preferi me arriscar em outro procedimento, dado que este de nada me serve (97b 3-7, grifos meus).⁴⁷

Antes de apresentar efetivamente tal método, Sócrates narra então seu entusiasmo quando teve notícia da tese de Anaxágoras, segundo o qual “o intelecto (*nous*) é o ordenador (*diakosmôn*) e a causa de todas as coisas” (97c 1-2). Esse entusiasmo, porém, é logo seguido da decepção quando da leitura da obra do pré-socrático, dado que este procurava em coisas materiais (como o éter, o fogo e a água) a causa da geração e corrupção (98b-c), valendo-se do intelecto apenas quando tais explicações puramente materiais não eram encontradas. No todo do trecho (97c 1-99d 3) encontramos, apresentado em modo de contraste, o “sentido ideal” suposto por Sócrates na tese de Anaxágoras (que apresenta o sentido platônico da explicação causal da natureza) e o “sentido literal” desta mesma tese (aquele supostamente encontrado no texto do pré-socrático): dizer que o intelecto ordena todas as coisas deveria significar não a explicação das causas materiais auxiliares ou secundárias que descrevem *como* determinada coisa *efetivamente se tornou o que é*, mas, antes, deveria significar o que se poderia chamar, grosso modo, de explicação causal de ordem teleológica, ou seja, explicar *porque* determinada coisa *deve ser como é*.

Depois de expor novamente seu estado de descrença na possibilidade de conhecer as causas da geração, existência e corrupção das coisas através do

⁴⁷ A maioria das traduções do grego são de minha autoria. Quando o não forem isso será indicado ao final da citação.

sentido anaxagórico da explicação causal, Sócrates então expõe de modo mais detido o novo método antes indicado nas seguintes palavras:

Pareceu-me conveniente (*chrēnai*) buscar refúgio nas definições (*logous*) e investigar (*skopein*) nelas a verdade dos entes (*tôn ontôn alētheias*). Todavia, não me parece de todo adequado o modo pelo qual figuro (*bó(t) eikadzō*) <a comparação>, pois não admito sem mais que o investigar os entes nas definições (*en tois logois*) através das imagens (*en eikosi*) seja melhor do que investigar <os entes> através das coisas efetivas (*en tois ergois*). De qualquer modo, foi por esta <via> que me lancei. Hipotetizando (*hypothemenos*) em cada caso a definição (*logon*) que escrutino (*krinō*) como sendo a mais segura, tomo (*tithēmi*) como sendo verdadeiro o que com ela concorda – quer seja sobre as causas, quer sobre quaisquer outros entes (*hapantōn ontōn*) –, e o que não <concorda com ela>, <tomo-o> como não verdadeiro (99e-100a).⁴⁸

Parece-me difícil exagerar o aspecto hipotético através do qual Platão insere sua própria metodologia de consideração sobre a verdade das coisas que são em contraste com o método dos estudiosos da natureza. Conforme a passagem deixa claro, o discurso com pretensões de definição é um refúgio a partir do qual investigar a verdade dos entes, não enquanto efetivamente se dão à percepção (*tois ergois*), mas através de suas imagens. Vem à mente aqui, para os mais familiarizados com os textos platônicos, a metáfora do espelho.

⁴⁸ Deve-se observar que o uso de '*tithēmi*' (vertido por 'tomo') no final da passagem é sinônimo da noção de 'hipotetizar' usada no início da mesma frase. Essa sinonímia é evidenciada pelas análises textuais sobre as expressões platônicas da noção de hipótese encontradas em ROBINSON, 1941, p. 97 ss. Todavia, o grande problema é a tradução do termo '*logous*'. Minha tradução por 'definições' é uma das possíveis. Tanto sobre este ponto quanto sobre a passagem como um todo, vale aqui citar o comentário de Burnet: "taking refuge in the study of propositions' or 'judgements', or 'definitions'. It is not easy to translate *logous* here; but at least it is highly misleading to speak of 'concepts' (Begriffe), nor is there any justification in Plato's writings for contrasting Socratic *logoi* with Platonic *eidé*. It is just in *logoi* that the *eidé* manifest themselves, and what Socrates really means is that, before we can give an intelligible answer to the question 'what causes A to be B', we must ask what we mean by saying 'A is B'. So far from being a *deuteros plous*, this is really a 'previous question'". (BURNET, 1911, p. 109). David Gallop argumenta que *logous* deveria ser traduzido por 'teorias', indicando como problema central para a tradução por 'definições' que estas não teriam uma relação evidente com o problema das causas discutido no contexto. Além de me parecer que sua tradução de '*logous*' por 'teorias' é demasiado forte, parece-me também que não resolve (antes agrava) o problema central por ele levantado. (Cf. GALLOP, 2002/1975, p. 178-79). O comentário de Burnet acima citado (e não considerado por Gallop) parece resolver economicamente a questão ao dizer justamente que as definições (na estrutura 'A é B') são o caminho teórico natural para expressar o valor causal das Formas (na estrutura 'o que causa A ser B'). Mesmo assim, resta o problema de se traduzir o termo por 'definições' e estas serem tomadas hipoteticamente, o que parece contrariar a noção mais forte e usual de definição. Parece-me que esse problema pode ser mitigado se entendermos o sentido de 'definições' como indicando algo como: aqueles enunciados que parecem ser suficientemente explanatórios para contar hipoteticamente como definições. Alguns intérpretes simplesmente não traduzem o termo, como por exemplo: BURGER, p. 142-45; DORTER, p. 121-26; este último, diferentemente de Burger, justifica sua ausência de tradução para manter em vista todas as possíveis traduções do termo. Tal opção pode ser interessante para um leitor inicial do diálogo, mas me parece problemática quando se trata de apresentar uma visão filosófica sobre o mesmo.

De certo modo, o discurso é um tipo de espelho que reflete a imagem dos entes. Que essa é a metáfora em questão, fica evidente pela comparação anterior com aqueles que observam o eclipse diretamente, estragando os olhos, conquanto deveriam observar o fenômeno através de seu reflexo na água. A metáfora prossegue coerente através da dúvida que é colocada: não é seguro que o método adotado seja melhor do que o dos estudiosos da natureza, mas para evitar a confusão, Sócrates (Platão) expõe que foi efetivamente este o seu caminho. O método é claramente exposto como sendo de ordem hipotética, pois depende de uma escolha daquele que parece ser o discurso mais seguro, a partir do qual se toma como verdadeiro o que com ele concorda e se rejeita aquilo que com ele discorda. Em termos da teoria clássica das definições, não temos aqui nem definições propriamente nominais, uma vez que não se trata de definir apenas os termos da discussão, nem propriamente definições reais, uma vez que ainda se toma tais definições como um pressuposto hipotético e metodológico que tem de ser testado em sua aplicação às coisas que tem de ser definidas, no caso em questão, a noção de causas da geração e da corrupção de todas as coisas.

O “procurar refúgio nas definições” é aqui o caminho mesmo que exige que o método seja o do diálogo, e que o aspecto metafísico não seja apenas aplicado aos objetos que se procura, mas que seja ele mesmo irradiado ao percurso que tanto supõe quanto almeja chegar a estes objetos. O refugiar-se nas definições indica que a metafísica platônica não é propriamente uma *teoria* acabada das Formas resultante de um método exterior a elas, mas é justamente um método de *teorização* que toma as Formas *como ponto de partida*, na medida em que as definições assumidas hipoteticamente já são “preenchidas” por modos de caracterização das Formas, mas também é, ao mesmo tempo, um método que tem de tomar estas mesmas Formas *como ponto de chegada*, ao assumi-las como a finalidade das próprias definições que são testadas no percurso do diálogo filosófico. Neste primeiro momento em que o método hipotético esboçado no *Ménon* recebe sua primeira caracterização mais detalhada percebemos aquilo que na sequência do texto ficará mais claro: há uma circularidade (filosoficamente virtuosa e não viciosa) entre as Formas como objetivo das definições idealmente perfeitas e as Formas como aquilo que já está suposto como conteúdo epistêmico das definições hipotéticas que devem ser testadas pelo método.

3.3. O método das Formas em *República VI*

O caráter hipotético do método das Formas acima exposto a partir do *Fédon* é corroborado por uma das mais célebres e discutidas passagens deste que é, provavelmente, o mais famoso de todos os diálogos: a *República*. O

trecho que gostaria de tomar em atenção é justamente aquele pertencente ao final do Livro VI (509d-511e), no qual Platão expõe a famosa linha segmentada. Como é sabido, Sócrates apresenta a imagem de uma linha que atravessa de modo contínuo todo o espectro dos entes sensíveis e dos inteligíveis. Na parte inferior da linha, encontramos o segmento referente aos objetos sensíveis (apresentados através de uma metonímia conceitual como ‘visíveis’, *choraton*), que são objetos de opinião (*doxa*). O segmento dos objetos sensíveis, porém, é subdividido em dois tipos: as imagens dos objetos concretos (como aquelas que aparecem nas superfícies espelhadas), correspondentes à suposição (*eikasia*), e os objetos concretos eles mesmos, dos quais as imagens antes mencionadas são reflexos, objetos concretos estes que visados pela crença (*πίστις*). Na parte superior da linha, encontramos o segmento referente aos objetos inteligíveis (*noêta*), que são objetos do conhecimento (*epistémê*). Este segmento é, por sua vez, subdividido em dois: as “imagens” dos objetos inteligíveis, correspondentes ao entendimento (*dianoia*), vinculado primariamente ao processo cognitivo operado nas matemáticas, e os objetos inteligíveis em si mesmos, que são visados pela intelecção (*noêsis*), vinculada primariamente ao processo cognitivo operado na dialética.

O que nos interessa mais diretamente nesta analogia diagramática é justamente o segmento dos objetos inteligíveis e os dois modos pelos quais eles são investigados. Na interpretação que estou adotando aqui, a subdivisão do segmento dos objetos inteligíveis não os separa em tipos distintos, mas aponta para a distinção entre *dois aspectos de um mesmo tipo de objetos que são abordados por dois modos de investigação diferentes*. Assim, entendo que os objetos inteligíveis são investigados tanto pelos matemáticos (especialmente os geométricos e aritméticos) quanto pelos dialéticos, embora de modos distintos e, possivelmente, os matemáticos, por seus interesses particulares, acabam por não abordar todos os objetos pertencentes a este domínio, assim como quem se detém apenas nas imagens dos objetos sensíveis deixa escapar diversos objetos deste âmbito ou ao menos muitos de seus aspectos intrínsecos.⁴⁹

⁴⁹ Este é um problema clássico na interpretação da passagem. De um lado, há os que defendem haver objetos distintos para a seção da *dianoia* e para a da *noêsis*, objetos que seriam os chamados ‘intermediários’; de outro, há os que defendem, como faço aqui, que não há objetos distintos nestas seções. Dentre os defensores desta segunda interpretação, sigo aqui as indicações encontradas em SMITH, 1981. Uma visão intermediária pode ser encontrada no clássico *Plato’s theory of Ideas* de David Ross. (Cf. ROSS, 1951, p.45-69). Segundo Ross, haveria uma hierarquia entre as Ideias tratadas em ambas as seções. Em suas palavras: “I conclude that the objects of *dianoia* are not the ‘intermediates’ but are simply the mathematical Ideas, and those of *nous* the other Ideas. Plato divides Ideas into these two classes because he has found by experience that geometry has this peculiarity, that it is only by the use of constructions that it can progress. If we want to see a specimen of the method he here assigns to

De um lado, Platão parece sugerir que os matemáticos encaram os objetos inteligíveis apenas através de *hipóteses* “*imagéticas*”, mas são incapazes de perceber que seu modo de os abordar é hipotético, dado que tomam estas hipóteses como se fossem verdadeiras por si mesmas e não verdadeiras apenas na medida em que correspondem (em que são “*imagens proposicionais*” não devidamente justificadas) indiretamente aos objetos inteligíveis propriamente ditos. Em lugar de se elevarem até os princípios de suas hipóteses (os objetos inteligíveis em si mesmos) e, em última instância, ao princípio primeiro não-hipotético que é a Ideia de Bem, os matemáticos derivam destes objetos inteligíveis suas hipóteses “*imagéticas*”, retirando certas consequências, e não excluindo a figuração ou exemplificação sensível dos objetos inteligíveis com os quais estão lidando em suas deduções.

