

2. A Ontologia dos Diálogos Socráticos

Como vimos no capítulo anterior, a formação do grupo de “diálogos socráticos” não reflete corretamente os resultados da estilometria. No entanto, é inegável que os diálogos atribuídos à primeira fase da carreira literária de Platão possuem consideráveis semelhanças entre si, tanto de um ponto de vista formal quanto em termos de conteúdo. De maneira geral, as obras pertencentes ao grupo de diálogos da juventude podem ser identificadas em função da recorrência de um determinado método investigativo: o *ἔλεγχος* socrático, de um tema específico: a busca por definições, e de um término dramático aporético, isto é: tais diálogos acabam abruptamente, sem que os interlocutores consigam oferecer uma resposta satisfatória para aquilo que se propuseram a investigar. É fato notório que estes elementos não são apresentados exatamente da mesma maneira em todos estes diálogos e nem todos os diálogos da juventude apresentam estas três características.¹ No entanto, é bastante claro que estas três características são recorrentes e servem para definir, de maneira geral, o grupo de diálogos “socráticos” ou “da juventude”.²

O dicionário Lidell & Scott nos oferece dois significados básicos para palavra grega *ἔλεγχος*. Em seu uso mais geral, *ἔλεγχος* significa uma *investigação*, um *teste*, uma *inquirição* ou o *escrutínio* de alguém ou alguma

1 Os diálogos *Híppias Menor*, *Íon* e *Eutidemo*, por exemplo, possuem um final aporético, assim como apresentam o método socrático de refutação, porém não são diálogos voltados para definição de algum termo.

2 Vale notar que a *Apologia de Sócrates* não apresenta nenhuma destas características de maneira marcante, apesar de possuir um pequeno *ἔλεγχος* voltado contra Mileto. Mais intrigante ainda é o fato desta obra sequer ser um diálogo. Tal discrepância formal levou autores como Charles Kahn (1996) a atribuírem um estatuto distinto para a *Apologia*, que seria, segundo Kahn, uma espécie de relato histórico do julgamento de Sócrates.

coisa.³ Em seu uso mais específico, contudo, ἔλεγχος significa uma *refutação*, uma *contestação* ou uma *prova da falsidade* de alguém ou de alguma coisa alegada.⁴ Apesar da palavra não ser usualmente empregada por Sócrates para caracterizar seu método de investigação, esta dubiedade de sentido serve muito bem para ilustrar o tipo de discurso posto em prática nos diálogos da juventude. Nestas obras, Sócrates se diz interessado em realizar uma *investigação* (ἔλεγχος) acerca do conteúdo de termos do âmbito da ética, como “virtude” (ἀρετή) “prudência” (σωφροσύνη), “amizade” (φιλία), etc. No entanto, é inevitável ao leitor o sentimento de que o maior desejo de Sócrates é operar uma *refutação* (ἔλεγχος) das teses e dos indivíduos com quem trava suas conversas. Esta tendência a refutar e apontar incongruências no pensamento de seus interlocutores é tão forte que podemos dizer que, nos diálogos da juventude, Sócrates nunca fala com alguém sem acabar por refutar esta pessoa, fazendo-a passar por ignorante em um determinado assunto ou, pelo menos, confuso acerca de algum tema.

A recorrência do procedimento socrático de refutação permite que identifiquemos certas características básicas deste método argumentativo. De maneira esquemática, podemos dizer que o ἔλεγχος socrático consiste em uma prática discursiva na qual um interrogador confronta e refuta as respostas de um interlocutor interrogado. A refutação consiste em demonstrar como uma determinada resposta do interlocutor encontra-se em contradição com outras opiniões por ele mantidas. Como, via de regra, estas opiniões representam parte das convicções mais arraigadas do interlocutor de Sócrates, o ἔλεγχος acaba por desqualificar a resposta inicial. Trata-se, portanto, de uma modalidade dialética que se articula no confronto entre dois interlocutores. “Sócrates não se dirige aos homens em geral ou a um grupo de ouvintes, mais ou menos numeroso, pois a indagação elêntica exige, necessariamente, a exclusiva relação dual entre interrogante e interrogado” (Fronterotta, 2001, p.33)

3 Por exemplo, na expressão ἔλεγχος ποιεῖν τινός (por algo à prova, testar alguma coisa) Ar.Ra786; cf. Pi.N.8.21; Lys.19.6

4 Este sentido mais específico do termo está exemplificado na expressão οὐκ ἔχειν ἔλεγχον (não admitir refutação): Hdt.2.23; cf. Pl.Fedr.276a; Arist.Rh.1410a22, 1396b26. Note que este sentido de “refutação” herda a carga semântica pejorativa que esta palavra possui em Homero, onde ἔλεγχος significa uma *censura*, uma *repreensão* ou uma *vergonha*, uma *mácula*. Il.11.314; Il. 5.787; Il. 24.260; Od.21.329;

Tal tendência refutativa dos diálogos da juventude se reflete, no plano dramático, no final aporético destes diálogos. Há, portanto, uma íntima relação entre as três características centrais dos diálogos da juventude. Enquanto o *método de refutação* socrático dá forma à *busca por uma definição*, a estrita compreensão de Sócrates acerca do que é uma boa definição, resulta no final *aporético* destes diálogos, que terminam sem que os interlocutores consigam formular uma definição adequada para o termo investigado.

Dentre os traços característicos dos diálogos da juventude, aquele que se mostra mais importante para abordarmos o tema da ontologia platônica é a prática discursiva da busca por definições. Este procedimento investigativo, próprio do Sócrates dos diálogos da juventude, é textualmente representado pelo aparecimento da pergunta “o que é F?” (τί ἐστὶ F), onde F é, normalmente, um termo ético.⁵ Os diálogos mais representativos da busca definições são *Cármides*, *Láques*, *Híppias Maior*, *Êutifron* e *Mênnon*, apesar de outros diálogos da juventude também possuírem seções voltadas para definição de algum termo, por exemplo: *Protágoras*, *Lísias*. Há, portanto, o tema da busca por uma definição na maior parte dos diálogos da juventude de Platão, ficando de fora apenas *Apologia*, *Crito*, *Íon*, *Górgias*, *Eutidemo* e *Híppias Menor*.

Quais razões teriam levado Sócrates a se preocupar com a busca pela definição de certas palavras? Melhor dizendo: quais razões teriam levado Platão a descrever Sócrates nesta busca por definições em tantos diálogos? Quando pensamos nas razões que nos levam a buscar definições para palavras que usamos quotidianamente, o mais óbvio motivo que nos vem à mente é o fato de que

5 No *Híppias Maior*, como veremos, a questão socrática gira entorno da definição de um termo estético: “o que é o belo?”. Este diálogo, por si só, já indicaria uma amplitude maior de aplicação do método de questionamento socrático, extrapolando seu escopo para termos de outras áreas. Contudo, a conhecida relação de proximidade entre bom e belo, estabelecida pelos pensadores gregos, parece indicar que este pode ser um caso de extensão de significado de um termo visto por Platão como, essencialmente, do âmbito da ética. Em outros diálogos, no entanto, vemos Sócrates exemplificando seu método investigativo por meio de casos claramente fora do âmbito ético. No *Mênnon*, por exemplo, Sócrates investiga “o que é figura?”, “o que é cor?” (*Mên74b4-77a2*) e “o que é a essência da abelha?” (*Mên72a8-b2*). No *Láques*, Sócrates investiga “o que é velocidade?” (*Láq192a1-b4*). Todos estes casos me parecem suficientes para afirmarmos que o método socrático representado pelo aparecimento da questão “o que é x?” pode, a princípio, ser aplicado na busca da definição de qualquer termo.

precisamos nos comunicar com clareza. Podemos dizer que, em geral, desejamos obter a definição precisa de certas palavras com o intuito de compreender melhor as situações em que podemos corretamente empregá-las. Este é o motivo que nos leva a abrir um dicionário ou leva uma criança a perguntar a seus pais o que “saude” ou “liberdade” significam. O objetivo deste tipo de busca é assegurar que estamos sendo entendidos pelas pessoas com quem conversamos e que estamos usando uma determinada palavra do mesmo modo que o grupo de pessoas com as quais convivemos.

No entanto, este motivo não parece fazer parte dos objetivos de Sócrates. De acordo com a representação da busca socrática por definições que encontramos nos diálogos de Platão, Sócrates não está interessado em descobrir o uso mais frequente de uma determinada palavra. Ele tampouco acredita que a opinião mais comum acerca do conteúdo de um conceito ou o uso mais frequente de uma determinada palavra possa servir como parâmetro para obtenção de uma definição satisfatória. Muito pelo contrário. Em vários momentos, vemos Sócrates desqualificar a opinião da maioria e, de maneira geral, podemos afirmar que sua atitude é não acreditar nas definições geralmente aceitas ou mesmo nas definições propostas pelos ditos “especialistas” no assunto em questão. Sendo assim, podemos ter como certo que os objetivos de Platão, ao descrever a busca por definições em tantos diálogos, estão para além do mero interesse lexical.

Como, textualmente, a busca por definições é representada pelo aparecimento da pergunta “o que é x?”, devemos começar nossa investigação por meio da análise da forma lógica desta pergunta. Conforme observado por Robinson (1941, p 55), a pergunta “o que é x?” possui o maior o grau de generalidade possível. As perguntas na forma “quem é x?”, “quando é x?” e “onde está x?” apresentam, todas elas, um campo restrito de respostas. No primeiro caso, desejamos um nome como resposta, no segundo caso, desejamos uma coordenada temporal e, no terceiro caso, um determinado lugar. A pergunta “por que x?” apresenta maior grau de generalidade do que as três primeiras, na medida em que deseja saber as causas de x e, portanto, necessita de uma resposta de forma lógica proposicional. Isto é, enquanto as três primeiras perguntas podem ser respondidas por apenas uma palavra: um nome, um momento e um lugar, respectivamente, a pergunta “por que x?” precisa receber como resposta uma sentença. Já a pergunta

“o que é x?” possui ainda maior grau de generalidade e apresenta um vasto campo de respostas gramaticalmente corretas. O campo de respostas possíveis para perguntas do tipo “o que é x?” é tão vasto que fazer esta pergunta sem especificar aquilo que desejamos saber equivale, praticamente, a dizer: “Faça-me alguma afirmação sobre x, por favor.”

Quando realizamos estas questões no nosso dia a dia, o contexto de enunciação é suficiente para indicar ao interlocutor o tipo de resposta que estamos esperando. Quando perguntamos “onde será o jantar?” não esperamos uma resposta do tipo: “o jantar acontecerá no hemisfério sul do planeta terra.” Do mesmo modo, quando queremos saber quando o Brasil foi descoberto, não esperamos que nos digam a hora e os minutos exatos da chegada do primeiro europeu no território que hoje chamamos Brasil. Assim, quando perguntamos “o que é um triângulo?”, normalmente, o contexto de enunciação indica ao interlocutor que tipo de resposta estamos esperando. Há várias respostas logicamente corretas para esta pergunta: “um triângulo é um objeto matemático”; “um triângulo é uma figura de três lados”; “um triângulo é a figura geométrica plana cuja soma dos ângulos internos é igual a 180 graus” e, até mesmo, “a letra delta do alfabeto grego é um triângulo”. Sendo assim, a mera colocação da pergunta “o que é x?” não deixa claro que tipo de resposta desejamos receber, tal pergunta pode significar desde “o que a palavra x significa?” a “x pertence a qual classe de coisas?” e, ainda, “qual é a definição precisa de x?”.