De outro lado, porém, cabe aos dialéticos se voltarem à direção oposta à dos matemáticos, pois em lugar de retirar as consequências destas hipóteses, tomam as hipóteses como um caminho que pode levar até os princípios, ou seja, até os objetos inteligíveis em si mesmos e, em última instância, ao princípio absolutamente não-hipotético que é a Ideia de Bem. O interessante, todavia, é que também os dialéticos começam com *hipóteses*. O método dialético, portanto, difere do método matemático não por seu ponto de partida, mas por seu ponto de chegada, ou seja, por sua direção. Enquanto os matemáticos *supõem* a verdade das hipóteses, os dialéticos procuram descobrir aquilo que são as condições que tornam possível supor a verdade das hipóteses, ou seja, se encaminham para a “*dissolução*” ou “*destruição*” (*anairrein*) das hipóteses (cf. *República* VII 533c) naquilo que, usando um linguajar moderno, podemos chamar suas ‘condições de verdade’, as quais não são senão as Formas em si mesmas e sua expressão (idealmente) completa nas definições (as quais são, portanto, a justificação última de suas hipóteses iniciais). Conforme Platão aponta, os matemáticos acabam por tomar as hipóteses como se fossem princípios primeiros a partir dos quais derivam consequências, não se dando conta, portanto, de que as hipóteses pressupõem a apreensão, por meio das definições (*logoi*), dos verdadeiros princípios a que se deveria chegar a partir das hipóteses; princípios estes que não são em si mesmos hipotéticos, mas que só podem ser atingidos a partir e por meio de hipóteses.

Embora o contexto fale apenas de um princípio não hipotético, a Ideia de Bem, acredito que, nas entrelinhas, Platão está tomando as Ideias ou Formas em si mesmas como princípios não hipotéticos. A diferença seria entre

nous in contrast to *dianoia*, that of progress from Ideas to Ideas without any use of images, we can look to the discussion of the ‘greatest classes’ in the *Sophistes*.” (ROSS, 1951, p.65).

o princípio absolutamente não-hipotético (a Ideia de Bem) e os princípios relativamente não-hipotéticos (as demais Ideias ou Formas). Isso é corroborado pela descrição dos matemáticos como aqueles que não entendem que seus pontos de partida são apenas hipóteses não justificadas, as quais são, *por analogia com a suposição na primeira parte da linha segmentada, imagens dos objetos inteligíveis em si mesmos e não estes objetos em si mesmos*. Nesse sentido, as hipóteses dos matemáticos, diferentemente daquelas dos dialéticos, são descendentes porque derivam conclusões a partir de imagens dos objetos inteligíveis e não de suas definições, ou seja, a partir da expressão simplesmente verdadeira (e não hipoteticamente verdadeira) da essência destes objetos. Quando Platão retorna à descrição da dialética no Livro VII, fica claro que as hipóteses dos dialéticos, ao contrário das dos matemáticos, são aquelas que chegam a atingir a essência das Formas subordinadas ao Bem, de tal modo que aos poucos eles se aproximam gradativamente deste:

Sócrates – Com efeito – disse eu – ninguém nos contestará dizermos que este [*sc.* o dialético] é um outro método, que se põe a caminho para apreender, de modo completo, acerca de cada objeto <inteligível>, a essência de cada um (*peri hó estin hekaston*). (...) Quanto às restantes <artes>, aquelas que dissemos que compreendem certo <aspecto> do que-é (*has tou ontos ti*), a geometria e suas afins, vemos que apenas têm sonhos acerca do que-é, que lhes é impossível ter uma visão acordada (*hypar ... idein*) <sobre o que-é>, enquanto se servirem de hipóteses se manterão afastadas <do que-é>, não sendo capazes de dar definições destes <entes> (*mé dynamenai logôn didonai autôn*). (533a 8-c 3)

A partir desta descrição, percebemos que o fim último do método dialético (o método das Formas) consiste apreender a essência (*hó estin*) dos objetos inteligíveis, consiste em uma passagem das “imagens proposicionais” (das hipóteses) sobre os objetos inteligíveis para chegar a expressar as definições destes objetos, para chegar ao seu conhecimento do que são em si mesmos e por si mesmos. Em contraste, as ciências matemáticas não somente apreendem estes objetos apenas por suas imagens – segundo a analogia, como que apenas em sonhos –, mas também sequer sabem que não atingem os objetos inteligíveis em si mesmos, tal como aqueles que dormem estão incôscios de perceberem apenas imagens de sonhos. Em outras palavras, tomam suas hipóteses (suas “imagens proposicionais”) dos objetos inteligíveis como se expressassem a definição essencial destes objetos em si mesmos. Todavia, mesmo no caso da dialética, quando as Formas são consideradas em relação à Ideia de Bem, elas se tornam, por assim dizer, apenas degraus como

que hipotéticos em direção à apreensão do princípio absolutamente não-hipotético.⁵⁰

Destarte, nesta interpretação da estrutura analógica da linha dividida, a subdivisão do segmento do inteligível não seria propriamente entre dois tipos distintos de objetos, mas uma subdivisão de dois tipos de abordagem de aspectos distintos dos mesmos objetos, assim como a subdivisão relativa ao segmento dos objetos sensíveis não os separa em dois tipos distintos, mas entre aspectos dos objetos de um mesmo tipo: de um lado, as imagens dos objetos sensíveis (que são visadas através da suposição); de outro, os objetos sensíveis como tais (visados pela crença). Assim, são os mesmos objetos que “estão” no mundo inteligível, porém eles são abordados de dois modos distintos porquanto tomados a partir de dois aspectos distintos. Um é o modo do matemático, que sem ter consciência de que está assumindo apenas “imagens” hipotéticas dos objetos inteligíveis – tomando-as como se fossem esses objetos em si mesmos – prossegue em direção às conclusões que se podem derivar dessas hipóteses equivocadamente tomadas como definições. O outro modo é o do dialético, o qual, consciente de começar com hipóteses (com “imagens proposicionais”) das Formas, prossegue em direção às Formas em si mesmas, sobre as quais versam suas hipóteses; bem como, neste

⁵⁰ Esta interpretação segue as indicações encontradas em BOYLE, 1974. É preciso dizer, porém, que essa interpretação é meramente “ensaística”, pois como diz Boyle: “The problem of the ‘upward path’ to the *archê* is impossible to resolve with certainty. Plato simply does not provide enough details to make precise determination possible.” (BOYLE, 1974, p.11). Uma detida exposição crítica das diversas propostas de interpretação do caminho ascendente, bem como a defesa de uma proposta supostamente melhor que as demais, se encontra em ROBINSON, 1941, p.166-191. Robinson propõe se que entenda o caminho ascendente como um novo tipo de *elenchos*, não mais socrático, mas platônico, uma verificação refutativa que seria capaz de nos fornecer resultados não apenas positivos (uma vez que as conclusões dos matemáticos também o são), mas definitivos. Mesmo assim, o intérprete reconhece que sua proposta exegética é apenas, por assim dizer, “menos pior” do que as demais, tendo uma boa dose especulativa e recorrendo a uma interpretação particular da igualmente enigmática segunda parte do *Parmênides*. Assumo aqui as propostas de Boyle porque me parecem, de certo modo, minimalistas, ou seja, comprometem-se o mínimo possível com o recurso a outras passagens difíceis de outros diálogos para nos fornecer uma interpretação deste trecho de *República* VI. Alguns intérpretes acreditam que a descrição do método das hipóteses no *Fédon*, tal como descrito em 101d-e, nos daria uma chave para entender o caminho ascendente da dialética na *República*. Cf. DORTER, 1982, p. 115-140. BYRD, 2007. Não apenas a passagem do *Fédon* evocada por estes intérpretes não me parece apontar para isso, mas também me parece que o sentido ascendente da dialética exposto no contexto em análise aponta que tal ascese deve ser operada unicamente através de Ideias, enquanto o método hipotético no *Fédon* é expressamente apresentado como tendo servindo à finalidade específica de encontrar as causas da geração, corrupção e do ser dos objetos sensíveis. Ademais, como vimos na seção anterior, as definições no *Fédon* são claramente associadas à analogia da imagem dos objetos (em contraste com os próprios objetos), uma analogia que, no contexto da *República* discutido aqui, parece estar diretamente associada ao método dianoético dos matemáticos que se vale de “imagens proposicionais” (hipóteses) sobre as Formas.

processo – “destruindo” ou “dissolvendo” essas hipóteses ao chegar às definições das Formas –, se encaminha na direção do princípio absolutamente não-hipotético que é a Ideia de Bem.

As hipóteses, portanto, possuem *dois usos distintos* (um matemático e descendente, outro dialético e ascendente), e, na realidade, *dois sentidos distintos*, pois uma vez que o dialético chega à definição da essência de uma determinada Forma, esta definição acaba por ser tomada *como se fosse uma hipótese* ou um degrau seguro para que o dialético suba em direção a Formas mais elevadas e, em última instância, chegue até o ponto mais alto, contemplando a Forma que não pode ser tomada como hipótese de nenhuma outra e que, por isso, é o princípio primeiro e não-hipotético de todas as demais Formas, bem como o princípio a partir do qual todas as definições e hipóteses podem receber, respectivamente, seu ser e sua verdade, conforme fica evidente pela analogia entre a Ideia do Bem e o Sol. Em suma, a hipótese tem um sentido *simpliciter*, no qual é apenas uma imagem dos objetos inteligíveis, e outro sentido funcional, no qual as próprias definições se transformam em pontos de partida para chegar a outras definições e, em última instância, à Forma do Bem, a qual, ao que parece, na *República*, seria indefinível por sua posição absolutamente primária em relação a todas as outras Formas.

Esta dupla face das hipóteses no trabalho dos matemáticos e dos filósofos parece ser o sentido central da seguinte passagem:

Sócrates – Examina agora de que maneira se deve cortar a seção do inteligível?

Glaucon – Como?

Sócrates – De um lado [*sc.* pelo método matemático da *dianoia*], a alma, servindo-se dos objetos que então eram imitados como se fossem imagens (*bás eikosin*), é forçada a investigar a partir de hipóteses (*ex hypotheseôn*), sem poder caminhar para o princípio (*archên*), mas para a conclusão (*teleútên*); diferentemente, de outro lado [*sc.* pelo método dialético *noêsis*], <a alma> se conduz ao princípio não-hipotético (*archên anypotheton*), procedendo a partir da hipótese (*ex hypoteseós*), e sem se basear nas imagens que havia no outro, *pelas Formas elas mesmas, através delas mesmas, põe em obra o método (autois eidesi di'autôn tèn methodon poioumenè)*. (510b 2-9; grifos meus)

Para além de o trecho como um todo corroborar o duplo uso e o duplo sentido do conceito de hipótese, a passagem final grifada mostra claramente o ‘método das Formas’ com a qual estou caracterizando a metafísica platônica, uma vez que o dialético opera o método unicamente tomando as Formas como base para chegar a outras Formas, ou seja, toma as definições das Formas em si mesmas como se fossem hipóteses para chegar a outras Formas e, em última instância, à inteligência (*noêsis*) da Forma do Bem.

Há na passagem em apreço, porém, vários aspectos que diferenciam esta caracterização do método das Formas em relação àquela outra passagem

do *Fédon* antes analisada. Enquanto no trecho do *Fédon* o método tinha ainda um caráter algo dubitável em relação ao método dos fisiólogos, aqui este método ganha uma maior segurança em sua descrição. Todavia, a maior diferença se encontra em uma descrição bidirecional do método hipotético. Enquanto no trecho do *Fédon* o método hipotético parece ser unidirecional e sempre lidar indiretamente com as Formas através das definições como se fossem suas imagens, delas retirando suas consequências para descobrir as causas dos objetos do mundo sensível (ou quaisquer outros aspectos dos mesmos que se julgue relevante explicar), agora este tipo de uso é identificado com o modo de proceder dos matemáticos e colocado em segundo plano em relação ao uso propriamente dialético deste método; de tal modo que se torna necessário ao filósofo, na operação do método hipotético com espírito dialético, tomar as hipóteses como ponto de partida para a ascensão em direção às Formas mesmas, as quais, por sua vez, servirão como degraus para se chegar ao princípio não-hipotético, a saber, para chegar à Forma do Bem.⁵¹

Em suma, enquanto o método hipotético no *Fédon* parece ainda se valer das Formas sem dar a elas uma hierarquia clara, no contexto em que o trecho citado da *República* se insere há uma manifesta tentativa de mostrar que o método é bidirecional porque é necessário observar uma escala ascendente no âmbito das Formas, bem como uma escala descendente, na qual os matemáticos ainda se encontram. A dialética no *Fédon* (embora o termo ‘dialética’ lá não ocorra) se parece muito mais com o que, no contexto em discussão, pode ser considerado o uso do método das Formas pelos matemáticos, um uso que, por assim dizer, é ainda incompleto e inconsciente de seus limites. Assim, as Formas, sempre abordadas a partir de hipóteses, podem nos conduzir a conclusões sobre padrões ideais do mundo sensível (como faziam os matemáticos gregos) ou podem nos conduzir à melhor compreensão filosófica (dialética) das Formas elas mesmas, em especial na direção da Forma primeira não-hipotética que é agora tomada como a Forma de Bem, objeto último do saber, saber este entendido como sumo bem para os seres humanos.

Aliás, ao tomar a Forma do Bem como a Forma suprema que confere às outras Formas seu ser e sua cognoscibilidade, Platão introduz uma nova dimensão em seu método metafísico das Formas: ele não toma mais como a finalidade última ou única do método o descobrir a verdade e a causa (“final”) sobre os objetos sensíveis como no *Fédon*, ou seja, não toma mais o conceito

⁵¹ Para uma análise ponderada sobre as similaridades e diferenças entre a descrição do método hipotético no *Mênon* e no *Fédon* e a descrição deste mesmo método associado à noção de dialética na *República*, veja-se FRANCO/MANARINNO FILHO, 2015.

de ser (como o fez Parmênides e como o fará Aristóteles), como o foco e fulcro de toda investigação filosófica das Formas. Vale lembrar aqui a passagem célebre:

Sócrates – Logo, para os objetos do conhecimento, dirás não só que o serem cognoscíveis pelo Bem lhes é concedido (*pareinai*), como também que o ser (*to einai*) e a essência (*ousia*) a eles é dada (*proseinai*) por aquele [sc. pelo Bem], embora não haja essência do Bem, mas antes <está> *acima e para além da essência por sua dignidade e potência*.

E Gláucon então disse, com ar muito cômico: “Ó Apolo, que hipóbole divina”. (509b 6-c 2; grifos meus)

O chiste de Gláucon revela de modo gracioso um dos enigmas que a passagem esconde: a Forma do Bem, ao ser causa do ser das Formas, tanto quanto de sua cognoscibilidade, está para além do ser e mesmo do conhecimento em sentido usual. No neoplatonismo, a Ideia do Bem⁵², identificada com o Uno primordial, estará acima de todas as demais Formas (que compõem a segunda hipótese do Intelecto) e transformará a metafísica neoplatônica primariamente em uma henologia colocada acima da ontologia. Em Platão, particularmente no *Parmênides* e no *Sofista*, o ser é entendido como uma das Formas primordiais, mas não é assumido, sem mais, como característica pertencente intrinsecamente a todas as Formas, com o que não é possível dizer que ‘ser’ contaria como sinônimo de ‘Forma’. Antes, no *Parmênides*, o ser (sempre seguido de perto e implicitamente pelo não-ser) é operado para se falar da unidade e da multiplicidade das Formas em suas possíveis correlações; enquanto no *Sofista*, o ser é visto como uma Forma primária ou gênero supremo, mas tem de dividir este papel fundamental com as Formas ou gêneros supremos do mesmo e do outro. Assim, a introdução da hierarquia metafísica no âmbito das Formas na *República*, a partir do caráter primordial da Forma do Bem, abre o espaço para a metafísica platônica se tornar algo que soa estranho para nós, acostumados que estamos com a centralidade do conceito de ser estabelecida na metafísica aristotélica: que *a teorização das Formas não pode ser identificada com uma ontologia*, como muitos intérpretes assumem sem discussão.

Entretanto, tampouco a metafísica platônica pode ser identificada *com uma henologia*, como Aristóteles parece sugerir e os neoplatônicos assumem como evidente. Isso se deve ao fato de o conceito de unidade, quando investigado na obra platônica (seja diretamente, seja através de seus sinônimos ou cognatos), nunca se apresentar como a Forma do Bem na *República*, ou seja,

⁵² No horizonte conceitual do neoplatonismo, mais correto seria apenas falar do ‘Uno-Bem’ e não da ‘Ideia do Bem’, dado que as Formas ou Ideias, propriamente falando, estão situada na segunda hipótese, o Intelecto (*Nous*), lugar ou mundo das Formas inteligíveis (*kosmos noétos*).

nunca se apresenta como uma Forma isolada e acima das demais. Isso se mostra com certa facilidade, mesmo onde o conceito de unidade é colocado no centro da investigação, ou seja, no *Parmênides*. Como veremos adiante, ali o conceito de unidade só pode ser analisado porque está diretamente acompanhado (positiva ou negativamente) do conceito de multiplicidade, bem como dos conceitos de ser e não-ser. Sem essas Formas fundamentais, mesmo no papel de “coadjuvantes”, seria simplesmente impossível analisá-lo. Com a máxima reverência que possamos conceder aos neoplatônicos, é somente por meio de uma radical e sem dúvida original suplementação filosófica e especulativa que se pode tomar o Uno primordial e as outras duas hipóstases como tema central do *Parmênides*, não sem correlacioná-lo – por meio de um salto imaginativo tão belo quanto hermeneuticamente perigoso – com a Forma primordial do Bem na *República*. Essas considerações também se estendem aos outros dois diálogos onde o conceito de unidade é investigado por meio de seus sinônimos: o *Sofista* e o *Fílebo*. No primeiro, onde o conceito de unidade aparece sob a faceta da identidade (*to auton*), novamente esta Forma (entendida, ali, como um dos gêneros supremos) é acompanhada de ao menos duas outras igualmente fundamentais: a Forma do outro (*to heteron*) e a Forma do ser (*to on*). No segundo, o conceito de unidade é tematizado através da Forma do limite (*peras*), a qual, porém, é indissociável da Forma igualmente fundamental do ilimitado (*apeiron*), tanto quanto, como indicarei em seguida, por outras. Se estas considerações estão corretas, então não podemos nem considerar a metafísica platônica como uma ontologia, nem como uma henologia. Em analogia com o que foi falado sobre o conceito de ser, também ‘unidade’ ou ‘uno’ não pode contar como sinônimo de ‘Forma’, o que é manifesto precisamente porque, malgrado evidentemente sejam princípios unificadores, *as Formas são múltiplas*.

À luz dessas considerações gerais, poderíamos parafrasear a sugestão algo irônica de Quine e tomar o termo ‘ideologia’, em sua acepção mais estrita e mais positiva, como um candidato mais neutro e mais adequado para caracterizar todas as peripécias da metafísica platônica como método das Formas. *Assim, a metafísica platônica, como método das Formas, como ‘ideologia’, ou seja, como discurso investigativo e multifacetado sobre as Ideias ou Formas, seria a teorização constante destes objetos inteligíveis sem tomar nenhum deles como primário de um modo totalmente definitivo*. Como podemos ver em vários diálogos, são as exigências do tema em questão que determinam, a cada vez, quais dentre as Formas podem ou devem ser tomadas como primárias em relação às outras ou juntamente com outras.

Neste sentido, guardada toda a importância do caráter primordial atribuído à Forma do Bem na *República*, podemos aduzir ainda outros

exemplos de como Platão remodela aquilo que conta como fundamental no âmbito das Formas. No *Filebo*, a discussão sobre o caráter misto do prazer humano conduz a quatro Formas fundamentais: o limite, o ilimitado, a mistura entre eles e a causa da mistura, sendo aventado ainda, explicitamente, a possibilidade de recorrer a um quinto gênero (Cf. *Filebo*, 23d 9-e 1). Todavia, algo ainda mais espantoso acontece neste diálogo quando o comparamos à passagem acima citada da *República*: o bem é determinado como sendo composto pelas Formas da beleza, da proporção e da verdade (Cf. *Filebo*, 65a 1-5). Uma mudança certamente surpreendente, dada a ênfase na inefabilidade da Forma do Bem que lemos no Livro VI da *República*. Por fim, no *Timeu*, a discussão sobre a origem e a constituição do mundo sensível pode indicar a Forma da alma e as Formas dos cinco sólidos fundamentais como sendo primordiais sobre as outras envolvidas na investigação da temática.

Portanto, parece-me que uma caracterização razoavelmente neutra da metafísica platônica pode ser dada se a considerar um discurso investigativo, multifacetado e aberto, sobre as Ideias ou Formas, ou seja, como ideologia. Entretanto, parece-me que mesmo esta caracterização ainda apreende apenas uma parte daquilo que é realizado nos diálogos de Platão, aquela parte que podemos mais claramente entender como metafísica enquanto teorização das Formas. Ainda assim, tal caracterização não se aplica (ou ao menos não de modo direto) nem aos diálogos da juventude (onde as Formas não são tematizadas ou supostas), nem mesmo em certos diálogos consensualmente considerados do final da maturidade ou da velhice de Platão, tais como o *Teeteto* (onde apenas uma vez algo parece com as Formas é mencionado rapidamente) e o gigantesco diálogo *Leis* (no qual, se Formas há, apenas se insinuam na discussão do Livro X).

A variação daquilo que conta como a Forma fundamental ou as Formas fundamentais parece antes justificar, ao menos parcialmente, algo daquele irônico dito de Montaigne segundo o qual homens como Pitágoras, Platão e Epicuro eram inteligentes demais para acreditar completamente no que pensavam, tendo chegado a hipóteses razoáveis, e as perseguido honestamente até onde lhes foi possível. Nomeada de modo geral e neutro pelo termo ideologia, a metafísica platônica como método das Formas é antes um horizonte aberto de investigação dialógica do que uma teoria acabada. Esta incompletude essencial, todavia, é justamente aquilo que confere a Platão o posto de ter visto, pela primeira vez, que os argumentos filosóficos fundamentais são essencialmente metodológicos, característica que lhes confere um certo ar de imortalidade.

3.4. O método das Formas no *Parmênides*

Tentando dar um passo atrás em relação a uma posição interpretativa positiva sobre diálogo *Parmênides* e mantendo-o em vista seu caráter ao mesmo tempo fundamental e enigmático, podemos dizer que nele encontramos talvez a mais radical tentativa de caracterizar o que são as Formas. Recordo aqui das inúmeras vezes que escutei Luís Felipe nos ensinando Platão ao dizer que em outros diálogos as Formas são quase sempre introduzidas por meio de um pedido do tipo: “concedes que para além das múltiplas coisas sensíveis denominadas pelo termo geral X, há um X em si mesmo tal que...” Dado que a maioria dos interlocutores acolhem o pedido, o método das Formas começa a operar suas consequências sobre os temas discutidos nesses diálogos.

Na primeira parte do *Parmênides*, porém, não se faz tal concessão: as Formas são discutidas diretamente e não mais operadas metodologicamente para derivar determinadas conclusões ou para refutar determinadas premissas ou argumentos sobre determinado assunto. Com a grandeza literária típica de Platão, o método das Formas, operado de modo algo ligeiro pelo ficcional Sócrates jovem, é desmontado por um não menos ficcional Parmênides idoso. Aquela suposta vantagem explanatória atribuída ao método das Formas sobre o método dos filósofos da natureza, tal como antes apresentada no *Fédon*, que imaginariamente descreve a trajetória do jovem Sócrates, é posta agora em séria dúvida pelo mestre eleata transformado em personagem platônico. Uma das fontes de inspiração do método das Formas é manifestamente convocada para desferir um ataque frontal a este mesmo método.