Portanto, para investigarmos o conteúdo da questão “o que é x?” nos diálogos da juventude, precisamos observar o contexto enunciativo em que perguntas deste tipo aparecem. Isto inclui não só o que Sócrates diz acerca daquilo que está buscando, mas também as respostas oferecidas por seus interlocutores e toda a dinâmica conversacional que estes personagens desenvolvem. É claro que uma investigação exaustiva destes tópicos não pode ser desenvolvida nos limites desta tese, pois implicaria na análise detalhada de cada um dos diálogos da juventude. No entanto, é importante ressaltar que uma investigação acerca das implicações filosóficas dos argumentos desenvolvidos nos diálogos platônicos não pode ser reduzida a uma análise das implicações lógicas das sentenças ali encontradas. O Sócrates dos diálogos e seus interlocutores são personagens de uma obra literária e, portanto, elementos de uma composição dramática. Sendo

assim, o que é dito por estes personagens deve ser compreendido em função do contexto dramático em que estão inseridos.

2.1.

A pergunta τί ἐστὶ F e a busca pelo εἶδος ou ἰδέα de F.

Um dos elementos contextuais mais recorrentes ligados ao procedimento de busca por definições encontra-se no fato de que Sócrates constantemente relaciona a pergunta τί ἐστὶ F com a busca pelo εἶδος ou ἰδέα de F. Em sua conversa com Êutifron, por exemplo, logo após dar início a um exame acerca do que é a piedade (τὸ ὅσιον), Sócrates explica que está em busca “daquela Forma (εἶδος) em virtude da qual todas as coisas pias são pias” (αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν *Eut.6d11*) e, logo em seguida, reformula sua questão pedindo a Êutifron que lhe ensine “o que é esta ideia ela mesma” (Ταύτην τοίνυν με αὐτὴν δίδασσον τὴν ἰδέαν τίς ποτέ ἐστιν *Eut.6e3*).

No *Híppias Maior*, o termo εἶδος volta a aparecer relacionado à pergunta τί ἐστὶ e ao objetivo da busca por definições. Em um dado momento da conversa, Sócrates, após criticar a resposta oferecida por Híppias para questão “o que é o belo?”, explica que está à procura do “belo ele mesmo, aquela forma (εἶδος) em virtude da qual todas as outras coisas são adornadas e aparecem como belas, quando é adicionada a elas” (αὐτὸ τὸ καλόν, ᾧ καὶ τᾶλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος *HipMa.289d4*).

Finalmente, o diálogo *Mênon* relaciona, de maneira ainda mais clara, o τί ἐστὶ socrático com a busca pelo εἶδος daquilo que esta pergunta pretende definir:

“Ora, é assim também no que se refere às virtudes. Embora sejam muitas e de diversas maneiras, têm todas uma mesma forma (εἶδος) única, graças a qual são virtudes e [que é] perfeitamente possível de ser revelada à pessoa que faz a pergunta “o que vem a ser virtude?”, tendo aquele que responde voltado seu olhar para isto.

Οὕτω δὴ καὶ περὶ τῶν ἀρετῶν· κἂν εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαὶ εἰσιν, ἔν γέ τι εἶδος ταῦτόν ᾗ πασαι ἔχουσιν δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί, εἰς ὃ καλῶς που ἔχει ἀποβλέψαντα τὸν ἀποκρινόμενον τῷ ἐρωτήσαντι ἐκεῖνο δηλῶσαι, ὃ τυγχάνει οὕσα ἀρετή· (*Men.72c6-d1*)

Como sabemos, os termos εἶδος e ἰδέα fazem parte do vocabulário empregado nos diálogos da fase média e são usados por Sócrates, em obras como *Fédon*, *República* e *Parmênides*, para designar, justamente, as Formas inteligíveis.

Portanto, podemos constatar que, de um ponto de vista estritamente lexical, existe uma nítida continuidade entre a busca por definições realizada nos diálogos da juventude e a apresentação da Teoria das Ideias presente nos diálogos da maturidade. No entanto, esta coincidência, por si só, não pode ser considerada suficiente para afirmarmos que a busca por definição dos diálogos da juventude pressupõe a afirmação da existência das Formas inteligíveis e compartilha da mesma ontologia descrita nos diálogos da fase média. Isto porque o uso de εἶδος e ἰδέα nos diálogos da juventude pode vir a se demonstrar uma mera *façon de parler*, totalmente desprovida de consequências metafísicas e sem implicações acerca do *status* ontológico dos entes aos quais estes termos estão se referindo. Ou seja, qualquer um que não admita a existência das Formas inteligíveis nos diálogos da juventude pode, a princípio, alegar que, nestes diálogos, as palavras εἶδος e ἰδέα não estão imbuídas do significado específico que estes termos adquirem nos diálogos da fase média.⁶

Precisamos, portanto, investigar o uso dos vocábulos εἶδος e ἰδέα nos diálogos da juventude e determinar o *status* ontológico dos objetos aos quais estes termos se referem. Caso nossa investigação leve à conclusão de que a entidade cuja definição está sendo buscada por Sócrates não pode ser entendida como um item linguístico ou uma característica inerente aos objetos sensíveis, mas trata-se de uma entidade realmente existente, ontologicamente prioritária e independente destes objetos, estaremos na posição de afirmar que podemos encontrar sinais da presença das Formas platônicas nos argumentos desenvolvidos nos diálogos da juventude.

Sendo assim, me parece necessário, de um ponto de vista metodológico, realizarmos uma breve exposição dos usos destas palavras em textos pré-platônicos, com intuito de descobrirmos se o mero aparecimento destes termos é suficiente para identificarmos, indubitavelmente, uma alusão às Formas. Tal

6 Este é a posição de Gianantonni (2005), para quem estes termos nunca adquirem o sentido de Forma platônica nos diálogos da juventude. Irwin (Irwin, 1977, p.292) defende esta mesma tese com relação ao diálogo *Lísis*, Dorion (Dorion, 1997, p.208-13) com relação a todos os diálogos da juventude, mas sobretudo com relação ao *Éutifron*; Woodruff (1978) e (Woodruff, 1982, p.161-168) com relação ao *Híppias Maior* e M. Canto com relação ao *Mênon* (Canto, 1991, p.220-221)

exposição servirá, ainda, para nos fornecer as ferramentas básicas para uma análise das ocorrências destes mesmos termos em Platão. Afinal, podemos ter como certo que Platão não escolheu estes vocábulos de maneira acidental, mas pretendeu se inserir em uma determinada tradição, ao usar estas palavras para nomear suas Formas.

2.2. εἶδος e ἰδέα, uma investigação lexical.⁷

A primeira coisa a se notar acerca dos termos εἶδος e ἰδέα é que, em sua maioria, os comentadores tomam estas duas palavras como sinônimos.⁸ De fato, ambas as palavras são derivadas da raiz indo-européia *Fid**, representada em grego pelo verbo “εἶδω”, em Latim pelo verbo “*video*” e em inglês por “*Wit*”. Pelos seus derivados, podemos perceber que se trata de uma raiz associada ao ato da visão e, de maneira mais geral, com a noção de percepção, como o verbo grego οἶδα (propriamente, o perfeito indicativo de εἶδω) parece sugerir.

Coerentemente, o uso da palavra εἶδος associado à forma ou aparência externa de um objeto, sobretudo um corpo humano, é aquele que encontramos em textos mais antigos. Na *Ilíada*, por exemplo, a beleza física de Páris é descrita pela expressão εἶδος ἄριστε (III, 39). Do mesmo modo, o termo é usado para descrever a feiúra de Dolon, cujo εἶδος é dito κακός (X, 316).⁹ É este mesmo significado que está em jogo quando Heródoto nos explica porque os cavalos lídios bateram em retirada ao encararem os camelos persas: “Pois cavalos temem camelos, por não poderem suportar nem a aparência (τὴν ἰδέαν) nem o odor dos camelos.” (I,80.4)

7 O primeiro estudo detalhado acerca dos usos destes termos em textos gregos anteriores a Platão foi realizado por Taylor, em sua monumental obra *Varia Socratica*. (1911) Nesta obra, Taylor analisa um enorme conjunto de textos nos quais podemos encontrar ocorrências das palavras εἶδος e ἰδέα. Os resultados de Taylor foram revistos, no que concerne ao *corpus* hipocrático, por Gillespie (1912). Posteriormente, Baldry (1937) procurou apontar, novamente em textos préplatônicos, mais um uso para os termos, ainda não identificado nas análises de Taylor e Gillespie.

8 Por exemplo, Taylor (Taylor, 1911, p.189), Gillespie (Gillespie, 1912, p.02) e Baldry (Baldry, 1937, p.141). Pradeau, contudo, procura traçar uma distinção entre os usos de εἶδος e ἰδέα nos diálogos platônicos. Segundo ele, enquanto εἶδος significa a forma característica de um conjunto de coisas, ἰδέα “designa a natureza específica ou essencial da coisa” (cf.Pradeau, 2001, p.22) A diferenciação entre o sentido destes dois termos havia sido proposta, anteriormente, por Brommer (1940).

9 É digno de nota que toda a obra de Homero não possui uma só ocorrência do termo ἰδέα. (cf.Pradeau, 2009, p.346)

Nestas passagens, εἶδος e ἰδέα significam a “aparência externa” ou o “aspecto” de um ser vivo. Tal uso se desenvolve, posteriormente, até significar a “forma exterior”, muitas vezes no sentido geométrico, de algum objeto. O sentido mais técnico deste uso, contudo, pode ser encontrado nos autores da retórica grega, como Isócrates, onde ἰδέα é usado para significar um “arranjo” de palavras (cf. *Isc.3.44*).

Um uso mais específico, mas ainda muito próximo aos exemplos acima descritos, encontra-se no *corpus* hipocrático, onde εἶδος pode significar, dentre os vários sentidos que esta palavra adquire nestes tratados, a “compleição física” de um paciente. Desta maneira, a medicina hipocrática nos adverte a adequarmos a aplicação do remédio ao εἶδος do paciente, isto é: a seu estado ou forma física. No tratado “Sobre a Natureza do Homem”, por exemplo, encontramos as seguintes linhas: “considerando a natureza do doente, sua idade, sua compleição (εἶδος), a estação do ano e o tipo de doença, aplica-se o tratamento” (καὶ σκεψάμενον τοῦ ἀνθρώπου τὴν φύσιν τὴν τε ἡλικίην καὶ τὸ εἶδος καὶ τὴν ὥρην τοῦ ἔτους καὶ τῆς νούσου τὸν τρόπον, τὴν θεραπείην ποιέεσθαι: 9, 27-29).

Portanto, podemos perceber, nas obras médicas, uma evolução de sentido do termo, que passa a significar, não mais a mera silhueta do objeto ou sua forma geométrica, mas a soma de suas características físicas, sua estrutura interna. Por meio deste desenvolvimento semântico, a palavra εἶδος adquire um sentido paralelo ao da palavra φύσις, sendo ambas as palavras usadas como sinônimos para designar a “natureza” do corpo em questão.¹⁰

Contudo, a história da transformação do significado destes termos não para por aí e o uso que podemos considerar mais técnico destas palavras é encontrado nos textos em que εἶδος e ἰδέα adquirem um valor classificatório. Assim, ainda nos tratados hipocráticos, encontramos sentenças como: “vários outros tipos (εἶδεα) de febres”. Em Heródoto, também encontramos ocorrências deste uso. Ao enumerar os jogos inventados pelos Lídios, por exemplo, Heródoto diz: “Eles inventaram o jogo de dados, o jogo de ossinhos, o jogo de bola e todas as outras espécies (εἶδεα) de jogos” (Ἐξευρεθῆναι τῶν κύβων καὶ τῶν

10 É esta estreita relação entre φύσις e εἶδος que faz com que esta última palavra nunca tenha seu significado confundido com aquele de σῶμα, a palavra mais usual para designar o corpo como objeto físico (cf. Gillespie, 1912, p.181).

ἀστραγάλων καὶ τῆς σφαίρης καὶ τῶν ἀλλέων πασέων παιγνιέων τὰ εἶδεα: I,94,14.)