Não convém aqui nos determos nos vários impasses que o pai da dialética antiga aponta na dialética proposta pelo método das Formas na boca do jovem e impetuoso Sócrates. Minha tentativa será a de apresentar uma interpretação de uma das consequências deste ataque à luz daquilo que o “exercício” (*gymnasia*) exposto na segunda parte do diálogo nos permite inferir. *Parece-me justamente que a série de questionamentos feitos pelo ficcional Parmênides na primeira parte do diálogo se volta contra o possível equívoco de tomar o método das Formas como se este pudesse fornecer, de modo definitivo e independente de seu contexto temático e dialógico de operação, um quadro conceitual completo da natureza das Formas como tais, ou seja, o equívoco de se tomar o método das Formas como se não fosse uma teorização contínua e virtualmente infinita sobre as Formas, mas uma teoria pronta para ser aplicada e explicar definitivamente certos problemas de ordem metafísica como o da relação entre unidade e multiplicidade.*

O equívoco do jovem Sócrates aí figurado é o de acreditar que o método das Formas poderia tornar totalmente manifesta a natureza complexa e sempre algo enigmática das Formas. Como objetos sempre perseguidos pelo

método, as Formas não podem ser simplesmente tomadas como algo que teria uma descrição completa e simples, algo que o método das Formas pudesse transformar em um objeto totalmente definido e claro, de tal modo que, à luz desta descrição, pudessem servir como uma pedra de toque para resolver qualquer impasse filosófico, tal como o jovem Sócrates faz em relação aos argumentos de Zenão contra a existência da multiplicidade.

As Formas são aquilo para o que o método se volta, ao mesmo tempo que são aquilo que ele pressupõe. Curiosamente, o ficcional Parmênides assume, diante do jovem Sócrates, uma posição análoga a de Sócrates em outros diálogos diante de adversários que supõem saber o que não sabem realmente. O Parmênides platônico, ao modo de um Sócrates, destrói a visão ingênua sobre as Formas como se estas pudessem caber em uma teoria pronta para ser usada para dissolver disputas conceituais. Assim como no *Fédon* (bem como em outros diálogos) somente o deus é assumido como tendo um saber absoluto, enquanto nós, como mortais, podemos apenas continuar a investigação até o momento da morte, assim também aqui, implicitamente, Parmênides desfere um golpe de estilo socrático contra aqueles que supõem já saber o que são as Formas, bem como qual seria o alcance de seu poder explanatório. O Parmênides platônico parece nos advertir que, tomada como um método, a teorização das Formas é uma tarefa infundável para nós.⁵³

Como aponta Castoriadis, Platão representa uma segunda fundação da filosofia depois dos pré-socráticos porque estabelece como condição da filosofia uma “interrogatividade perpétua”, assim caracterizada pelo pensador contemporâneo: “a retomada constante da questão, o fato de que em certo sentido, constantemente, o resultado importa menos que o caminho que permitiu chegar a ele. A questão, uma vez posta, faz surgir outra questão, a qual suscita uma terceira...” (CASTORIADIS, 2004, p.91-2). De modo análogo, não é possível tomar as Formas como já sabidas, uma vez que elas são o objeto do saber e se supusermos que já conhecemos sua natureza, suas mútuas relações ou exclusões, bem como suas diversas relações com o mundo humano e natural, então não fará mais sentido procurar o saber sobre a totalidade através do diálogo uns com os outros e conosco mesmos. É este espírito que me parece ser apresentado na seguinte passagem, que encerra a primeira parte do diálogo e abre a segunda:

⁵³ Para uma defesa do caráter aberto e antidogmático da filosofia platônica, como uma filosofia ambivalente em que se busca pelo conhecimento completo das Formas como princípios fundamentais do mundo natural e do mundo humano, mas na qual, ao mesmo tempo, se enfatiza a impossibilidade humana de se alcançar de modo inequívoco este conhecimento, veja-se ENGLER, 2018.

Parmênides – Entretanto, Sócrates, disse Parmênides, se alguém, por outro lado, ao atentar para todas as coisas <mencionadas> há pouco e para outras desse tipo, não admitir que haja formas dos seres e não definir uma forma de cada coisa uma, nem sequer terá para onde voltar o pensamento, uma vez que não admitirá haver uma ideia sempre a mesma de cada um dos seres, e assim arruinará absolutamente o poder do dialogar. Parece-me, seguramente, estar ciente, e muito, de tal coisa.

Sócrates – Dizes a verdade, disse ele.

Parmênides – Que farás então da filosofia? Para onde te voltarás, sendo estas coisas desconhecidas? (135b 5-c 6; trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues)

A dramaticidade das palavras de Parmênides indica que os problemas levantados contra certa *concepção* das Formas não devem nos fazer desistir das mesmas, mas, bem antes, retomar sua investigação, sob pena de não haver mais a possibilidade do diálogo em geral e do diálogo filosófico. Assim como o paradoxo do conhecimento no *Mênnon* motivou a postulação das Formas como objeto do conhecimento como rememoração, os paradoxos gerados pelas suposições ingênuas sobre a hipótese das Formas parecem motivar uma retomada mais radical do método das Formas, uma retomada que começa já na segunda parte do *Parmênides* e, aparentemente, se estenderá a outros diálogos.⁵⁴ Se isso é assim, então é por meio de um exercício hipotético que o método das Formas será novamente retomado, suspendendo todo juízo dogmático sobre o que elas sejam, como um exercício ao mesmo tempo sublime e infinito de combinatória conceitual, de perseguição da correlação entre as Formas em duplos caminhos hipotéticos. A passagem seguinte vale ser posta diante de nossos olhos:

Sócrates – Qual é então, Parmênides, disse <Sócrates>, o tipo de exercício?

Parmênides – Esse justamente, disse ele, que ouviste de Zenão. Salvo por um ponto: admirei teres dito a ele que *não admitias que se fizesse a investigação nas coisas visíveis e em torno delas*, mas que fosse feita, sim, *em torno daquelas que se apreendem sobretudo com a razão e que se acredita serem formas*.

⁵⁴ Parece-me que a resolução do paradoxo do conhecimento apresentado no *Mênnon* através da teoria (hipótese) da reminiscência ou rememoração possui um sentido psicológico e, por assim dizer, subjetivo, hipótese que será retomada no *Fédon* e justificada miticamente no *Fedro*. A hipótese da reminiscência explica como as Formas estão já presentes na alma e, portanto, explica o sentido metodológico das Formas para a busca do conhecimento das Formas em si mesmas. A teoria da reminiscência, porém, parece estar ausente na *República* (apesar de se poder alegar que o mito de Er, no Livro X, pressuporia esta hipótese) e no *Banquete* (onde o acesso à Forma do belo se dá por uma via ascendente e indutiva de passagem do particular e múltiplo ao universal e uno). Parece-me que, a partir do *Parmênides* (e especialmente nos diálogos *Teeteto*, *Sofista*, *Político* e, de modo mais difuso, no *Filebo*) a teoria psicológica e subjetiva da reminiscência é substituída pela concepção de que as Formas já estão presentes em nosso uso da linguagem e na operação das técnicas, ou seja, o caráter metodológico das Formas (pelo qual elas são o meio para se chegar ao conhecimento das Formas em si mesmas) passa de um sentido psicológico e subjetivo para um sentido lógico-linguístico e intersubjetivo.

Sócrates – Parece-me, com efeito, disse Sócrates, que naquele caso pelo menos [sc. no caso das coisas visíveis], não é nada difícil mostrar que os seres são tanto semelhantes quanto dessemelhantes, e que têm qualquer outra afecção.

Parmênides – Falas muito bem, disse <Parmênides>. Mas é necessário ainda, além disso, fazer também o seguinte: não somente, hipotetizando se cada coisa é, investigar as coisas que resultam dessa hipótese, mas também hipotetizar se essa mesma coisa não é, se queres exercitar-te mais. (135d 7-136a 2; grifos meus; trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues)

Para além de fazer a primeira descrição do exercício prescrito ao jovem Sócrates, é interessante reparar na passagem grifada. Nela podemos ver que o exercício prescrito (e que será adiante exemplificado) tem diretamente a ver com a investigação sobre a natureza das Formas para além daquilo que se supõe saber sobre estas. Em certo sentido, aquilo que havia sido vagamente descrito como o método dialético na passagem antes analisada da *República* é aqui retomado, ou seja, não tratar das Formas a partir de suas imagens nas coisas sensíveis, mas manter-se puramente no nível das Formas mesmas em suas inter-relações possíveis. A diferença, porém, consiste em que o exercício hipotético prescrito não tem mais como meta atingir a Forma não-hipotética do Bem como “Forma das Formas”; antes, trata-se de um exercício que circula livremente entre as Formas sem pressupor nelas nenhuma determinação anterior ao próprio exame de suas mútuas relações realizado durante a operação do método hipotético. Ademais, em lugar de ascender em direção ao não-hipotético, o método prescrito se assemelha àquele adotado pelos matemáticos, uma vez que se destina a retirar conclusões necessárias a partir daquilo que é tomado hipoteticamente como premissa, por meio do princípio de não-contradição assumido em sua versão forte embora também hipotética.⁵⁵

Para entendermos isso melhor, tomemos um trecho encontrado pouco abaixo, onde o ficcional Parmênides resume de modo geral o procedimento:

⁵⁵ Neste ponto, estou assumindo a leitura feita por Samuel Scolnicov, para quem Platão toma o princípio de não-contradição como hipoteticamente verdadeiro (mesmo quando aplicado aos objetos inteligíveis), no que difere de Aristóteles, para quem o princípio seria sempre e em qualquer de suas aplicações não-hipotético. Ademais, o autor corretamente distingue uma formulação absoluta deste princípio (neste sentido encontrada em *Fédon*, 74c 1-3 e 103b 4-5), a qual seria a versão parmenídica, e uma formulação restrita ou enfraquecida (neste sentido encontrada em várias passagens de *República* IV), a qual se aplicaria, também hipoteticamente, aos entes sensíveis, aos quais a formulação absoluta não é aplicável. (Cf. SCOLNICOV, 2003, p. 12-16). Todavia, é preciso notar que o caráter hipotético atribuído por Platão ao princípio de não-contradição não pode ser colocado no mesmo nível em que Platão situa as demais hipóteses. Em termos gerais, este caráter hipotético só pode ser estabelecido em relação à unidade não-hipotética das Formas, de tal maneira que, em relação às demais hipóteses, o princípio vale como não-hipotético, pois sem isso estas outras hipóteses não poderiam ser determinadas como verdadeiras ou falsas na cadeia das inferências delas derivadas, dado o sentido regulador do princípio de não-contradição para qualquer inferência válida. Sobre este ponto, veja-se BLOOM, 2017, esp. p. 173 ss.

Parmênides – E, em uma palavra, sobre o que quer que a cada vez hipotetizares como sendo ou como não sendo, ou como tendo qualquer outra afecção, é preciso investigar o que resulta em relação a isso mesmo <que é hipotetizado> e em relação a cada uma das outras coisas, qualquer que escolheres, e, do mesmo modo, em relação a várias delas e em relação a todas elas juntas. E as outras coisas, por sua vez, é necessário investigar tanto em relação a si mesmas quanto em relação a qualquer outra coisa que a cada vez estiveres escolhendo, quer hipotetizes como sendo o que tenhas hipotetizado, quer como não sendo. <É preciso tudo isso> se deves, tendo-te exercitado completamente, distinguir, como um mestre, o verdadeiro.