Nestas passagens, εἶδος significa “classe”, “tipo” ou “gênero”, servindo para identificar ou diferenciar um determinado grupo de objetos frente aos demais. Como salienta Taylor, este uso classificatório é facilmente derivável do uso menos técnico, relativo à natureza ou estrutura interna de uma coisa. Afinal, a natureza de um indivíduo é justamente aquilo que o diferencia dos demais e o identifica como membro de um determinado grupo (Taylor, 1911, p.222).¹¹

Taylor sugere a existência de um terceiro grupo de passagens, ainda no interior do *corpus* hipocrático, nas quais εἶδος e ἰδέα adquiririam um sentido mais carregado de implicações metafísicas, servindo para designar os “elementos básicos” constituintes da natureza humana. Esta interpretação foi duramente criticada por Gillespie, para quem as passagens apresentadas por Taylor não passam de exemplos do uso classificatório dos termos.¹²

Contudo, mesmo que o uso apontado por Taylor não possa ser encontrado nos tratados médicos, parece inquestionável que, ao menos na literatura dos primeiros cientistas jônicos, εἶδος e ἰδέα passam a adquirir o significado de “elementos primeiros” ou “substâncias”, fazendo referência aos constituintes últimos da realidade, tal como propõe Taylor. Este uso está atestado, por exemplo, em Demócrito, que usava a palavra ἰδέα para designar seus átomos, como evidencia um comentário de Plutarco:

“Pois o que diz Demócrito? Que substâncias (οὐσίαις) infinitas em número, indivisíveis e indestrutíveis e, ainda, sem ação ou afecção, viajam no vazio dispersas. Quando encontram umas com as outras ou colidem ou se juntam, elas

11 Taylor destaca o caráter não técnico desta classificação nos tratados médicos, salientando que o processo de classificação é muito mais um ato de divisão do que de definição. Segundo ele, tal caráter definitório só viria a aparecer na literatura filosófica de Platão e Aristóteles. Neste ponto, Taylor é criticado por Gillespie, que, apesar de reconhecer o caráter não definitório dos termos, insiste na sua tecnicidade (Gillespie, 1912:183).

12 Baldry também analisa de maneira distinta algumas das passagens apresentadas por Taylor como evidência para o uso metafísico nos tratados hipocráticos (cf. Baldry, 1936).

aparecem, em grupo, como água, fogo, planta ou homem. Todas as coisas são o que ele chama “formas indivisíveis”¹³ (ἀτόμους ἰδέας) e nada mais existe.”

τί γὰρ λέγει Δημόκριτος; οὐσίας ἀπείρους τὸ πλῆθος ἀτόμους τε καὶ ἀδιαφθόρους, ἔτι δ' ἀποίους καὶ ἀπαθεῖς ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι διεσπαρμένας· ὅταν δὲ πελάσωσιν ἀλλήλαις ἢ συμπέσωσιν ἢ περιπλακῶσι, φαίνεσθαι τῶν ἀθροιζομένων τὸ μὲν ὕδωρ τὸ δὲ πῦρ τὸ δὲ φυτὸν τὸ δ' ἄνθρωπον, εἶναι δὲ πάντα τὰς ἀτόμους ἰδέας ὅπ' αὐτοῦ καλουμένας, ἕτερον δὲ μηδέν· (Adv, Colotem 8 1110f5-1111a4)

Outro fato que parece corroborar as afirmações de Taylor é o título de ΠΕΡΙ ΙΔΕΩΝ, dado por Empédocles à obra na qual sua famosa doutrina dos quatro elementos primários é apresentada. Em ambos os casos, a palavra ἰδέα está sendo usada para designar, exatamente, os constituintes últimos da realidade, aqueles elementos primordiais (ἀρχαί) responsáveis pela grande diversidade de fenômenos que experienciamos.

Baldry (1936) identifica, ainda, outro sentido para as palavras εἶδος e ἰδέα. Segundo ele, estes termos podem ser usados para designar as “qualidades” ou “propriedades” de uma coisa qualquer. Inicialmente, este uso aparece restrito a qualidades físicas, sobretudo cores e propriedades visuais, em função da raiz de εἶδος e ἰδέα, que, como vimos, está ligada ao sentido da visão. Heródoto, por exemplo, quando descreve a terra situada depois de Atlântida, nos diz que “o sal extraído lá tem a característica (εἶδος) de ser tanto branco quando violeta” (Ὁ δὲ ἄλς αὐτόθι καὶ λευκὸς καὶ πορφύρεος τὸ εἶδος ὁρύσσεται.: 4.185.3) No *corpus* hipocrático, os termos passam a ser usados para outros tipos de propriedades. Assim, no tratado “Sobre a Medicina Antiga”, εἶδος e ἰδέα são usados, em conjunto com a palavra δύναμις, para designar “o quente”, “o frio”, “o húmido”, o “seco” e as diversas qualidades (χυμοί) que os corpos podem adquirir (cf. *De Prisca Medicina* 24,1).

No quarto século, Isócrates passa a empregar os termos εἶδος e ἰδέα para qualidades estéticas, como a beleza de Helena. O dado mais interessante, contudo, é a aplicação dos termos na designação de características morais, extrapolando, portanto, seu sentido para além do campo semântico das características físicas. No *Discurso a Nicocles*, por exemplo, encontramos o seguinte conselho com relação

13 Diels insere ἢ entre estas duas palavras, o que significaria que Demócrito chama suas substâncias de átomos *ou* formas.

à delicadeza e à dignidade: “é preciso usar ambas estas qualidades (ταῖς ιδέαις ταύταις) e, por outro lado, tentar evitar o defeito que acompanha cada uma delas.” (Δεῖ δὲ χρῆσθαι μὲν ἀμφοτέραις ταῖς ιδέαις ταύταις, τὴν δὲ συμφορὰν τὴν ἑκατέρᾳ προσοῦσαν διαφεύγειν: *Niclocles* 2.34)

A despeito das controvérsias entre os comentadores e filólogos acerca de ocorrências específicas desta vasta gama de sentidos que os termos εἶδος e ἰδέα podem adquirir, creio que, com base nos textos citados, podemos afirmar com um confortável grau de certeza que Platão herdou de seus antecessores três usos básicos destas palavras. No seu primeiro e mais antigo uso, εἶδος e ἰδέα significam a aparência, a silhueta, ou a forma exterior de alguém ou alguma coisa. Um segundo uso, mais abstrato, é aquele no qual estas palavras adquirem um sentido classificatório e passam a significar o tipo ou espécie de uma coisa, correspondendo, vagamente, com o significado de φύσις, natureza essencial de um objeto. A partir destes usos, εἶδος e ἰδέα passam a ser empregados, na literatura filosófica dos primeiros cientistas jônicos, para designar os elementos básicos constituintes da realidade física. Nestes casos, εἶδος e ἰδέα podem ter seu significado descrito pelas locuções: “substância primeira”, “mônada” ou “elemento primordial”, conforme sugere Taylor. Em sua terceira acepção, estas palavras são usadas para designar uma qualidade ou uma propriedade possuída por um objeto ou pessoa qualquer. Como a passagem extraída dos discursos de Isócrates demonstra, este uso não se limita a características perceptíveis pela visão, mas inclui qualidades morais.

De posse deste material, podemos refazer a questão que motivou esta seção de nossa investigação: Será que o surgimento de ocorrências dos termos εἶδος e ἰδέα no grupo dos primeiros diálogos é suficiente para identificarmos uma referência às Formas inteligíveis? Creio que as análises dos eminentes filólogos acima citados nos permitem dizer que não. Afinal, por mais que as palavras possam apresentar um sentido bastante técnico, seu uso nunca aparece vinculado ao caráter inteligível que irão adquirir em Platão.

O caso dos atomistas é exemplar, por ser aquele em que os termos adquirem maior conotação metafísica, sem apresentarem, contudo, o sentido de entidades inteligíveis. Os átomos de Demócrito e os elementos de Empédocles, por mais que sejam constituintes básicos da realidade e responsáveis pela

multiplicidade de fenômenos são plenamente materiais. Não podem, portanto, ser considerados “separados” dos objetos sensíveis, tal como as Formas platônicas são. A natureza corpuscular destes entes nunca é posta em questão e, mesmo que sua existência só possa ser demonstrada por meio do raciocínio, são o tipo de coisa que percebemos pelos sentidos.

A passagem apontada em Isócrates, na qual ἰδέα é usada com referência a características morais, tampouco parece suficiente para identificarmos um uso carregado das implicações ontológicas dos diálogos platônicos. No *Discurso a Nicocles*, a palavra é usada em um contexto exortativo, sem o menor intuito de fornecer uma descrição da natureza destas propriedades. Sendo assim, a lição que podemos extrair da ocorrência destes termos em Isócrates é, apenas, que os contemporâneos de Platão usavam as palavras εἶδος e ἰδέα para se referirem, também, a propriedades de uma coisa. Contudo, nada nos leva a crer que um posicionamento acerca da real natureza destas propriedades já estivesse implicado.

Conforme documentado por Pradeau em “*Les Formes et les Realités Intelligibles. L'usage Platonicien du Terme Eidos*” (2001) e Brommer em “*εἶδος e ἰδέα, Étude Sémantique et Chronologique des Oeuvres de Platon*” (1940), os diálogos apresentam uma vasta gama de empregos deste vocabulário. Somente com relação ao termo εἶδος, podemos encontrar quatrocentos e sete ocorrências nos diálogos. Dada tamanha profusão de ocorrências, não pode ser considerado uma surpresa, o fato de Platão usar estes vocábulos em todos os diferentes significados acima mencionados. Entretanto, nossa investigação parte do pressuposto de que, a partir de um dado momento de sua obra, Platão desenvolve uma teoria fundada no uso destas palavras para designar um tipo específico de entidade. Sendo assim, podemos esperar encontrar, nas passagens em que este novo sentido é apresentado, uma elucidação do conteúdo específico deste novo uso. Além disso, podemos esperar que, no plano dramático, os diversos interlocutores de Sócrates não estejam, previamente, de posse deste sentido.

2.3. Confundindo Universais e Particulares.

Partindo do pressuposto acima mencionado, segundo o qual os interlocutores de Sócrates não estariam de posse do sentido especificamente platônico dos termos εἶδος e ἰδέα, os comentadores procuram identificar os momentos de introdução deste novo uso. Uma leitura bastante comum entre os intérpretes que adotam uma visão desenvolvimentista da obra de Platão atribui ao Sócrates dos primeiros diálogos a criação do conceito de *universalidade* e a introdução desta noção por meio dos termos εἶδος e ἰδέα.¹⁴ Contudo, é de suma importância para a tese desenvolvimentista que, no grupo de diálogos da juventude, estes vocábulos não façam referência a alguma entidade transcendente, uma vez que estes comentadores não admitem a presença das Formas platônicas nestes diálogos. Sendo assim, estes intérpretes diferenciam uma contribuição estritamente socrática, representada pela introdução da noção de universalidade dos termos εἶδος e ἰδέα, da tese propriamente platônica, que consiste na postulação de entidades inteligíveis, transcendentais e imutáveis às quais as palavras εἶδος e ἰδέα nomeariam.