Sócrates – Falas, Parmênides, de uma extraordinária ocupação, disse <Sócrates>, e não estou compreendendo precisamente. Mas, para que compreenda melhor, por que tu mesmo não me fazes uma exposição, hipotetizando algo? (136b 6-c 8; trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues)

Antecipando ao nível das Formas uma espécie de análogo do borgeano “jardim dos caminhos que se bifurcam”, o Parmênides platônico parece unir uma parte do caminho indicado na *República* com o próprio método eleata de derivação por redução ao absurdo.⁵⁶ A diferença, porém, é que no método das Formas apresentado no diálogo *Parmênides* não se pode dizer que haja qualquer axioma, nem mesmo, como indicam as várias ocorrências do verbo ‘escolher’, que haja um limite para o percurso das premissas para as conclusões, uma vez que ‘os outros’ em relação a determinada Forma que é hipotetizada são virtualmente infinitos. Vemos no método das Formas apresentado no *Parmênides* a supremacia do método e de sua execução sobre o objeto e o possível resultado definitivo. A experimentação ao nível puramente conceitual torna-se uma espécie de livre jogo onde as Formas só existem no processo de operação do método que as toma como condições necessárias para sua realização. Apesar da ausência de uma teoria acabada, o exercício dialético de correlação das Formas pela afirmação e pela negação ganha o status de lugar mesmo onde as Formas vivem de modo algo fugidio no percurso do pensamento que as toma em atenção.⁵⁷

⁵⁶ Os intérpretes se dividem quanto ao sentido misto do método apresentado pelo Parmênides platônico. Embora reconhecendo uma relação com o método eleata, Cornford enfatiza a distância entre ambos. (Cf. CORNFORD, 1939, p. 102-107). Diferentemente, Allen vê uma grande proximidade entre o método aqui prescrito e o método de redução ao absurdo de Zenão. Cf. ALLEN, 1997, p. 207 ss. Uma interessante análise mostrando que o método proposto aqui é uma mistura entre o método de Zenão e o método dialético da *República* VII se encontra em SANDAY, 2009.

⁵⁷ Este caráter, por assim dizer, “quasi aporético” do método dialético no *Parmênides* é também defendido por Luis Felipe Ribeiro, embora, diferentemente do que aqui e usualmente se supõe, o autor veja o *Parmênides* como um diálogo posterior ao *Sofista* e ao *Político*. Cf. RIBEIRO, 2014. Segundo Ribeiro, a dialética hipotética e dicotômica do *Parmênides* revela uma apropriação platônica da antilogia protagórica, mostrando que longe de pura e simplesmente recusar e menosprezar os métodos sofísticos, Platão se apropria de muitos de seus aspectos e os redimensiona dentro de sua própria filosofia, revelando assim um tipo de oposição à sofística que poderíamos chamar de dialética, em contraste com

3.5. O método das Formas nos diálogos *Sofista* e *Político*

Para encerrar este percurso textual, tomemos em atenção dois diálogos irmãos: o *Sofista* e o *Político*. Na realidade, temos nestas duas obras uma leitura conjunta de um grande exercício do método dialético como método das Formas. Todavia, este método se apresenta aqui de um modo diverso daquele encontrado nos diálogos anteriormente analisados. Nestes diálogos, por assim dizer, há uma liberalidade nos meios empregados pela dialética como nome geral do método das Formas. Inicialmente, temos o método da divisão e reunião usando as noções de gêneros e espécies, ou seja, das Formas tomadas em uma ordem de continência e conteúdo, e, portanto, em um tipo de hierarquia que organizaria as Formas no “espaço” entre as Formas puramente inteligíveis mais gerais (chamadas no *Sofista* de ‘gêneros supremos’: *megisté genê*) e os particulares concretos.⁵⁸

Esta divisão, contudo, só parcialmente tem a ver com a bifurcação das hipóteses proposta no *Parmênides*. De um lado, o método da divisão se afasta do método da bifurcação das hipóteses porque no *Sofista* e no *Político* esta divisão não é mais propriamente hipotética, mas divisão das Formas mais amplas tomadas como gêneros em suas espécies e destas em suas subespécies. De outro lado, porém, há uma relação na medida em que o método da bifurcação de hipóteses fora claramente utilizado no *Parmênides* como um ‘exemplo modelar’ (paradigma) para o exercício da dialética, assim como o chamado método da divisão também o será nestes dois diálogos contíguos. Todavia, temos no *Sofista* e no *Político* um uso mais amplo e mais polissêmico da noção de paradigma do que no *Parmênides*.⁵⁹ Em lugar de ser o sentido geral

uma oposição simplesmente erística que quer vencer o adversário destruindo e excluindo suas teses e conceitos.

⁵⁸ É costume geral se utilizar a expressão ‘método de divisão’ para falar de um tipo de dialética indicado no *Fedro*, mas desenvolvido apenas no *Sofista*, no *Político* e também, de um modo peculiar, no *Filebo*. Todavia, é preciso lembrar que tal método não é apenas de divisão, mas também de reunião (*synagôgê*), ou seja, também pode partir de particulares para chegar na unidade de uma espécie ou mesmo partir de várias espécies para chegar na unidade de um gênero. Embora tal processo de ascensão por reunião seja mencionado e por vezes operado, o que predomina nesses diálogos é a divisão de gêneros em espécies e a divisão destas em “subespécies”, divisão que raramente chega a exemplos de particulares em sentido estrito. Uma rara exceção é a discussão sobre a definição dos enunciados verdadeiros ou falsos no *Sofista*, onde explicitamente se utiliza como exemplo o próprio Teeteto, com quem o Estrangeiro de Eleia conduz o diálogo. Para uma análise minuciosa tanto da noção de reunião quanto da de divisão no *Fedro* e no *Sofista*, veja-se SAYRE, 2006, caps. 2-3.

⁵⁹ Uma das principais teses defendidas por Luís Felipe Ribeiro consiste em tomar a noção de *paradeigma* em sua polissemia (variando entre a noção do modelo a ser copiado e o exemplar que resulta desta cópia) como mais representativa e significativa para compreender a metafísica platônica do que as noções de Forma ou Ideia. Cf. RIBEIRO, 2013. De fato, como mostra o autor, dentre os ordenamentos dos diálogos já propostos, a noção de *paradeigma* percorre os diálogos geralmente considerados como pertencentes ao período da maturidade ou “dogmático” quanto os diálogos

de um conjunto de bifurcações entre hipóteses gerais e puramente inteligíveis (“abstratas”), a noção de paradigma operada nos diálogos *Sofista* e *Político* permite a Platão realizar um complexo e rico jogo de analogias que aproximam (por exemplificação e mesmo por metáfora) os mais variados âmbitos discutidos.

Em conjunto com este jogo de analogias permitido por um uso peculiar da noção de paradigma, outra diferença destes diálogos em relação à dialética do *Parmênides* é o exercício do método das Formas não visando fazer com que o filósofo saia do sensível para permanecer na correlação das Formas apenas no nível do inteligível. Bem antes, os processos de divisão (como paradigmas para o aprendizado do método dialético) cruzam, de modos inesperados, Formas encontradas no nível sensível com Formas tipicamente inteligíveis e vice-versa. Aparentemente, a noção de participação entre as Formas inteligíveis e as coisas e processos sensíveis se tornou mais complexa e, portanto, a separação entre estes âmbitos tem um sentido mais fraco e mais complexo do que nos diálogos médios.⁶⁰ Uma das chaves para este cruzamento entre os níveis do inteligível e do sensível se encontra em uma nova maneira de abordar o conceito de técnica, o qual permite falar tanto das atividades humanas em geral quanto dos objetos e conceitos que são operados por estas técnicas.⁶¹ É assim que, a partir do exemplo da determinação do “lugar específico” da pesca com anzol dentro do âmbito geral das técnicas humanas, os vários tipos da técnica sofística serão identificados dentro deste mesmo âmbito e estes tipos serão unificados “dentro” da arte mimética como um tipo geral capaz de abarcar os vários tipos da técnica sofística, para além de suas espécies particulares, sendo o sofista em geral (não sem a ajuda de um implícito procedimento de aproximação por analogia) caracterizado como um produtor de “imagens discursivas” falsas sobre o real, um real que agora não mais se restringe ao âmbito puramente inteligível por oposição ao devir meramente

considerados como pertencentes ao período da velhice ou “críticos”. No caso específico do diálogo *Sofista*, uma análise minuciosa de sua estrutura enfatizando a correlação entre as noções de imagem e paradigma se encontra em AMBUEL, 2007. No caso do diálogo *Político*, uma análise do mesmo enfatizando o papel central da noção de paradigma se encontra em SAYRE, 2006, esp. caps. 4-5.

⁶⁰ Esta interpretação segue a concepção defendida por Néstor-Luis Cordero, segundo a qual, no *Sofista*, há uma espécie de relativização da noção de separação tal como fora operada nos diálogos anteriores à autocrítica da “teoria” das Formas no *Parmênides*. Sobre essa interpretação, veja-se CORDERO, 2013.

⁶¹ Outro aspecto muito importante na presença da noção ampla de arte ou técnica é o caráter ético-político do diálogo, caráter nem sempre bem percebido. Marcelo Marques, em sua leitura do *Sofista*, consegue chamar muito bem a atenção para este aspecto, que ele, ademais, considera corretamente como apontando para um aspecto antropológico, ou seja, para uma determinada concepção geral do humano, a qual “subjaz” ao aspecto ético-político do diálogo. (Cf. MARQUES, 2006, cap. 2).

aparente do âmbito do sensível, mas que engloba um tipo de mistura praticamente indiscernível entre o sensível e o inteligível.

De modo geral, nestes diálogos em sequência, Platão parece ter ampliado ou alterado a visão sobre a educação necessária à formação do filósofo inicialmente apresentada na *República*. Em lugar de apenas estudar as matemáticas para então chegar à dialética que segue na direção da Ideia de Bem, agora também o exercício e a aplicação do método das divisões para definir os mais diferentes temas – os quais não necessariamente se afastam do mundo sensível – parece ser essencial tanto para apreender melhor a natureza das Formas em geral quanto para ser capaz de operar cada vez melhor o método dialético em qualquer temática que se apresente para ser investigada a partir dos contextos específicos que compõem um determinado diálogo.

A finalidade geral deste amplo leque de instrumentos conceituais coordenados pelo método das divisões que servem como paradigmas (modelos e exemplos) analógicos no processo de formação integral do filósofo são bem evidenciadas na seguinte passagem do *Político*:

Estrangeiro – Após esta discussão [*sc.* sobre o paradigma da tecedura (como um exemplo aplicado da arte da medida) a fim de apreender a definição do político], ocupemo-nos de outra, relacionada tanto com as <questões> que estamos investigando quanto com todas as discussões deste tipo.

Sócrates, o jovem – De que se trata?

Estrangeiro – Se alguém nos interrogasse sobre a classe daqueles que aprendem as letras, quando algum deles pergunta a partir de quais letras é <composta> uma determinada palavra (*onoma*), acaso nós o esclarecemos em vista de se tornar capaz de investigar <a solução> de um único problema ou para se tornar capaz <de tratar> de todos os problemas gramaticais?

Sócrates, o jovem – É evidente que sobre todos <os problemas>.

Estrangeiro – O que <diremos>, então, de nossa investigação sobre o político? <É feita> em vista deste problema particular ou para nos tornar melhores dialéticos acerca de todos <os problemas>?

Sócrates, o jovem – Também neste caso, é evidente que <para nos tornar aptos> acerca de todos <os problemas>.

Estrangeiro – Aliás, parece-me que ninguém que tenha inteligência (*nom*) perseguiria a definição (*logon*) de tecedura em vista de si mesma. Mas considero que a maioria <dessas pessoas> esquece que, de um lado, dentre os entes <há os> que possuem naturalmente certas imagens sensíveis (*aisthetai tines homoiotetes*) que são facilmente compreensíveis, <imagens> que podem ser apontadas sem dificuldade quando alguém quiser pedir uma explicação/definição (*logo(ti) aitounti*) sobre <estes entes> e que podem ser facilmente indicadas sem recorrermos nem às coisas mesmas nem à argumentação (*me meta pragmaton alla choris logon*). De outro lado, porém, em relação às <coisas> que são as mais elevadas e mais nobres não há nenhuma imagem (*eidolon*) que as torne evidentes aos homens, <uma imagem> que poderíamos apontar quando quiséssemos satisfazer a alma que pergunta, e que poderia ser adaptada em relação a algum dos sentidos, de modo suficiente para satisfazer <sua curiosidade>. É por isso que devemos exercitar a capacidade de dar e receber a explicação/definição (*logon*) de cada <coisa>: pois as entidades incorpóreas, as mais belas e mais elevadas, por

nenhum outro meio senão pelo discurso (*ló(i) logó(i)*) podem ser claramente reveladas; e estas <são as entidades> em vista das quais todas as nossas discussões presentemente versam. Todavia, sobre <estes temas> o exercício com pequenos <exemplos> é mais fácil do que com grandes. (285c 4-286b 1)

A passagem é bastante clara quanto à finalidade última das discussões que visam a definição do político (o mesmo, logo abaixo, é aplicado às discussões do diálogo *Sofista* em vista de definir este personagem. Cf. 286b-c): promover um treinamento na arte em geral da dialética como método das Formas, método cujo modo de operação é mais facilmente aprendida através de sua aplicação a exemplos de técnicas particulares, tais como são as do sofista e do político.⁶² Assim como no *Parmênides* o método das Formas tinha sido aplicado aos conceitos de uno e múltiplo (e outros a eles relacionados por conta de sua universalidade) sem que necessariamente tivéssemos de tomar tais conceitos como as Formas primordiais, assim também no *Sofista* e no *Político* a definição destes “personagens” e suas técnicas serve como um exercício de aprendizado em geral da técnica dialética, neste ponto, tal como na *República*, concebida como uma técnica de ordem superior, apesar de ter uma outra feição.