De fato, mesmo entre os autores que defendem uma interpretação unitária da obra de Platão, é extremamente recorrente a narrativa de que os diversos interlocutores de Sócrates não possuíam uma clara distinção entre o que é uma propriedade universal (a beleza, por exemplo) e o que são as diversas coisas que possuem ou exemplificam esta propriedade (como Helena, o Partenon ou uma estátua de Fídias). John Burnet, por exemplo, apresenta este tipo de interpretação afirmando que: “Em muitos dos diálogos de Platão, Sócrates é levado a criticar a

14 A origem desta tese remonta ao comentário de Aristóteles, segundo o qual: “Sócrates, por um lado, se ocupava de questões éticas, e, por outro lado, negligenciava a totalidade da natureza (τῆς ὅλης φύσεως), porém buscava nestas [questões éticas] o *universal* (καθόλου), trazendo atenção, pela primeira vez, às *definições* (ὀρισμῶν). (Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὀρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν *Met.A6, 987b1-4*)

confusão entre o universal (εἶδος, ἰδέα) e algum particular do qual este universal é predicado.” (Burnet, 1924, p.32).¹⁵

No plano dramático, esta incapacidade de distinção entre um termo geral de aplicação universal e um caso particular de aplicação deste termo seria um dos motivos para o final aporético dos diálogos da juventude. Deste modo, os comentadores identificam um padrão recorrente de argumentos nos quais os interlocutores de Sócrates, quando questionados acerca do que é x, ofereceriam como resposta um caso concreto de x. Tal resposta evidenciaria a incapacidade destes interlocutores compreenderem que aquilo que Sócrates realmente deseja é uma definição para o universal X e não a indicação ostensiva de um exemplar de x. Portanto, segundo este tipo de interpretação, os interlocutores de Sócrates estariam entendendo a pergunta “o que é o belo?” como “mostre-me um caso concreto de belo”, enquanto Sócrates deseja saber o que é este εἶδος compartilhado por todas as coisas belas e que consiste no que a beleza realmente é.

Uma passagem constantemente apresentada como exemplo da alegada confusão entre particulares e universais é a resposta oferecida por Êutifron para pergunta “o que é piedade?”. Em um dado momento da sua conversa com o sacerdote Êutifron, um grande “conhecedor das coisas divinas” Sócrates pergunta: “Fala, então, o que dizes ser o pio e o ímpio?” e recebe a seguinte resposta:

“Eu digo que o pio é o que estou fazendo agora: acusar publicamente aquele que comete injustiça, seja por assassinato, seja pelo roubo de coisas sacras ou que cometa qualquer erro deste tipo, mesmo acontecendo de ser seu pai, sua mãe ou outro deste tipo, e não acusar é o ímpio.”

Λέγω τοίνυν ὅτι τὸ μὲν ὀσιόν ἐστιν ὅπερ ἐγὼ νῦν ποιῶ, τῷ ἀδικοῦντι ἢ περὶ φόνους ἢ περὶ ἱερῶν κλοπᾶς ἢ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐξαμαρτάνοντι ἐπεξιέναι, ἕαντε πατήρ ὢν τυγχάνῃ ἕαντε μήτηρ ἕαντε ἄλλος ὁστισοῦν, τὸ δὲ μὴ ἐπεξιέναι ἀνόσιον (Eut.5d8-e2)

Aqueles que vêm nesta fala de Êutifron um exemplo da mencionada confusão entre universais e particulares costumam se ater à primeira oração da

15 Esta interpretação acerca do que seria o mais básico erro dos interlocutores de Sócrates é extremamente comum e podemos encontrar exemplos dela em vários artigos e comentários. Por exemplo: (Geach, 1966), (Allen, 1970), (Robinson, 1941), (Fronterotta, 2007), dentre muitos outros. A ocorrência deste tipo de confusão nos diálogos foi questionada,

sentença, isto é: aquela que diz que o pio é “fazer o que eu estou fazendo agora.” Ora, caso a fala de Êutifron terminasse nesta oração, certamente poderíamos dizer que sua resposta para pergunta “o que é o pio?” limitar-se-ia a apresentação de um exemplo de ato considerado piedoso. No entanto, isto não é tudo que Êutifron tem a dizer, na verdade, esta é a menor parte do que ele diz.

A resposta para pergunta de Sócrates encontra-se nas palavras que se seguem e, se olharmos com atenção, veremos que a definição proposta por Êutifron é bastante geral e está muito além da mera apresentação de um exemplo de piedade. Segundo Êutifron, acusar publicamente qualquer um que tenha cometido uma injustiça (ou um crime, ἀδικεῖν) em matéria religiosa é no que consiste a piedade e não acusar, por sua vez, é a impiedade.

Podemos, certamente, discordar da definição proposta por Êutifron. No entanto, a interpretação segundo a qual a resposta de Êutifron limita-se à enunciação de um caso particular de piedade, quando deveria apresentar uma definição do que é o pio, parece insuficiente para explicar aquilo que temos no texto. Êutifron apresenta seu caso como exemplo apenas porque, no plano dramático, Sócrates (e, presumivelmente, o leitor do diálogo também) está chocado pelo fato de alguém que se diz um grande conhecedor dos assuntos relativos à piedade estar acusando, publicamente, seu próprio pai! O raciocínio implícito na resposta de Êutifron pode ser esquematizado da seguinte maneira: 1) acusar alguém (mesmo seu próprio pai) nestas circunstâncias é punir alguém que tenha cometido um crime em matéria religiosa. 2) Punir alguém que tenha cometido um crime em matéria religiosa é o pio. Portanto, a resposta oferecida por Êutifron, expressa na sentença número 2, é uma *definição* de piedade e não uma *ostentação* de um caso de piedade. Como Sócrates observa (6d6-7), esta é uma definição muito estrita para o que é a piedade, mas, certamente, não é a apresentação de um caso individual de piedade.

Igualmente, no *Cármides*, nenhuma das seis definições apresentadas por Cármides e Crítias podem ser caracterizadas como uma confusão entre *particulares* e *universais*. Como reconhece Gerasimos Santas (1973), Cármides e Crítias “não começam por dar o *tipo* errado de definição. De algum modo, eles

primeiramente com relação ao *Cármides*, por Gerasimos Santas (1973) e, em seguida, com relação a todos os diálogos da juventude, por Nehamas (1975).

parecem saber que tipo de coisa Sócrates está buscando.” No entanto, como Santas compartilha da interpretação tradicional, segundo a qual Sócrates seria o responsável pela introdução da noção de universalidade de termos gerais, ele considera o padrão das respostas oferecidas por Cármides e Crítias “bastante surpreendente, ao menos no caso de Cármides, uma vez que ele acabara de encontrar com Sócrates, pela primeira vez.” (Santas, 1973, p.110)

Da mesma maneira, no *Láques*, a pergunta “o que é a coragem?” recebe a seguinte resposta: “Se um homem deseja repelir os inimigos, permanecendo em seu posto e sem empreender fuga, então saiba que este homem é corajoso (εἰ γάρ τις ἐθέλοι ἐν τῇ τάξει μένων ἀμύνεσθαι τοὺς πολεμίους καὶ μὴ φεύγει, εὖ ἴσθι ὅτι ἀνδρεῖος ἂν εἴη. 190E5-6). Ora, está claro que Láques não cita um caso particular de coragem: não fala que Aquiles é corajoso, nem que aquilo que Aquiles fez na guerra de Tróia é a coragem. Sua definição limitada a demonstrações de coragem em campo de batalha é certamente insuficiente, mas está, novamente, longe de poder ser definida como a apresentação de um caso particular.

Mênnon tampouco comete tal confusão entre universais e particulares, ao contrário do que parece ser a visão mais comum entre os comentadores. Ao ser perguntado acerca do que é a virtude: “Mas tu mesmo, Mênnon, pelos deuses!, que coisa afirmas ser a virtude?” (σὺ δὲ αὐτός, ὃ πρὸς θεῶν, Μένων, τί φῆς ἀρετὴν εἶναι; *Men.71d5*), Mênnon responde citando vários tipos de virtude: a virtude da mulher, do homem, da criança e do escravo. Ora, vários *modos* de ser virtuoso são apresentados, nenhuma pessoa ou caso concreto de virtude. É verdade que Mênnon não concorda que exista algo em comum entre estes distintos modos de ser virtuoso. “Pois a virtude é, para cada um de nós, com relação a cada trabalho, conforme cada idade e cada ação.” (καθ' ἐκάστην γὰρ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἡλικιῶν πρὸς ἕκαστον ἔργον ἐκάστῳ ἡμῶν ἡ ἀρετὴ ἐστὶν *Men.72a1*). No entanto, Mênnon jamais põe em questão a diferença entre o que é um homem virtuoso e aquilo que este homem possui que nos permite chamá-lo de um homem virtuoso e classificá-lo como um exemplo de aplicação deste termo universal.

Apesar do exemplos acima demonstrarem que a confusão entre universais e particulares não é uma característica recorrente nos diálogos da juventude, podemos achar uma passagem no *Híppias Maior* em que este tipo de confusão

está, de fato, presente.¹⁶ Neste diálogo, o sofista Híppias precisa responder à pergunta: “o que é o belo?” (τί ἐστὶ τοῦτο τὸ καλόν; *HippMa.287d1*). Mesmo já tendo concordado com Sócrates que “o belo é alguma coisa” e que “é pelo belo que todas as coisas belas são belas”, Híppias parece não entender bem a questão e, para assegurar que aquilo que tem em mente é mesmo o que Sócrates pretende saber, indaga se “quem pergunta assim não deseja saber *o que é belo?*” (ὁ τοῦτο ἐρωτῶν δεῖται πυθέσθαι τί ἐστὶ καλόν; *HippMa287d5*) E Sócrates, na tentativa de esclarecer a Híppias, responde que não, pois deseja saber *o que é o belo* (ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν). A introdução do artigo serve para Sócrates especificar que sua questão não gira entorno de quais coisas são belas, ou mesmo quais coisas possuem a qualidade da beleza de uma maneira especial, mas sim acerca daquilo que é comum a todas as coisas ditas belas, a própria beleza (αὐτὸ τὸ καλόν). Apesar da explicação, Híppias parece ainda não entender a verdadeira natureza do questionamento e responde que “o belo é uma bela moça” (παρθένος καλὴ καλόν) (*HippMa278e2-4*).¹⁷

A despeito desta surpreendente resposta de Híppias, vimos que os interlocutores de Sócrates não encontram dificuldades em entender que o assunto da conversa é um termo universal e não um caso particular de aplicação deste termo. De um ponto de vista gramatical, isto equivale a dizer que Sócrates não encontra dificuldades em relacionar sua busca por uma definição com a tentativa de compreensão do emprego nominal de predicados ou substantivos abstratos.

De fato, é de se esperar que os interlocutores de Sócrates não estranhem o uso de substantivos abstratos como “a virtude” (ἡ ἀρετή), afinal substantivos abstratos são amplamente difundidos na prosa grega anterior a Platão e constituem uma categoria gramatical, cuja natureza pode ser considerada muito mais

16 Considero o *Hippias Maior* uma obra legítima, em vista da argumentação desenvolvida por Jean-François Pradeau em sua introdução à tradução deste diálogo (Pradeau&Fronterotta, 2005, p.14-22). Como adeptos da posição contrária podemos citar Tarrant (1927) e Kahn (1985).

17 Nehamas (Nehamas,1975, p.297-306) interpreta esta resposta de Híppias em termos universais, excluindo até mesmo esta passagem do rol das confusões particular/universal nos diálogos platônicos. Esta interpretação foi seguida por Woodruff (Woodruff,1982, p.50) e contestada por Pradeau e Fronterotta (cf.Pradeau&Fronterotta, 2005, p.124). Segundo estes últimos, a confusão de Híppias é intencional e motivada por questões retóricas.

semântica do que sintática, presente em toda e qualquer língua.¹⁸ Do mesmo modo, o artifício de substantivação de um adjetivo qualquer, por meio da construção no neutro singular precedida de artigo definido, como em τὸ καλόν, também já era comum no tempo de Platão. Certas vezes, encontramos, inclusive, estas duas construções em um mesmo contexto. Como no *Êutifron*, onde tanto a expressão “a piedade” (ἡ ὁσία), quanto a expressão “o pio” (τὸ ὅσιόν) são usadas, intercaladamente, para se referir àquilo que os personagens buscam definir.

Portanto, termos gerais eram usados constantemente pelos atenienses do tempo de Platão e, ao que tudo indica, o seu caráter de aplicação universal, isto é: o fato de que estas palavras são predicadas simultaneamente a um conjunto de indivíduos, não pode ser considerado uma “descoberta” de Sócrates. Qualquer pessoa que use, de maneira gramaticalmente correta, palavras como “a justiça” ou “a virtude” emprega estes vocábulos de maneira universal e os reconhece como qualidades ou propriedades identificadas em mais de um indivíduo. A mera capacidade linguística de usar corretamente expressões como “a coragem” implica no reconhecimento de que aquilo que esta palavra expressa, seu significado, é fundamentalmente diferente de um ato ou uma pessoa corajosa.