De todo modo, as ramificações das divisões e os procedimentos analógicos postos em jogo para chegar a uma definição razoável de técnicas como a sofística e a política indica que o método das Formas é suficientemente

⁶² A aparente ambiguidade entre a finalidade específica de cada um dos diálogos (definir a sofística e a política como técnicas, bem como o caráter geral de seus praticantes) e esta finalidade mais geral (de serem um exercício do método dialético) é bem “equacionada” por Noburu Notomi (que se volta para o tema da unidade do diálogo *Sofista* e como este diálogo preenche a ausência do prometido diálogo *Filósofo*) e por Kenneth Sayre (que se volta especificamente para a relação entre método e metafísica no *Político*). Notomi considera as digressões presentes em vários diálogos (não apenas no *Sofista* e no *Político*) como expedientes que corroboram a unidade dos mesmos e não simples pausas ou desvios sem propósito claro, o que se aplica também à digressão da qual a citação anterior é uma parte. (Cf. NOTOMI, 2007, esp. p. 35-37). No caso de Sayre, este toma claramente como objetivo central tanto do *Sofista* quanto do *Político* o exercício metodológico de nos tornarmos melhores dialéticos. Embora me pareça que o único ponto fraco de seu livro seja uma certa vagueza quanto a sua posição sobre a correlação entre o aspecto metodológico e o aspecto metafísico do diálogo, o autor parece sugerir que a conexão entre estes aspectos estaria justamente no papel do par conceitual excesso-deficiência (como correlativo ao pares conceituais metafísicos limitado-ilimitado e grande-pequeno encontrados no *Filebo*), par este que caracteriza a arte da medida, a qual é necessária tanto para a operação do método da divisão como aspecto geral da dialética e para a compreensão do paradigma da tecedura, o qual tem um papel central no conteúdo filosófico discutido para se chegar à definição do político e de sua arte. (Cf. SAYRE, 2006, caps. 1 e 7, esp. p. 139-49). Cumpre enfatizar que Sayre explicitamente toma o contexto da passagem citada como o núcleo mesmo do diálogo, donde pode surgir a correlação estreita entre o método de divisão (e reunião) e a metafísica da medida (que ele propõe como um tipo de núcleo comum entre o *Político* e o *Filebo*). Sobre este último ponto, também Moravcsik entende que o método da divisão e o conceito de medida aproximam não apenas o *Político* do *Filebo*, mas também o *Sofista*, apontando para o que chama de uma ontologia da ordem. (Cf. MORAVCSIK, 2006, cap. 6).

poderoso para mostrar que o mundo das atividades humanas, em seus intrincados modos, é, como indicado na passagem citada acima, uma boa imagem (paradigma) para começarmos a entender a intrincada relação entre as Formas em seu nível inteligível. Um antecedente deste tipo de aplicação já pode ser encontrado na estratégia analógica adotada no Livro II da *República* (368d) para se chegar à definição da justiça: assim como é mais fácil discernir letras grandes do que pequenas, assim também é mais fácil chegar à definição da justiça (e das demais virtudes cardeais) como propriedade da alma individual através da justiça como propriedade pertencente à cidade ideal. Esse antecedente indica que Platão não está propondo algo totalmente novo nos diálogos *Sofista* e *Político*, mas está amalgamando diversos conceitos e expedientes operados em diálogos anteriores para formar uma nova noção do método das Formas como método de divisão dos gêneros em espécies através do uso polimórfico da polissêmica noção de paradigma.

Entretanto, não devemos tomar o paradigma (exemplo/modelo) das letras como apenas um entre outros, mas precisamos perceber que o caso das letras é particularmente propício para a compreensão de duas estruturas conceituais fundamentais presentes nestes diálogos.⁶³ De um lado, para compreendermos através de um exemplo cotidiano o caráter estrutural geral da correlação ordenada entre Formas, tanto como correlação horizontal entre gêneros supremos através da analogia com as vogais quanto como correlação vertical entre os gêneros e as espécies através da noção implícita da correlação entre vogais e consoantes para formar as sílabas, as palavras e os enunciados. De outro lado, tal exemplo é particularmente propício para compreendermos a relação entre o modelo e o exemplo como uma relação de instanciação por cópia ou imitação do geral no particular. Percebemos, portanto, que o exemplo das letras não é gratuito (como, de resto, nada nos diálogos platônicos), mas tem, por si mesmo, um caráter modelar para a compreensão do método de divisão como correlacionando tanto o par gênero-espécie quanto o par modelo-exemplo.⁶⁴

Esta nova configuração do método das Formas exige que se possa tanto partir dos múltiplos indivíduos através da descoberta de suas mútuas semelhanças até chegar a unidade das espécies e dos gêneros, bem como partir da unidade genérica ou específica pressuposta na aplicação de um conceito geral para chegar nas espécies ou subespécies que o compõem. Esta nova

⁶³ É preciso lembrar que o paradigma das letras não aparece na passagem citada acima, mas antes, a saber: em 277e-278e.

⁶⁴ Um minucioso estudo sobre a função privilegiada do paradigma das letras nas operações do método dialético ao longo dos chamados diálogos tardios se encontra em OBERHAMMER, 2016; a análise da função deste paradigma nos diálogos *Sofista* e *Político* se encontra nos capítulos 3-5.

configuração dos aspectos ascendente e descendente do método dialético só se torna possível através dos complexos procedimentos analógicos permitidos pela aplicação polimórfica da correlação entre modelo e exemplo, ou seja, da aplicação da noção de paradigma, na qual são descobertas as “afinidades eletivas” entre as diversas espécies de objetos através da definição das artes ou técnicas humanas que lidam com ou produzem esses objetos.

A partir desta nova e mais complexa versão método dialético, ambos os diálogos realizam o que podemos chamar de uma “corrente de definições”. Contudo, para abreviar nosso percurso textual e para chegarmos mais rapidamente ao que nos interessa no que concerne à metafísica platônica como método das Formas, tomemos apenas a corrente de definições que se apresenta no diálogo *Sofista*.⁶⁵ A proposta de definir o sofista e sua técnica conduz à necessidade de definir a arte mimética, a qual, por sua vez, requer a busca pela definição da produção de imagens falsas, produção que, por analogia, é estendida para a produção de discursos falsos; por sua vez, a definição de discurso falso demanda a definição de não-ser, a qual conduz à tematização do próprio conceito de ser juntamente com outros conceitos fundamentais que a tradição pré-platônica havia operado para determinar ou delimitar este conceito, a saber: o movimento (*kinêsis*) e o repouso (*stasis*), bem como o mesmo ou identidade (*to auton*) e o outro ou a diferença (*to heteron*).⁶⁶ É interessante notar que, a rigor, esta tematização dos conceitos fundamentais ou gêneros supremos consiste em uma discussão de conceitos indefiníveis a partir dos quais, supostamente, qualquer definição se torna possível, a começar pela definição de não-ser. É neste ponto que a operação do método das Formas, tal como se configura no *Sofista*, chega, no percurso para definir a técnica sofística, à própria definição do filósofo por meio da definição da dialética.

Tomemos em atenção a célebre passagem onde tal definição é apresentada:

⁶⁵ A estrutura da corrente de definições no *Político* é bastante distinta daquela encontrada no *Sofista*. De modo geral, do ponto de vista das definições, o diálogo se divide no uso de dois paradigmas: o paradigma do pastoreio (261d-276e) e o paradigma da tecelagem (287b-305e). Em todo caso, em cada uma dessas partes, diversas são as divisões e definições requisitadas para chegar à definição do político, bem como diversas as digressões que servem para corroborar este percurso de definições. Esta divisão geral do diálogo nos fornece duas correntes de definições. Sobre ambas, veja-se SAYRE, 2006, caps. 1 (p. 21-28), 5-6.

⁶⁶ No que concerne aos gêneros supremos, estou de acordo com Julius Moravcsik, para quem as Formas vogais seriam apenas três dentre as cinco discutidas, ou seja, o ser, o mesmo e o outro. O movimento e o repouso, por não poderem se associar mutuamente têm de ser vistos como já subordinados e mesmo definíveis a partir dos três primeiros, os quais, por sua posição fundamental e fundante, não seriam propriamente definíveis. (Cf. MORAVCSIK, 2006, p. 204-205).

Estrangeiro – E então? Dado termos concordado que os gêneros mantêm relações uns com os outros segundo algumas misturas/associações (*meixeôis*), acaso não há necessidade de uma certa ciência (*epistêmê*) que nos conduza através dos discursos (*dia tón logôn*) se quisermos apontar corretamente (A) quais dos gêneros concordam (*symphônei*) com quais e (B) quais não se coadunam (*ou dechetai*) uns com os outros? Assim como <mostrar> (C) se há alguns deles que têm continuidade (*synechont(a)*) através de todos <os outros>, de tal modo que tornam possível o combinar-se <dos demais> (*symmeignysthai dynata einai*); e também, inversamente, nas divisões, (D) se há outros <gêneros> que, através dos conjuntos (*di'holôn*), são a causa da divisão (*tês diareseôs aitia*)?

Teeteto – De que modo não haveria tal ciência, que também talvez <seja> a mais elevada <de todas>?

Estrangeiro – E então, Teeteto, de que modo denominaríamos esta <ciência>? Por Zeus, não estaremos, sem sabê-lo, nos dirigindo à ciência dos <homens> livres, e não corremos o risco de, procurando o sofista, ter primeiro descoberto o filósofo?

Teeteto – O que queres dizer?

Estrangeiro – O dividir por gêneros, não tomando uma mesma Forma (*eidos*) como <se fosse> uma outra nem <esta> outra como sendo a mesma <que aquela>: acaso não diríamos ser isto <próprio> da ciência dialética?

Teeteto – Sim, diríamos.

Estrangeiro – Aquele que é capaz de fazer isso discerne com a clareza suficiente (*bikanós diaisthanetai*) (i) uma única Ideia (*mian idean*) completamente repartida (*diatetamên*) por muitas, cada uma <delas> permanecendo separada <das outras>; e também <é capaz de discernir> (ii) muitas <Formas/Ideias> distintas umas das outras abarcadas exteriormente (*exothên periechomenas*) por uma única <Forma>; assim como (iii) uma única <Forma> conectada na unidade (*en hení synémmenên*) de um conjunto de muitas <Formas>; bem como (iv) muitas <Formas> distintas completamente separadas <umas das outras> (*pollas choris panté(i) diórisimenas*). É próprio deste [*sc.* filósofo ou dialético] o saber discriminar (*diakrinéin...epistasthai*) por gênero cada uma das <Formas> que pode se comunicar (*koinónéin*) <com as outras> e quais não <podem>. (253b 9-e 2)

Enquanto a passagem do diálogo *Político* antes citada tem um caráter metodológico em sentido pedagógico – na medida em que fala do modo como aprendemos o método dialético por meio de exemplos –, esta passagem do *Sofista* apresenta a dialética, por assim dizer, em estado puro e no seu nível ideal de excelência epistêmica. Neste nível, não vemos a intervenção da noção de paradigma, dado que esta, em seus diversos usos e matizes, parece se aplicar apenas quando está em jogo algum tipo de relação das Formas (como gêneros ou espécies) com alguma instância (geral ou particular) do mundo sensível. Aqui, porém, Platão parece descrever o trabalho do dialético unicamente como a capacidade de reconhecer os vários tipos de relações de combinação ou não-combinação das Formas entre si. Implicitamente se depreende que aquilo que aqui está sendo descrito é o âmbito daquilo que a citação do *Político* descreveu como “as coisas incorpóreas”, as “mais elevadas e mais nobres”, em vista das quais os exercícios dialéticos de ambos os diálogos são realizados através de paradigmas (“exemplos”) da ordem sensível, tais como a pesca por anzol ou a

tecelagem. Todavia, não podemos excluir a possibilidade de que, também implicitamente, a noção de paradigma não seja aqui mencionada justamente porque aquilo que a passagem descreve é o sentido primário e mais elevado desta noção: o modelo inteligível das relações entre as Formas, que serve como parâmetro para compreender tanto as relações possíveis das Formas entre si quanto as relações das Formas com os objetos sensíveis, bem como os próprios *tipos* de relações entre os objetos sensíveis enquanto objetos conhecidos ou produzidos pelas diversas técnicas humanas.