Certamente, isto não equivale a dizer que os usuários de uma determinada língua estão conscientes de todas as implicações filosóficas envolvidas no emprego da linguagem. De fato, a explicitação destas implicações constitui, em boa parte, aquilo que chamamos filosofia. No entanto, a alegação de que os interlocutores de Sócrates não estão cientes do caráter de aplicação universal de um termo geral não possui base alguma no texto dos diálogos, como procurei demonstrar. Ademais, sustentar tal interpretação significa afirmar que os interlocutores de Sócrates são capazes de usar corretamente termos gerais em sentenças afirmativas, mas incapazes de compreender seu significado nas perguntas de Sócrates.

Sendo assim, podemos afirmar que os interlocutores dos diálogos não demonstram dificuldade em entender o caráter universal da busca socrática, assim como não se opõem à equivalência entre a busca por uma definição de um termo

18 Segundo Denniston, “na maior parte de escritores de prosa gregos, substantivos abstratos são, constantemente, usados como sujeitos de verbos: os agentes normais são seres humanos. (...) É, algumas vezes, difícil dizer até onde o uso de um sujeito abstrato carrega consigo a ideia de personificação.” (Denniston, 1952, p.28).

geral (um substantivo abstrato ou um adjetivo substantivado) e a busca pelo εἶδος ou ἰδέα deste termo. Isto porque, conforme vimos na seção anterior, o uso de εἶδος e ἰδέα para significar uma propriedade ou qualidade de algum objeto é atestado, também, em Isócrates. Assim, os diversos personagens descritos por Platão não demonstram dificuldades de compreensão do uso das palavras εἶδος e ἰδέα para designar “a piedade” ou “o belo”, da mesma maneira que a audiência de Isócrates podia entender o uso destas palavras com referência à “delicadeza” e à “dignidade”.¹⁹

Portanto, a interpretação tradicional, que considera a “descoberta do universal” como o grande feito filosófico de Sócrates, deve ser considerada insuficiente para explicar a verdadeira dinâmica conversacional dos diálogos de Platão. Nós não encontramos, nos diálogos, nenhuma marca de surpresa ou dificuldade de aceitação da existência de um εἶδος comum a todas as coisas belas ou corajosas. Tão logo esta questão é colocada, a discussão avança em direção à investigação do que é este εἶδος e como é possível defini-lo. Seria totalmente fora de propósito que Sócrates permanecesse enfatizando o fato de que existe algo comum a todas as coisas justas ou que a palavra “coragem” possui aplicação universal, estando presente em todos os casos concretos de pessoas e atos corajosos. O verdadeiro interesse de Sócrates encontra-se na investigação do que isto é, qual seu modo de existência e qual a relação que estes universais possuem com as coisas particulares.

Contudo, a inexistência da confusão entre particulares e universais não é suficiente para concluirmos que Sócrates e seus interlocutores nos diálogos da juventude estão comprometidos com uma ontologia platônica. Do mesmo modo que a capacidade de compreensão do emprego nominal de substantivos abstratos pressupõe o reconhecimento do caráter universal de aplicação destes termos, esta mesma capacidade linguística não implica, de modo algum, a aceitação de uma ontologia constituída de entidades abstratas universais às quais estas expressões nomeariam. Sócrates não está se comprometendo com a existência deste tipo de entidade simplesmente por perguntar “o que é a coragem?” ou “o que é o belo?”, tampouco seus interlocutores estão se comprometendo ao responderem estas

19 Vale notar que Isócrates não se refere à dignidade ou delicadeza de Péricles ou qualquer outra pessoa. Em seu conselho a Nicocles, Isócrates usa estas palavras em seu sentido universal, ao

perguntas. Podemos, muito bem, perguntar o que é um saci, sem admitirmos sua existência. Podemos, inclusive, saber coisas sobre sacis, por exemplo que eles usam gorros vermelhos e, ainda assim, não estarmos pressupondo a sua real existência. Sendo assim, o fato de Sócrates e seus interlocutores usarem, correta e conscientemente, termos gerais e substantivos abstratos não pode ser considerado evidência suficiente para afirmarmos a pressuposição de entidades inteligíveis nos argumentos desenvolvidos por eles. De fato, a mera proficiência linguística não pressupõe, de nenhum modo, a adoção de uma teoria metafísica acerca da real natureza dos termos empregados no uso de uma língua.

Portanto, se desejamos descobrir o caráter deste εἶδος buscado por Sócrates em questões da forma “o que é x?”, precisamos investigar as passagens dos diálogos em que Sócrates explica o conteúdo da sua busca por definições e nos oferece informações sobre o caráter deste εἶδος ou ἰδέα por ele buscado.

2.4.

As exigências socráticas: co-extensividade.

Em função da já mencionada generalidade inerente às perguntas da forma “o que é x?”, Sócrates se vê constantemente obrigado a explicar o conteúdo de sua questão. A maneira socrática de realizar tal explicação consiste em refutar as respostas oferecidas pelos interlocutores de modo a incitá-los a responder corretamente. Para realizar tal processo refutativo, Sócrates apresenta uma série de critérios acerca do tipo de resposta que está esperando receber quando faz perguntas como: “o que é virtude?” ou “o que é coragem?”. O final aporético dos diálogos, contudo, nos permite afirmar que os interlocutores de Sócrates são incapazes de fornecer o tipo de resposta desejada e que, portanto, o leitor dos diálogos da juventude não tem acesso direto a uma resposta correta para o questionamento socrático. Sendo assim, a análise textual dos critérios impostos por Sócrates acerca do que é uma boa definição é o caminho mais indicado na busca pelo conteúdo da questão “o que é x?” e pela natureza e *status* ontológico da entidade que esta pergunta pretende definir e em vista da qual todo o questionamento socrático é realizado.

A primeira exigência que uma definição socrática deve obedecer diz respeito ao campo de aplicação do termo a ser definido (*definiendum*) e o campo de aplicação da definição proposta (*definiens*). De acordo com Sócrates, tanto a alegada definição, quanto o termo a ser definido devem demarcar, exatamente, o mesmo conjunto de objetos. Isto equivale a dizer que: se estamos definindo o termo *x* (*definiendum*) por meio da sentença *abc* (*definiens*), tudo aquilo que diríamos ser um caso de *x* deve, necessariamente, ser também um caso de *abc* e tudo aquilo que diríamos ser um caso de *abc* deve, necessariamente, ser um caso de *x*.

Este princípio de co-extensividade entre *definiendum* e *definiens* está presente na maior parte dos diálogos da juventude. Sua apresentação mais clara, no entanto, encontra-se na conversa desenrolada, no *Láques*, entre Sócrates e o personagem que dá nome a este diálogo (*Laq.190d-192d*). O diálogo se inicia com uma conversa na qual os diversos interlocutores mostram-se interessados em saber como podemos tornar os jovens virtuosos. A proposta inicialmente apresentada

diz que, para tornarmos os jovens virtuosos, devemos treiná-los na arte do combate armado (ὀπλομαχία). No intuito de investigar o valor deste programa de educação moral para os jovens atenienses, Sócrates afirma que precisamos, primeiro, definir o que é a virtude. Pois, “se nós não sabemos, perfeitamente, o que isto é, como poderemos dar conselhos a quem quer seja sobre a melhor maneira de adquiri-la?” (*Laq.190b9-10*).

Sócrates, então, pede a Láques que lhe defina o que é a coragem, uma vez que este afirma ser capaz de dizer o que é a virtude e uma vez que a coragem não passa de uma parte da virtude. Como resposta à demanda socrática, Láques oferece a seguinte definição: “Se alguém está disposto a repelir os inimigos, permanecendo em seu posto de combate, e se não foge, então, esteja certo de que esta pessoa é corajosa.” (εἰ γάρ τις ἐθέλοι ἐν τῇ τάξει μένων ἀμύνεσθαι τοὺς πολεμίους καὶ μὴ φεύγει, εὖ ἴσθι ὅτι ἀνδρεῖος ἂν εἴη. *Laq.190e4-5*)

Como já constatamos, esta resposta não pode ser entendida como a mera indicação ostensiva de um caso particular de indivíduo ou ato corajoso. Láques está dizendo que se uma pessoa é corajosa, esta pessoa, certamente, irá permanecer em seu posto de combate e enfrentar o inimigo. A definição proposta por Láques estabelece, portanto, uma condição *suficiente* para coragem. Ela apresenta um critério, de tal modo que todo indivíduo que satisfaça este critério possa ser chamado, verdadeiramente, de corajoso. Sócrates reconhece esta qualidade da resposta de Láques (*Laq.191a1-3*). No entanto, como ele irá demonstrar, o estabelecimento de uma condição suficiente para que alguém seja considerado corajoso, por si só, não define o que a coragem é.

Sócrates inicia sua demonstração elencando uma série de exemplos de coragem durante retiradas e debandadas, mencionando os cavaleiros citas, Enéas e a atuação dos guerreiros espartanos na batalha de Platéia.²⁰ Além disso, apresenta diversos casos em que alguém é considerado corajoso em outras áreas que não a guerra e, por fim, diz:

20 É interessante o fato de Láques elogiar, momentos antes (181a-b), o comportamento de Sócrates durante a retirada ateniense frente aos Tebanos, em Délio (424 A.C.). Como trata-se de um contexto de batalha, a implicação é que Sócrates teria demonstrado coragem, mesmo em se tratando de uma retirada. No *Banquete*, Alcibíades comenta como Sócrates estava muito mais “controlado” do que Láques no momento desta fuga. (*Banq.221a7-b1*).

“Portanto, Láques, todas estas pessoas são corajosas, mas enquanto alguns apresentam coragem com relação aos prazeres, outros com relação ao sofrimento, outros com relação aos desejos e outros com relação ao medo. (...) Então, tente de novo me explicar, começando pela coragem, *aquilo que é idêntico em todos estes casos*.

Οὐκοῦν ἀνδρεῖοι μὲν πάντες οὗτοί εἰσιν, ἀλλ' οἱ μὲν ἐν ἡδοναῖς, οἱ δ' ἐν λύπαις, οἱ δ' ἐν ἐπιθυμίαις, οἱ δ' ἐν φόβοις τὴν ἀνδρείαν κέκτηνται ... πάλιν οὖν πειρῶ εἰπεῖν ἀνδρείαν πρῶτον τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταύτόν ἐστιν (Laq.191e4-11)

A grande variedade de comportamentos e ocasiões de demonstração de coragem apresentados por Sócrates fazem da proposta inicial de Láques uma definição muito restrita. Pois, se podemos encontrar exemplos de coragem (*definiendum*) não descritos pela definição proposta (*definiens*), a definição não pode ser considerada correta. A vasta extensão do conceito de coragem exposto por Sócrates exige uma definição com mais generalidade de aplicação. Fica claro que uma definição bem sucedida, segundo os moldes socráticos, deve fornecer uma descrição que, além de apresentar uma característica *suficiente* do termo a ser definido, apresente uma característica *necessária* deste termo, nas palavras de Sócrates: “aquilo que é idêntico em todos estes casos.”

Láques propõe, então, que definamos a coragem como uma certa força da alma (καρτερία τις τῆς ψυχῆς). No entanto, Sócrates logo acrescenta que é preciso, ao menos, dotar esta força de resolução da alma com a capacidade de julgamento (φρόνησις). Pois, de outro modo, correríamos o risco de estarmos identificando a coragem com a vã temeridade (Laq.192c-d).