Independentemente de seu sentido metodológico preciso, a passagem descreve o filósofo, concebido idealmente como mestre na arte dialética, ou seja, como aquele que é capaz de reconhecer os quatro tipos de Formas numerados no início da citação, bem como realizar as quatro operações numeradas na parte final da mesma. Em relação à primeira parte, Platão afirma, em primeiro lugar, (A) haver gêneros que se combinam ou se associam uns com os outros e (B) outros gêneros que não se relacionam. Ademais, que haveria, na combinação, (C) certos gêneros que perpassam e unificam de modo contínuo os gêneros que se associam, bem como (D) os gêneros que não se associam mutuamente de modo algum.

De modo geral, os procedimentos epistêmico-metodológicos descritos na parte final da citação dizem respeito à compreensão clara da correlação entre as Formas em termos de diversos tipos possíveis de relações entre unidade e multiplicidade. Em (i) temos compreensão de uma pluralidade de Formas a partir da unidade de uma Forma mais ampla em uma relação de *distribuição* através das múltiplas Formas subordinadas. Parece que em (ii) o dialético é aquele capaz de compreender as múltiplas Formas *abarcadas* por uma única, mesmo que de algum modo separadas umas das outras. Em (iii) uma mesma Forma percorre por meio da relação de *continuidade* uma multiplicidade de Formas. Em (iv), por fim, indica-se a capacidade de compreender com clareza as Formas que *totalmente separadas* umas das outras e, portanto, sem nenhum tipo de correlação umas com as outras.⁶⁷ A aparente simetria entre o nível metafísico e o nível epistêmico-metodológico do início e

⁶⁷ À parte (D) e (iv), que parece corresponder mais claramente à compreensão dos gêneros que não têm nenhuma relação uns com os outros (como no caso dos gêneros do movimento e do repouso), é difícil identificar claramente a quais passos do diálogo correspondem, respectivamente, a (A)-(C) e (i)-(iii). De modo algo tentativo, poderíamos entender que (i) fala das Formas que unificam ambas as subdivisões das partes de um conjunto de divisões. No caso de (iii), também de modo hipotético, a noção de continuidade talvez possa ser entendida como a Forma que, de modo contínuo, unifica o "lado direito" das subdivisões. No caso de (ii) é mais difícil entender o que se quer dizer. Aparentemente, trata-se da passagem da compreensão de uma multiplicidade de Formas para a compreensão de que todas elas, embora sem uma relação direta umas com as outras, são envolvidas por uma única Forma que as abarca como que "exteriormente".

do fim da passagem citada nos mostra uma simetria entre o âmbito do objeto e o âmbito do método operado pelo dialético. Se esta simetria entre o nível metafísico e o nível metodológico está presente na passagem citada, ela nos mostra que no momento mesmo em que o filósofo é definido encontramos uma evidência de que a metafísica platônica é tanto uma metafísica que tem um tipo de objetos como tema central quanto é um tipo de método que corresponde a estes objetos. Este método é metafísico justamente porque é inseparável de seu objeto, entendido tanto como seu tema quanto como seu objetivo.

Mas para além das partes da passagem citada, o todo nos mostra que o método dialético chega a definir não apenas seu objetivo inicial – o sofista e sua técnica específica – mas também o próprio método através do qual o sofista e sua arte podem ser definidos. O método, portanto, é poderoso o suficiente para definir a si mesmo. Isso mostra, de modo claro, que *a relação entre o método e seu objeto possui certa circularidade, ou seja, o método, em seu núcleo primário, é definível através do próprio método*. Em certo sentido, isso só é possível porque as Formas, em sua identidade e em suas correlações, estão na base do próprio método que é capaz de acessar estas mesmas Formas. As Formas são tanto aquilo que permite a operação do método quanto aquilo que é sua finalidade, um método que é metafísico porque sempre novamente precisa recolocar as Formas como irreduzíveis às perspectivas (mesmo adequadas) de descrevê-las. As Formas são o objeto e o objetivo das definições e, ao mesmo tempo, aquilo que permite a elaboração das definições. A metafísica platônica é necessariamente circular e, por isso, não podemos separar a justificação epistêmica do método da existência de seu objeto, a tal ponto que o objeto sempre novamente fecunda o método que, por sua vez, sempre novamente apresenta novos aspectos do objeto. O processo de identificação entre o pensamento guiado pelo método e o seu objeto constituem uma unidade indivisível.

Conclusão

Através do percurso textual apresentado acima percebemos que o método das Formas sofre diversas transformações desde os primeiros diálogos até os chamados diálogos tardios. Essas transformações se devem ao fato de se postular as Formas como condições que tornam possíveis e que regulam a realização efetiva das relações ético-políticas, lógico-epistêmicas e metafísicas dos seres humanos consigo mesmos, com os demais indivíduos e com o mundo natural e histórico que habitam. Aquilo que permanece constante é a necessidade das Formas como aquilo que permite essas relações, assim como o diálogo como lugar onde essas condições estão sempre presentes e em ativo

jogo. Mesmo quando a existência separada das Formas, bem como a relação de participação dos objetos sensíveis nas Formas é problematizada no *Parmênides*, as Formas permanecem sendo postuladas como necessárias para que se possa dialogar e, na perspectiva platônica, se fazer filosofia. Neste percurso, tornou-se claro que mais do que gerar uma teoria acabada, o método das Formas continua a hipotetizar as Formas tanto como o meio quanto como a finalidade da investigação filosófica. De um lado, como finalidade da investigação, as Formas são aquilo que tem de ser postulado *hipoteticamente* (explícita ou implicitamente) como preenchendo o lugar dos objetos procurados pelo método que se esforça por realizar a identificação entre ser e pensamento, ou seja, o conhecimento em sentido. De outro, como meios para o método dialético as Formas são objetos inteligíveis (“conceitos”) necessários para a realização do diálogo filosófico enquanto o espaço onde as relações dos seres humanos consigo mesmos, com os demais seres humanos e com o mundo natural e histórico se tornam explícitas e podem ser tematizadas através das Formas enquanto instâncias que permitem tanto a correlação quando a distinção entre pensamento, linguagem e mundo.

Como indicado antes, em alguns diálogos da maturidade (a partir do *Mênon*) a presença das Formas como o “ponto de partida” para se chegar ao conhecimento das Formas em si mesmas era entendida através da hipótese psicológica e subjetiva da reminiscência. Nos diálogos da velhice (após o *Parmênides*) esta presença das Formas deixa de ser psicológica e subjetiva para ser entendida como sendo lógico-linguística e intersubjetiva na medida em que as Formas, como pontos de partida da busca de conhecimento no diálogo filosófico, já estariam implicitamente presentes na própria estrutura da linguagem, no desenvolvimento das técnicas humanas e, obviamente, como fundamentos da própria existência estruturada e inteligível do mundo onde a linguagem e as técnicas podem se desenvolver. Em ambos os casos, o método para chegar ao conhecimento das Formas em si mesmas só pode partir das próprias Formas tal como já estão presentes no âmbito humano e sensível. É isso que torna a metafísica platônica um método que se vale das Formas entranhadas no mundo humano e sensível para chegar ao conhecimento das Formas elas mesmas. *Essa circularidade é inevitável porque se não partíssemos de algum modo das Formas como já presentes no mundo humano e sensível, as Formas não poderiam ser consideradas como condições (ao mesmo tempo imanentes e transcendentis) para a existência deste mesmo mundo.* Essa circularidade, porém, é complexa e evita os vícios típicos da circularidade comum ao usar diversos instrumentos metodológicos, tais como os argumentos analógicos e hipotéticos.

Para compreender este caráter polimórfico das Formas como meios e como objetivo do método dialético, façamos um resumo do percurso textual

realizado acima. No *Fédon* Platão (através de Sócrates) descreve autobiograficamente sua escolha pelo método das Formas como um procedimento que assume hipoteticamente certa definição de algo e procede a análise dos enunciados (e dos objetos por eles supostos) que estão de acordo ou não com ela. Na *República*, o método das Formas, então pela primeira vez chamado explicitamente de dialética, deveria “dissolver” as hipóteses em direção às próprias Formas e, através destas, em direção à Forma de Bem. No *Parmênides*, o método das Formas é tomado como um exercício hipotético de bifurcações, na esperança de encontrar a ordem de correlações entre as Formas em seu nível puramente inteligível. Por fim, no *Sofista* e no *Político*, Platão chega ao ponto de definir a dialética como uma arte da definição, ou seja, não mais supõe as definições, mas procura mostrar como o filósofo chega a elas, quer para conceitos tão abstratos quanto o de não-ser, quer para conceitos tão triviais quanto a arte de pescar com anzol.⁶⁸ A dialética torna-se, portanto, não apenas uma técnica que parte de definições hipotética (retirando delas suas conclusões ou dissolvendo-as em direção à definição perfeita das Formas mesmas), mas sobretudo uma arte que é capaz de analisar as condições mesmas que permitem elaborar, aperfeiçoar e revisar qualquer definição pelo esquema de divisão encontrado no par conceitual gênero-espécie/forma (*genos-eidos*) aplicado às atividades humanas e seus objetos através dos paradigmas.⁶⁹

⁶⁸ É interessante notar que esta passagem de temas prosaicos e comezinhos para temas graves e complexos parece corresponder à admoestação feita pelo ficcional Parmênides ao igualmente ficcional jovem Sócrates: a consideração filosófica não poderia se voltar apenas para objetos universais e nobres, mas também, correspondendo à universalidade necessária ao filosofar, a temas e objetos corriqueiros. Cf. *Parmênides*, 130c-e. Embora já nos diálogos anteriores ao *Parmênides* encontremos o uso de exemplos vindos de campos e atividades cotidianas bastante prosaicas, esses exemplos tinham um caráter mais ilustrativo ou eram usados como contraexemplos e não tinham, como no caso dos diálogos *Sofista* e *Político*, um sentido mais filosófico e metodológico, tal como este se manifesta na definição de técnicas como a pescaria por anzol e a tecelagem. Esta “definibilidade” das técnicas mais simples e cotidianas apresenta um pressuposto de continuidade e pertencimento a um mesmo gênero compreendendo *todas as atividades humanas* sob a rubrica do conceito de ‘técnica’ (*technê*), ou seja, o pressuposto de que atividades tão modestas quanto a pesca por anzol e a tecelagem pertencem ao mesmo gênero de técnicas socialmente importantes e de caráter mais geral, como a sofística, a política e mesmo a dialética. Dada a correlação antes indicada entre as técnicas, seus conceitos metodológicos e seus objetos, a universalidade do tratamento dos temas e objetos proposta no *Parmênides* parece se realizar apenas nos diálogos *Sofista* e *Político* do que nos diálogos da juventude e da maturidade.

⁶⁹ Cumpre lembrar, porém, que Platão concebe no *Sofista* e, indiretamente, no *Político* uma arte de produção divina. Esta noção retoma a noção do Demiurgo divino presente tanto no Livro X da *República* quanto no *Timeu*. Neste sentido, a noção de técnica ou arte ultrapassa o âmbito das atividades humanas guiadas por regras e seus produtos e se estende até os objetos do mundo como “obras de arte” do artesão divino. Ademais, a divisão não é apenas dicotômica, mas em diversos momentos do *Político* as partes da divisão geram diversas divisões de igual tipo encerrando em técnicas pertencentes a uma mesma espécie. Sobre este último ponto, veja-se SAYRE, 2006, caps. 5-6.