A definição de coragem como “uma força da alma acompanhada da capacidade de julgamento” parece, de fato, apresentar uma característica comum a todos os casos de coragem, satisfazendo, portanto, o critério de *necessidade* exigido por Sócrates. No entanto, Sócrates volta a criticar a definição proposta, agora sob o pretexto de se tratar de uma definição demasiado genérica, que abarca mais coisas do que deveria. Para isso, Sócrates apresenta casos de obstinação e firmeza (καρτερία) da alma que não diríamos serem exemplos de coragem. Um homem firmemente obstinado a gastar o seu dinheiro, ainda que de maneira pensada (φρονήσεως) ou o médico que se mantém firme no seu julgamento de proibir o paciente de beber álcool, claramente, não são exemplos de coragem.

Portanto, a primeira definição apresentada por Láques: “coragem é permanecer em seu posto de combate” mostra-se muito estrita. Sendo assim, trata-se de uma definição *suficiente*, porém não *necessária*. Pois, nem todos os casos de

coragem consistem em permanecer em seu posto de combate. Já a segunda definição, em termos de resolução e perseverança, apresenta uma condição *necessária*, porém não *suficiente*, ou seja: é necessário possuir *καρτερία* para ser corajoso, porém nem todos que possuem *καρτερία* são corajosos. Apesar das tentativas de esclarecimento da questão, o diálogo termina sem que Sócrates obtenha uma definição que satisfaça tanto o critério de suficiência quanto o critério de necessidade.²¹

No *Êutifron*, a exigência de co-extensividade entre *definiens* e *definiendum* volta a ser apresentada. Durante a análise da definição que identifica a piedade com a justiça, proposta pelo próprio Sócrates, encontramos o princípio de co-extensividade ilustrado através da relação entre a extensão dos conceitos de medo (*δέος*) e respeito (*αἰδώς*):

“Não creio que, onde haja medo, há também respeito, pois me parece que muitos temem doenças, pobreza e muitas outras coisas deste tipo, porém sem respeitar aquilo que temem” (...) “o respeito é, portanto, uma parte do medo tal como o ímpar é uma parte do número.”

Ὁὐ δοκεῖ μοι εἶναι “ἵνα δέος ἔνθα καὶ αἰδώς” πολλοὶ γάρ μοι δοκοῦσι καὶ νόσους καὶ πενίας καὶ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα δεδιότες δεδιέναι μὲν, αἰδεῖσθαι δὲ μηδὲν ταῦτα ἃ δεδίασιν (...) μόριον γὰρ αἰδώς δέους ὥσπερ ἀριθμοῦ περιττόν (*Eut.12b-c*).

Analogamente, “a piedade é apenas parte da justiça” (*μόριον γὰρ τοῦ δικαίου τὸ ὅσιον*) e como uma totalidade não pode ser definida por apenas uma de suas partes, Sócrates desqualifica sua própria proposta de definição. Como observa Kahn: “a relação extensional entre estes dois conceitos [*definiens* e *definiendum*], que em lógica formal é representada por relações de inclusão entre classes é aqui expressa em termos de todo e partes” (Kahn, 1996, p.173).

No diálogo *Mênon*, novamente durante uma discussão acerca das relações de todo e parte entre as virtudes, Sócrates pretende explicar que a justiça é apenas “uma virtude” (*ἀρετὴ τις*) e não “a virtude”. Pois a virtude tem várias outras partes, como a coragem, a prudência, a sabedoria, a grandeza da alma e numerosas

21 Além de necessária e suficiente, isto é: co-extensiva a todos os casos de aplicação do termo que pretende definir e apenas a estes, uma resposta satisfatória para pergunta socrática deve ser logicamente consistente, tanto internamente, quanto em relação aos seus desdobramentos, não podendo ter como consequência lógica algo tido como falso para quem propõe a definição. Esta exigência é o que desqualifica as tentativas finais de definição tanto no *Láques* (194c7-199e10) quanto no *Cármides* (166e5-169b5).

outras. (*Men.73e-74b*). Para explicar sua afirmação, Sócrates diz que esta é a mesma relação existente entre o círculo e a figura: o círculo é uma figura e não o que é figura, em geral. Com a incapacidade demonstrada por Mênon de entender o princípio de co-extensividade, Sócrates oferece um exemplo de definição extensionalmente bem sucedida do termo “figura”:

“-Pois bem, há uma coisa a que dás o nome de “superfície” e outra a que dás o nome de “sólido, por exemplo, estas coisas da geometria?

-Sim, emprego estes nomes.

-Pois então já podes compreender, a partir disto, o que quero dizer com figura. Pois para toda figura afirmo o seguinte: onde o sólido termina, isto é figura. Aquilo que, precisamente, resumindo, diria: a figura é o limite do sólido.”

{ΣΩ.} Τί δ'; ἐπίπεδον καλεῖς τι, καὶ ἕτερον αὐτὸ στερεόν, οἷον ταῦτα τὰ ἐν ταῖς γεωμετρίαις;

{ΜΕΝ.} Ἐγώ γε καλῶ.

{ΣΩ.} Ἡδὴ τοίνυν ἂν μάθοις μου ἐκ τούτων σχῆμα ὃ λέγω. κατὰ γὰρ παντὸς σχήματος τοῦτο λέγω, εἰς ὃ τὸ στερεὸν περαίνει, τοῦτ' εἶναι σχῆμα· ὅπερ ἂν συλλαβὼν εἴποιμι στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι. (*Men.76a1-7*)

Em seu seminal artigo “*Logos and Forms in Plato*” (1954), Cross encontra, nesta fala de Sócrates, uma referência direta ao objetivo final da busca socrática. Nesta passagem, Sócrates afirma que o modo correto de respondermos à pergunta “o que é figura?” consiste em apresentarmos uma “expressão verbal” que defina corretamente o termo “figura”. Portanto, formular uma sentença (um λόγος) capaz de definir corretamente o termo buscado seria equivalente à apresentação do εἶδος deste termo. A interpretação de Cross ganha suporte no texto do *Teeteto* (148d), onde Sócrates pede para que lhe seja apresentado um λόγος único equivalente ao caráter único comum a todas as raízes matemáticas e diz: “Tal como encontrastes um único caráter (ἐνὶ εἶδει) abarcando tudo isso, assim também apresente em uma fórmula única (ἐνὶ λόγῳ) as diversas ciências.” (ὥσπερ ταύτας πολλὰς οὔσας ἐνὶ εἶδει περιέλαβες, οὕτω καὶ τὰς πολλὰς ἐπιστήμας ἐνὶ λόγῳ προσειπεῖν. *Teet.148d5-7*)

Ora, se aceitarmos a proposta de Cross, segundo a qual a investigação socrática tem como objetivo final a produção de uma expressão verbal (λόγος) cujo único critério de validade encontra-se no princípio de co-extensão, devemos reconhecer que tal investigação não implica na afirmação da efetiva existência da entidade a ser definida, isto é: na efetiva realidade do εἶδος ou ἰδέα buscada. Afinal, a exigência de co-extensão entre *definiens* e *definiendum* pode ser

satisfeita por uma fórmula sentencial que defina um signo linguístico desprovido de existência efetiva. Isto é: não precisamos atribuir ao personagem Sócrates a busca pela definição da *coisa* Justiça e sua investigação teria como objetivo a definição de uma entidade meramente linguística: a palavra “justiça”. Nas palavras de Cross, “poderíamos dizer que uma Forma (εἶδος), longe de ser uma *entidade substancial*, está muito mais próxima a uma *fórmula*.” (CROSS, 1954, p.447).

Entendidos desta maneira, os diálogos da juventude seriam dedicados à produção de definições *nominais* e, portanto, não implicariam na postulação de entidades inteligíveis reais, separadas dos objetos sensíveis. Afinal, a veracidade de uma definição nominal está relacionada, exclusivamente, com o significado do termo *definiendum* e sua correta explicitação na combinação de palavras expressa pela proposição *definiens*. A verdade deste tipo de definição é obtida de maneira puramente analítica e depende somente das relações de significado entre os termos que a constituem. Tome, por exemplo, a definição nominal “cadela são cães fêmeas”. Esta definição é verdadeira precisamente pelo fato das expressões “cadela” e “cão fêmea” serem sinônimos. Por sua vez, a definição nominal do termo “centauro” como “criatura metade homem, metade cavalo” é verdadeira, enquanto que a definição de “centauro” como “criatura metade quadrúpede, metade bípede” é falsa. Novamente, a veracidade ou falsidade da definição depende somente das relações conceituais existentes entre os termos da definição. No entanto, não faria o menor sentido exigir uma definição *real* do termo “centauro”, na medida em que este termo, sabidamente, não representa nenhuma entidade efetivamente real.

Fica claro, portanto, que para atestarmos a validade deste tipo de definição, não precisamos sair em busca de cães ou centauros reais, apenas devemos investigar nosso uso das palavras envolvidas no termo *definiendum* e na sentença *definiens*. Afinal, o critério de verdade e falsidade de uma definição nominal depende somente do significado expresso pela palavra a ser definida, estando completamente fora de questão a sua correspondência a uma realidade efetiva, para além do horizonte semântico do discurso. Sendo assim, uma definição nominal não está comprometida com a existência real do termo *definiendum*. Como o caso da palavra “centauro” demonstra, podemos ter uma definição *nominal* correta e precisa de um termo não dotado de realidade,

inexistente. Contudo, não podemos formular uma definição *real* de uma entidade inexistente, pois uma definição real possui uma implicação direta sobre o plano ontológico e implica na efetiva realidade da coisa a qual o termo *definiendum* se refere.

Uma tese bastante comum entre os comentadores da tradição analítica consiste em operar este tipo de análise e atribuir aos diálogos o interesse, exclusivamente, em definições nominais, com o objetivo de isentar o procedimento socrático (e certas vezes a própria filosofia platônica) do seu comprometimento com a realidade de entidades abstratas universais. Esta tese é defendida, por exemplo, por Moravcsik em “Platão e Platonismo” (1992). Moravcsik pretende restringir o papel das Formas platônicas ao âmbito lógico-linguístico da análise de conceitos que, como o próprio Moravcsik reconhece, mesmo um puro “nominalista” consideraria apropriado. Trata-se de uma aplicação do argumento de redução ontológica, que pretende restringir ao máximo o número de entidades com as quais uma teoria está comprometida. Neste caso, o argumento reduz o postulado da existência das Formas a uma discussão semântica acerca do conteúdo de conceitos. Desta maneira, a investigação socrática dos primeiros diálogos não seria uma investigação acerca da natureza das coisas, mas representaria uma análise dos usos da linguagem. As sentenças dos diálogos que parecem afirmar a realidade das Formas poderiam, segundo o método de redução ontológica, ser traduzidas em sentenças que não implicam a existência deste tipo de entidade. Assim, não teríamos porque atribuir aos diálogos da primeira fase uma teoria comprometida com a existência das Formas inteligíveis se podemos analisar os argumentos contidos nestes diálogos sem apelar para este tipo de entidade (cf. Moravcsik, 1992, p.60-61).

Recentemente, Giannantoni (2005) ofereceu uma minuciosa interpretação para os diálogos socráticos na qual Sócrates também é apresentado como um pensador interessado, acima de tudo, no sentido e no uso das palavras. Segundo Giannantoni, o conteúdo da pergunta τί ἐστὶ deve ser entendido com base na sua equivalência com a expressão τί λέγεις; . Desta maneira, a pergunta “o que é x?” teria seu significado traduzido pelas fórmulas: “o que dizes ser x?” ou “o que entendes por x?”. A equivalência semântica entre estas expressões ilustraria a orientação essencialmente dialética, isto é: conversacional, do ἑλεγχος socrático. Partindo do emprego imediato e espontâneo de certas palavras por seus

interlocutores, o procedimento investigativo socrático teria como objetivo mostrar a insuficiência e imprecisão deste uso. O caráter refutativo deste procedimento estaria no fato de Sócrates revelar esta insuficiência justamente no ponto de vista de seu interlocutor, que demonstra não saber o conteúdo preciso de um conceito por meio do qual se exprime.

Deste modo, todo o processo dialético dos primeiros diálogos é entendido como uma progressiva análise semântica das respostas oferecidas pelos interlocutores. A busca socrática por uma definição consiste em uma análise lógica, de caráter *ad hominem*, acerca do conteúdo de certos termos linguísticos. O objetivo final deste procedimento é a produção de uma definição (*χωρίζειν*), entendida como uma delimitação (*χωρίς=finis=terminus*) precisa do significado destes termos. E seu resultado, nunca alcançado, é a obtenção de uma concordância (*ὁμολογία*) acerca do conteúdo lógico-semântico destas palavras. Como o próprio Giannantoni reconhece, este tipo de interpretação associa a busca socrática por definições com as investigações sofísticas entorno da natureza da linguagem e, sobretudo, com as análises linguísticas de Pródico.

Originário de Ceos, Pródico foi um contemporâneo de Sócrates. Segundo o *Híppias Maior* (282c), Pródico foi enviado por seus conterrâneos como embaixador à Atenas, onde se estabeleceu e fez fortuna por meio de suas lições oferecidas em troca de grandes quantidades de dinheiro. Pródico é frequentemente citado nos diálogos de Platão. No *Mênon*, no *Láques* e no *Protágoras*, ele é mencionado como um investigador de questões de análise semântica, sendo particularmente caracterizado por traçar distinções precisas entre palavras usadas normalmente como sinônimos.²² Trata-se, portanto, de um pensador que pretende fornecer uma definição conclusiva e uma norma unívoca para o uso da linguagem. Com base no grande número de passagens em que Sócrates parece exaltar a

22 Platão é, de fato, nossa maior fonte de conhecimento acerca de Pródico (cf. Nails, 2002, p.304). No *Eutidemo*, Sócrates adverte: “Como diz Pródico, é necessário aprender sobre a correção dos nomes” (ὥς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ *Eut.*277e4). No *Láques*, Pródico é descrito como “aquele dos sofistas que de maneira mais excelente traça distinções entre palavras”. (ὅς δὲ δοκεῖ τῶν σοφιστῶν κάλλιστα τὰ τοιαῦτα ὀνόματα διαιρεῖν *Laq.*197d5). E, no *Protágoras*, Sócrates comenta que a sabedoria de Pródico acerca destas coisas é algo antigo e divino (ἡ Προδίκου σοφία θεία τις εἶναι πάλαι) que o próprio Sócrates teria adquirido na condição de um de seus alunos (*Prot.*341a1-3).

Pródico e, ainda, diz ter sido seu aluno e companheiro: (*Men.96d7*), (*Carm.163d*), (*Hip.Ma.282c*), (*Teet.151b*) e (*Prot.341a1-3*), alguns comentadores propuseram a existência de uma substancial continuidade entre o projeto filosófico destes dois pensadores. Nasce, assim, uma tradição de interpretação de Sócrates como “discípulo de Pródico”.²³

Em seu livro, Giannantoni também realiza uma investigação acerca da relação entre estas duas figuras (Giannantoni, 2005, p.317-335). No entanto, apesar de reconhecer uma íntima relação entre o projeto de Pródico e o projeto socrático, Giannantoni não aceita a identificação entre a busca por definições exposta nos primeiros diálogos e o tipo de investigação linguística que a tradição atribui a Pródico. Segundo ele, uma análise mais atenta dos contextos em que Pródico é citado revela o caráter irônico com que Sócrates evoca o sofista e seus estudos semânticos. Tal ironia pode ser facilmente notada, por exemplo, na passagem do *Crátilo* (384b-c) em que Sócrates afirma não ser capaz de resolver a questão da correção dos nomes por não poder ter assistido às lições de Pródico, ao custo de cinquenta drácmas. Em uma passagem do *Protágoras*, Sócrates adverte o próprio Pródico, pouco após tratá-lo como mestre: “Mas ora, Pródico, não há nenhuma importância em distinguir os significado, o que importa é outra coisa” (*Prot.358e*).

Giannantoni rejeita, ainda, as interpretações que diferenciam Sócrates de Pródico por este limitar-se ao âmbito linguístico, enquanto Sócrates realizaria investigações conceituais e lógicas, de caráter mais universal. Segundo a interpretação de Giannantoni, a maior diferença entre estes pensadores está no fato de que Pródico deseja saber “o que este nome quer dizer?”, enquanto Sócrates deseja saber “o que você quer dizer quando usa este nome?”.

Podemos afirmar, portanto, que Giannantoni adota uma interpretação ainda mais restritiva acerca do objetivo final da busca socrática. Segundo sua interpretação, o cerne do questionamento socrático encontra-se no seu caráter refutativo, no fato desta busca sempre ser apresentada como um exame *ad hominem* das posições de algum interlocutor específico. Desta maneira, a pergunta τί ἐστὶ F tem seu escopo limitado ao jogo dialético travado entre os interlocutores

23 Esta interpretação foi sugerida, pela primeira vez entre os comentadores modernos, por Welcker (1833) e retomada, no século XX, por Moreau (Moreau, 1939, p.12-13). Para uma

de cada diálogo, não podendo ser compreendida como uma busca pela definição objetiva do conteúdo semântico dos termos investigados. A pergunta “o que é o justo?” deve ser entendida como “o que *tú* pretendes dizer por 'justo'?”, não como “o que é *verdadeiramente* o justo?”, tampouco como “o que a palavra 'justiça' significa?”. Nas palavras do próprio Giannantoni:

“... a linguagem que interessa a Sócrates não é outra que o discurso pronunciado por seus interlocutores: não é, portanto, análise de uma presumida e pressuposta linguagem em si e de suas leis lógicas, nem, tampouco, acerca de seu consequente uso correto, mas análise do que cada interlocutor pretende significar no seu uso concreto de determinadas formulações linguísticas.” (Giannantoni, 2005, p.314)

2.5.

As exigências socráticas: relação causal.

As interpretações que pretendem manter que a busca socrática por definições deve ser entendida como uma tentativa de delimitação precisa das relações de extensão entre conceitos ou que pretendem restringir esta investigação a uma análise do uso concreto de certos termos linguísticos esbarram na existência de passagens em que Sócrates parece exigir ainda mais de uma definição, a fim de considerá-la uma resposta satisfatória para seu tipo de questionamento. No diálogo *Êutifron*, por exemplo, o requisito de co-extensividade entre o termo *definiendum* e a sentença *definiens* parece ser alcançado logo na segunda tentativa de definição. No entanto, Sócrates não se mostra satisfeito e desqualifica a proposta por meio de críticas que revelam a existência de outros parâmetros para uma boa definição, além do requisito de co-extensividade.

Como já vimos, no *Êutifron*, Sócrates deseja saber o que é a piedade e recebe como primeira resposta a definição segundo a qual a piedade é “acusar publicamente aquele que comete injustiça”. Também já vimos que Sócrates não se sente satisfeito com esta definição e demanda uma formulação mais geral, que lhe apresente “aquela forma mesma (αὐτὸ τὸ εἶδος) em virtude da qual todas as coisas piedosas são piedosas.” (*Eut.6d10*).

Neste momento, Êutifron propõe que definamos a piedade como aquilo que é amado pelos deuses (τὸ θεοφιλές). Todavia, Sócrates nos lembra que, no que pese o testemunho dos poetas, os deuses estão em constante desacordo e, portanto, cada qual tem como caro para si coisas completamente diferentes. Sendo assim, se adotássemos tal definição, acabaríamos por ter que admitir que as mesmas coisas são piedosas e impiedosas, ao mesmo tempo (ὁ τυγχάνει ταῦτὸν ὄν ὁσιόν τε καὶ ἀνόσιον *Eut.8a10*). Sócrates e Êutifron concordam, então, que esta dificuldade pode ser facilmente superada pelo acréscimo da condição de que somente é piedoso aquilo que é amado e aprovado por todos os deuses.

Ora, esta parece ser uma definição plenamente capaz de satisfazer a exigência de co-extensividade. De fato, Sócrates não se esforça em elencar contraexemplos que demonstrem a insuficiência ou a falta de necessidade da definição proposta, tal como faz no *Láques* e no *Cármides* e como já havia feito

no próprio *Êutifron*. Ao invés disto, Sócrates apresenta um argumento que pretende demonstrar como esta definição, apesar de devidamente co-extensiva ao termo *definiendum*, não pode ser considerada satisfatória. O argumento de Sócrates pode ser esquematizado da seguinte maneira:²⁴

- 1) Aquilo que é amado-pelos-deuses (τὸ θεοφιλέζ) é amado-pelos-deuses porque os deuses amam a isto. No entanto, não é verdade que os deuses amam aquilo que é amado-pelos-deuses por isto ser amado-pelos-deuses. (*Eut.10d9-10; e5-7*)
- 2) Os deuses amam o pio por ser pio. No entanto, não é verdade que o pio é pio por ser amado pelos deuses. (*Eut.10d1-7; e2-3*)
- 3) Logo: o pio e aquilo que é amado-pelos-deuses não são o mesmo.
- 4) Logo: a definição do pio como aquilo que é amado-pelos-deuses não está correta.

Sócrates oferece razões gramaticais e de caráter lógico em defesa da validade de sua primeira premissa. Seu raciocínio parte da analogia com o seguinte caso:

- 1a) x é uma carga (τὸ φερόμενον) porque x é carregado (διότι φέρεται). No entanto, não é verdade que x é carregado porque x é uma carga.

Fazendo uso de categorias gramaticais da língua grega para exprimir seu raciocínio, Sócrates afirma que as formas participiais (φερόμενον) devem ser entendidas por meio das formas passivas (φέρεται), mas que o inverso não pode ser o caso. Seu argumento pode ser melhor explicado, em português, por meio das formas passiva e ativa do verbo:

- 1b) x é carregado porque S carrega x. No entanto, não é verdade que S carrega x porque x é carregado.

24 Minha apresentação deste argumento deriva dos trabalhos de Cohen (1971) e Irwin (2006). Nenhum deles, contudo, compartilha das conclusões por mim apresentadas.

Na premissa 1) Sócrates utiliza o mesmo raciocínio expresso em 1a) e 1b) com relação ao caso do que é amado-pelos-deuses (τὸ θεοφιλέξ). Seu objetivo é demonstrar a Êutifron que diversas coisas amadas não possuem nada em comum além do fato de alguém amá-las. Isto é: não há nada intrínseco a estas coisas que as faça participar de um mesmo conjunto de coisas amadas.

Êutifron não se opõe à premissa 2) e, sendo assim, Sócrates não nos oferece um argumento para sua validade. No entanto, parece claro que Sócrates espera que aceitemos que as coisas piedosas possuem algo intrínseco a elas que as torna, todas elas, piedosas. Neste sentido, elas diferem das coisas amadas-pelos-deuses. E, porque estas duas coisas diferem neste sentido, o pio e aquilo que é amado-pelos-deuses são coisas completamente diferentes (ὡς παντάπασιν ἑτέρω ὄντε ἀλλήλων *Eut.11a3*), como expresso em 3).

Portanto, para demonstrar que estas duas classes de coisas diferem, Sócrates está afirmando que as coisas piedosas possuem alguma propriedade, distinta do fato de serem amadas pelos deuses, que as fazem serem amadas, enquanto que as coisas amadas-pelos-deuses, como tais, não possuem uma propriedade deste tipo. Sócrates refere-se a este fato dizendo que as coisas piedosas são “tais para serem amadas” ou “do tipo para serem amadas” (οἷον φιλεῖσθαι), mesmo antes de serem, de fato, amadas (*Eut.11a4-6*).