Através de todas essas transformações do método vemos também a transformação de seu objeto, as Formas. Isso indica que o método não é e não pode ser totalmente “externo” ao objeto para o qual ele é posto em obra e continuamente transformado, mas é aquilo que o torna possível compreender o objeto em toda a sua complexidade. Em uma dicotomia clássica, como objetos do método as Formas são sua *ratio essendi*, e enquanto pressupostos operados pelo método as Formas são sua *ratio cognoscendi*. Há, neste sentido, um certo tipo muito peculiar de circularidade epistêmica entre o objeto do método e os conceitos que o tornam possível, de tal modo que o método apresenta as Formas de diferentes maneiras e essas diferentes maneiras geram transformações na estrutura e no modo de operação do método. A metafísica platônica, portanto, não é uma teoria definitiva sobre determinado tipo de objetos, mas uma constante e mutante teorização dos objetos inteligíveis, ou seja, a metafísica platônica não é definida apenas pelas Formas como objetos, mas também igualmente pelas Formas como horizonte conceitual metodológico através do qual as próprias Formas são abordadas e descritas. E isso se deve ao fato de que, para a dialética platônica, não há objeto mais fundamental do que as Formas. Por conta de tudo isso, a metafísica platônica não pode ser pensada apenas através da questão sobre a existência e a natureza de seus objetos, mas também como um método que se vale desses objetos para teorizá-los: a metafísica platônica é uma teorização das Formas através do que se supõe serem as Formas a cada vez que elas são, de alguma perspectiva e contexto particulares, tematizadas.

Portanto, mais do que o suposto conhecimento das Formas resultante do método, a metafísica platônica deve ser caracterizada como o método das Formas, um método que não cessou de ser transformado e cujos “resultados” não cessaram de variar, tornando as Formas não apenas mais um objeto metafísico dentre outros, mas o nome para todos os objetos metafísicos postulados a partir deste método, um método transformado e diferentemente operado através dos séculos. Como método das Formas conseguimos entender melhor a sobrevivência do platonismo, em suas diversas manifestações, ao longo do que algo vagamente podemos chamar de história da metafísica. Mais do que um método entre outros, o método das Formas se caracteriza como um horizonte metodológico-conceitual que determina um modo de fazer filosofia e, sobretudo, um modo de fazer metafísica.⁷⁰

⁷⁰ Gostaria de agradecer aqui as questões, as sugestões teóricas e bibliográficas, bem como as objeções apresentadas por Federico Croci à penúltima versão deste texto, bem como à atenta e gentil leitura dos pareceristas anônimos da revista em que ora é publicado. Agradeço ainda os comentários e sugestões às primeiras versões feitos por Marco Zingano, Arlene Reis, Maicon Engler, Jean Herpich e

Referências

- ACKRILL, J. L. “*Symploké eidón*”. In: ACKRILL, J. L. *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford UP, p.72-79, 2001 [1955].
- _____. “Plato and the copula”. In: ACKRILL, J. L. *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford UP, p.80-92, 2001 [1957].
- ALLEN, R. E. *Plato’s Parmenides*. New Haven/Londres: Yale UP, 1997.
- ALSTON, W. “Epistemic circularity”. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, v.47, n.1, 1986, p.1-30.
- AMBUEL, D. *Image and paradigm in Plato’s Sophist*. Las Vegas/Zurich/Athens: Parmenides Publishing, 2007.
- ARISTÓTELES. *Metaphysics*, 2 vols. Ed. David Ross. Oxford: Clarendon. 1996 [1924].
- AUSLAND, H. W. “Socratic induction in Plato and Aristotle”. In: FINK, J. L. (ed.) *The development of dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge: Cambridge UP, p.224-250, 2012.
- BLOOM, L. *The principle of non-contradiction in Plato’s Republic: an argument for Form*. Lanham/Boulder/Nova Iorque/Londres: Lexington Books, 2017.
- BOYLE, A. J. “Plato’s divided line: essay II: mathematics and dialectic”. In: *Apeiron*, v.8, n.1, 1974, p.7-18.
- BURGER, R. *The Phaedo: a Platonic labyrinth*. New Haven/Londres: Yale UP, 1984.
- BURNET, J. *Plato’s Phaedo*. Oxford: Clarendon, 1911.
- BYRD, M. N. “Dialectic and Plato’s method of hypothesis”. In: *Apeiron*, v.40, n.2, 2007, p.141-158.
- CASTORIADIS, C. *Sobre o Político de Platão*. Trad. Luciana M. Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2004.
- CORDERO, N. L. “The relativization of “separation” (*keborismos*) in the *Sophist*”. In BOZZI, B.; ROBINSON, T. M. (eds.) *Plato’s ‘Sophist’ revisited*. Berlin/Boston: De Gruyter, p.187-201, 2013.
- CORNFORD, F. *Plato and Parmenides*. Londres: Kegan Paul, 1939.

DORTER, K. *Plato's Phaedo: an interpretation*. Toronto: University of Toronto Press, 1982.

ENGLER, M. R. “A errância do filósofo platônico: dogmatismo, ignorância e aporia”. In: *Guairacá Revista de Filosofia*, v.34, n.2, 2018, p.85-109.

FINE, G. “One over many”. In: *The Philosophical Review*, v.89, n.2, 1980, p.197-240.

_____. “Knowledge and belief in *Republic V*”. In: FINE, G. *Plato on knowledge and Forms: selected essays*. Clarendon: Oxford UP, p.66-84, 2004a.

_____. “Knowledge and belief in *Republic V-VII*”. In: FINE, G. *Plato on knowledge and Forms: selected essays*. Clarendon: Oxford UP, p.85-116, 2004b.

_____. *The possibility of inquiry: Meno's paradox from Socrates to Sextus*. Oxford: Oxford UP, 2014.

FRANCO, I.; MANNARINO FILHO, R. “Hipótese e verdade na dialética platônica da maturidade”. In: *Prometheus*, v.8, n.17, 2015, p.109-121.

FRANCO, I. “Existe uma “teoria da ideias” *stricto sensu* nos diálogos de Platão?”. In: *Skepsis*, v.7, n.10, 2014, p.30-39.

GADAMER, H. G. *Verità e metodo* (italiano-alemão). Trad. Gianni Vattimo. Milão: Bompiani, 2000.

GALLOP, D. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon, 2002 [1975].

GEACH, P. “Plato's *Euthyphro*: an analysis and commentary.” In: GEACH, P. *Logic matters*. Oxford: Basil Blackwell, p.31-44, 1972.

GERSH, S.; HOENEN, M. (eds.). *The Platonic tradition in the Middle Ages: a doxographic approach*. Berlim/Nova Iorque: De Gruyter, 2002.

GIANNANTONI, G. *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*. Bruno Centrone (ed.). Nápoles: Bibliopolis, 2005.

HANKINS, J. *Plato in the Italian Renaissance*, 2 vols. Leiden: Brill, 1990.

HELMIG, C. *Forms and concepts: concept formation in Platonic tradition*. Berlim/Boston: De Gruyter, 2012.

IRWIN, T. *Plato's ethics*. Nova Iorque/Oxford: Oxford UP, 1995.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KAHN, C. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge UP, 2004.

- _____. “The philosophical importance of the dialogue form for Plato”. In: FINK, J. L. (ed.) *The development of dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge: Cambridge UP, p.158-173, 2012.
- _____. *Plato and the Post-Socratic dialogue: the return to the philosophy of nature*. Cambridge: Cambridge UP, 2013.
- KLIBANSKY, R. *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages*. Munique: Kraus Reprint, 1981.
- MARQUES, M. P. *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista*. Belo Horizonte: UFMG editora, 2010.
- MERLAN, P. *From Platonism to Neoplatonism*. Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- MORAVCSIK, J. *Platão e platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. Trad. Cecília C. Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2006.
- NATORP, P. *Dottrina platonica delle Idee: una introduzione all'Idealismo*. Trad. Vincenzo Cicero; introd. Giovanni Reale. Milão: Vita e Pensiero, 1999.
- NIGHTINGALE, A. W. *Spectacles of truth in classical Greek philosophy: theoria in its cultural context*. Cambridge: Cambridge UP, 2004.
- NOTOMI, N. *The unity of Plato's Sophist: between the sophist and the philosopher*. Cambridge: Cambridge UP, 2007.
- OBERHAMMER, A. A. *Buchstaben als Paradeigma in Platons Spätdialogen: Dialektik und Modell im Theaitetos, Sophistes, Politikos und Philebos*. Belim/Boston: De Gruyter, 2016.
- OWEN, G. E. L. “Particular and general”. In: *Proceedings of Aristotelian Society*, n.79, 1978, p.1-21.
- PALMER, J. *Plato's reception of Parmenides*. Oxford: Clarendon, 1999.
- PAVIANI, J. *Filosofia e método em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- PLATÃO. *Platonis opera*, 5 vols. Ed. John Burnet. Oxford: Clarendon, [1900-1907/2004]
- _____. *Defesa de Sócrates*. Trad. Jaime Bruna. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril, p.09-33, 1972.
- _____. *República*. Trad. Maria H. R. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. *Ménon*. Trad. Maura Iglésias. São Paulo/Rio de Janeiro: Loyola/PUCRIO, 2003.

_____. *Parmênides*. Trad. Maura Iglésias, Fernando Rodrigues. São Paulo/Rio: Loyola/PUCRIO, 2009.

POLITIS, V. "What is behind the *ti esti* question?" FINK, J. L. (ed.) *The development of dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge: Cambridge UP, p.199-223, 2012.

RIBEIRO, L. F. B. "Sobre a noção de *parádeigma* em Platão". In: *Peri*, v.5, n.2, 2013, p.1-25.

_____. "Apologia do sofista". In: *O que nos faz pensar*, v.23, n.35, 2014, p.101-111.

ROBINSON, R. *Plato's earlier dialectic*. Ithaca/Nova Iorque: Cornell UP, 1941.

ROSS, D. *Plato's theory of Ideas*. Oxford: Clarendon, 1951.

SANDAY, E. C. "Eleatic metaphysics in Plato's *Parmenides*: Zeno's puzzle of plurality". In: *The Journal of Speculative Philosophy*, v.23, n.3, 2009, p.208-226.

SANTANA, A. "Reasons and the problem of the Socratic *elenchos*". In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.) *Socratic, Platonic and Aristotelian studies: essays in honor to Gerasimos Santas*. Dordrecht/Nova Iorque: Springer, p.35-52, 2011.

SAYRE, K. "Why Plato never had a theory of Forms". In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient philosophy*, v.9, n.1, 1993, p.167-199.

_____. *Plato's late ontology: a riddle resolved*. Las Vegas/Zurique/Atenas: Parmenides Publishing, 2004.

_____. *Metaphysics and method in Plato's Statesman*. Cambridge: Cambridge UP, 2006.

SCOLNICOV, S. *Plato's Parmenides*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 2003.

SILVERMAN, A. *The dialectic of essence: a study in Plato's metaphysics*. Princeton/Oxford: Princeton UP, 2002.

SMITH, N. D. "The objects of *dianoia* in Plato's divided line." In: *Apeiron*, v.15, n.2, 1981, p.129-137.

TARRANT, H. *et al.* (eds.). *Brill's companion to the reception of Plato in Antiquity*. Leiden: Brill, 2017.

TRABATTONI, F. *Scrivere nell'anima: verità, dialletica e pesuasione in Platone*. Milão: Pubblicazioni digitale della Facoltà di Lettere e Filosofia, 2004
<<http://www.unimi.it/ateneo/filarete/>>.

_____. *Essays on Plato's epistemology*. Leuven: De Wulf-Mansion Centre, 2016.

VLASTOS, G. "The Socratic elenchus: method is all". In: VLASTOS, G. *Socratic studies*. BURNYEAT, M. (ed.). Cambridge: Cambridge UP, p.1-37, 1994.

_____. "Is the "Socratic fallacy" Socratic?". In: VLASTOS, G. *Socratic studies*. BURNYEAT, M. (ed.). Cambridge: Cambridge UP, 1994a, p.67-86.

WIELAND, W. *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1999.

Email: nazarenoeduardo@gmail.com

Recebido: 02/2019

Aprovado: 06/2019