Fica claro, assim, que a diferença entre *definiens* e *definiendum*, neste argumento, não depende de nenhuma relação extensional entre estes dois conceitos. Esta proposta de definição não é rejeitada por Sócrates sob a alegação de que o conjunto de coisas piedosas é, extensionalmente, diferente do conjunto das coisas amadas-pelos-deuses. A definição de piedade como “aquilo que é amado-pelos-deuses” é considerada inadequada por Sócrates pelo fato de tal definição não apresentar o que a piedade realmente é, não apresentar sua essência (τὴν οὐσίαν αὐτοῦ), mas apenas uma de suas afecções (πάθος δέ τι περὶ αὐτοῦ), algo que, acidentalmente, acontece de ser o caso para as coisas piedosas (*Eut.11a5-8*).

O argumento de Sócrates pretende provar que a definição proposta por Êutifron não se mostra explicativa com relação ao que faz as coisas piedosas serem piedosas. Pois as coisas piedosas são amadas pelos deuses por serem piedosas, mas o inverso não pode ser considerado verdadeiro. Isto é: não podemos

dizer que as coisas piedosas são piedosas por serem amadas-pelos-deuses (τὸ θεοφιλές). Portanto, de acordo com este argumento, uma resposta satisfatória para pergunta “o que é x?” precisa, além de delimitar corretamente o conjunto de coisas que são x, apresentar corretamente a essência ou a natureza real do objeto a ser definido, fornecendo uma explicação acerca daquilo que faz estas coisas serem, de fato, um caso de x.

Este último critério, que apela para o caráter explicativo da definição proposta, já havia sido requerido por Sócrates, sem que Êutifron compreendesse seu verdadeiro significado, quando Sócrates pediu que lhe fosse especificado “aquela forma mesma (αὐτὸ τὸ εἶδος) em virtude da qual todas as coisas piedosas são piedosas” (ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ὃ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν *Eut.6d11*). Nesta sentença, encontramos uma locução extremamente recorrente na obra platônica, sobretudo nos diálogos em que a Teoria das Ideias é expressamente apresentada. Trata-se do emprego do dativo instrumental como forma de expressar uma relação causal.²⁵ O uso deste artifício gramatical permite que Sócrates direcione sua busca para verdadeira causa das coisas piedosas serem piedosas. Esta causa a ser apresentada por uma resposta satisfatória para o questionamento socrático é a Forma (εἶδος, ιδέα) ou essência (οὐσία) de x.

Outro diálogo cuja data de composição é atribuída à juventude de Platão, o *Híppias Maior*, também faz uso abundante do dativo instrumental como forma de explicitar o poder causal exercido pelas Formas. Neste diálogo, Sócrates encontra o sofista Híppias e surpreende-se ao saber que este andava oferecendo lições em Esparta. Afinal, os espartanos não costumam confiar seus jovens aos ensinamentos de estrangeiros. Híppias confirma que tem discursado aos jovens espartanos e pede a Sócrates que esteja presente na próxima ocasião, para que possa escutar e julgar o que será dito. Sócrates até deseja estar presente, mas reconhece que não sabe julgar se um discurso é belo ou não. Pois, recentemente, ao pronunciar um discurso que criticava coisas feias e elogiava coisas belas fora questionado por um interlocutor (seu *alter ego*) sobre o que é o belo e, não podendo responder corretamente, havia passado por ridículo. Híppias morde a isca e se apressa em oferecer uma resposta para pergunta “o que é o belo?”.

25 No exemplo em questão, traduzimos o caso dativo do pronomine relativo (ὃ) por meio da locução “em virtude do que”.

A primeira definição oferecida pelo sofista Híppias: “o belo é uma bela moça” é facilmente criticada por Sócrates, com base no fato de que não são apenas as moças que são belas. Podemos enumerar várias outras coisas que possuem a qualidade da beleza e, portanto, a resposta de Híppias é não apenas demasiadamente restrita como também categoricamente incorreta, na medida em que apresenta apenas um caso de beleza e não uma definição do que a beleza é. Esta insuficiência da resposta de Híppias é ressaltada por Sócrates quando este afirma não estar perguntando “o que é belo” (τί ἐστι καλόν), mas sim o “que é o belo” (ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν). Por meio do acréscimo deste artigo, Sócrates introduz, de forma bastante clara, a distinção entre dois tipos de objetos: as diversas coisas que possuem uma determinada propriedade, por um lado, e, por outro lado, esta propriedade ou qualidade ela mesma. Esta distinção é ainda enfatizada pelo acréscimo do pronome reflexivo ao termo que se pretende definir. Assim, o verdadeiro objeto da definição socrática passa a ser nomeado, ao lado das expressões mais usuais como “a beleza” e “o belo”, também por meio da designação semi-técnica: “o belo **ele mesmo**” ou “o belo **em si**” (αὐτὸ τὸ καλόν).²⁶

A partir deste momento, o diálogo *Híppias Maior* apresentara uma série de formulações que pretendem deixar explícita a condição do “belo ele mesmo” como única causa real para o fato de todas as demais coisas belas possuírem esta propriedade. Em 287c, após concordar que é “pela (dativo instrumental = por causa da) justiça que os justos são justos” (δικαιοσύνη δίκαιοι εἰσιν οἱ δίκαιοι), “pela sabedoria que os sábios são sábio e pelo bem que todas as coisas boas são boas” (σοφία οἱ σοφοί εἰσι σοφοὶ καὶ τῷ ἀγαθῷ πάντα τὰγαθὰ ἀγαθὰ), Híppias é levado a concordar que o belo, objeto da investigação socrática, é “aquilo pelo

²⁶ Esta expressão, que ocorre repetidamente no *Híppias Maior* (286d8, 288a9, 289c3, 289d2, 292c9, 292d3, 293e4), é usada por Platão, nos diálogos da fase média, como maneira inequívoca de fazer referência às Formas, o que representa um claro fator de continuidade lexical entre os diálogos “socráticos” e os diálogos em que a Teoria das Ideias é explicitamente apresentada. Assim, a seção final do diálogo *Crátilo* explica que, para falarmos de um “Belo ele mesmo” ou “Belo em si” (αὐτὸ τὸ καλόν), devemos nos referir não às coisas sensíveis que estão fadadas à perpétua transformação, mas às realidades que permanecem sempre idênticas. Entre os inúmeros exemplos do uso desta expressão nos diálogos da fase média para designar as Formas temos “o igual ele mesmo” (*Fed.* 74e), “o grande ele mesmo” (*Parm.* 131c) e “o bem ele mesmo” (*Rep.* VII 534c).

qual todas as coisas belas são belas.” (τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ). Além do dativo instrumental, o *Hippias Maior* faz uso da preposição ὑπό seguida de genitivo (297a5-6, 297b1-2) e da preposição διὰ seguida de acusativo (288a9-11) como maneiras de explicitar o poder causal exercido pelo “belo ele mesmo”. Por fim, “o belo” (τὸ καλόν) é caracterizado, em diversas passagens, diretamente como uma causa (αἷτιον) (296e9, 297a1-7, 297a8, 297b1-2). Como reconhecem Pradeau e Fronterotta: “Estas diferentes precisões etiológicas se sucedem no *Hippias Maior* com uma insistência tal que o reconhecimento da natureza causal da qualidade [do belo] parece ser uma das teses principais da discussão.” (Fronterotta&Pradeau, 2005, p.233)

Todo este material deixa evidente que o diálogo *Hippias Maior* apresenta, de maneira ainda mais direta que o *Éutifron*, o requisito de explicação causal que uma resposta correta para pergunta “o que é x?” deve satisfazer. De acordo com a exigência de explicação causal apresentada pelo *Hippias Maior* e pelo *Éutifron*, uma resposta correta para o questionamento socrático deve, necessariamente, apresentar aquela Forma que, quando adicionada a alguma coisa (ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος *Hipp.Ma.289d3-4*), torna esta coisa bela ou piedosa. Ora, é muito claro que esta condição não pode ser satisfeita por uma mera descrição correta do termo *definiendum*, ou mesmo pela aquisição de uma concordância (ὁμολογία) semântica entre os interlocutores acerca do conteúdo deste termo. Afinal, nenhuma entidade linguística ou acordo semântico pode exercer poder causal sobre as coisas, tornando-as belas ou piedosas pela sua aquisição ou presença.

2.6.

Duas interpretações para pergunta τί ἐστὶ F.

Podemos identificar, portanto, duas interpretações distintas para pergunta “o que é x?” nos diálogos platônicos. Por um lado, comentadores como Giannantonio e Cross acreditam que esta pergunta representa a busca por uma descrição extensionalmente correta para o termo x, isto é: a busca por uma definição necessária e suficiente que identifique, precisamente, o conjunto de coisas que designamos por meio da palavra “x”. Por outro lado, o questionamento socrático pode ser entendido como uma busca pela essência (οὐσία) da coisa x, aquela Forma (εἶδος) que se mantém a mesma em todos os caso de x e que é a causa de todas as coisas chamadas de “x” terem, de fato, esta propriedade.

Estes duas classes de perguntas são tão díspares, com relação às respostas que considerariamos corretas para cada uma delas, que podemos falar de dois tipos distintos de demandas. A pergunta pelo conteúdo semântico do termo “x” é, claramente, menos exigente que a pergunta pela essência de x. Afinal, tudo que o primeiro tipo de pergunta busca é uma descrição que delimite corretamente o campo de aplicação deste termo. A simples apresentação de uma característica (πάθος) possuída por todos os casos de x (e por nada mais) seria considerada uma definição correta. É claro, também, que tal requisito pode ser satisfeito por mais de uma resposta.

Tome como exemplo as diversas descrições unicamente corretas para o número 2: “O sucessor imediato de 1” “O primeiro número par” “O resultado da soma 1+1”. Todas estas descrições definem corretamente o número 2, na medida em que identificam unicamente este número no interior da série dos números naturais. Todas elas poderiam, portanto, ser apresentadas como respostas satisfatórias para demanda socrática, tal como entendida por Cross e Giannantonio.

Para o segundo tipo de pergunta, contudo, esperamos que haja apenas uma resposta correta. Afinal, desejamos que tal resposta nos forneça a essência (οὐσία) de x e cada coisa possui, a princípio, apenas uma determinada essência. Podemos ter como certo, ainda, que ao respondermos corretamente o segundo tipo de pergunta satisfazemos a exigência contida nas perguntas do primeiro tipo. Pois, ao fornecermos a essência de x, estamos inevitavelmente apresentando uma

característica distintiva das coisas que são x. Contudo, uma resposta correta para o segundo tipo de pergunta deve, ainda, conter uma explicação para o fato das coisas x possuírem esta propriedade, fornecendo uma razão ou uma causa para este fato, coisa que uma resposta correta para o primeiro tipo de pergunta não precisa fornecer

Conforme vimos, os diálogos parecem dar suporte a ambas interpretações. Enquanto os diálogos *Láques* e *Cármides* focalizam o questionamento socrático na exigência de uma descrição (*definens*) co-extensiva ao termo buscado (*definendum*), o *Êutifron* e o *Híppias Maior* direcionam a pergunta socrática para uma busca da essência (οὐσία) da piedade e da beleza, entendida como a aquilo que é causa de (e portanto fonte de explicação para) o fato das coisas serem belas ou piedosas. A coexistência destes dois tipos de perguntas nos diálogos levou vários intérpretes a acreditar que Platão não estava completamente ciente das implicações existentes entre estes dois tipos de perguntas. A afirmação mais clara da interpretação que atribui este tipo de confusão a Platão encontra-se em “*Plato's Earlier Dialectic*” de Richard Robinson, que inicia por indicar a relação de inclusão existente entre estes dois tipos de demandas:

“Toda sentença que apresente a essência de X serve para identificar X; mas nem toda sentença que serve para identificar X apresenta sua essência. Agora, estaria Sócrates satisfeito com qualquer tipo de identificação ou ele insiste em uma identificação através da essência? A resposta é que ele não faz tal distinção e fala certas vezes de uma maneira e certas vezes de outra.” (Robinson, 1941, p.56)

Este tipo de interpretação continua muito influente e, recentemente, David Charles em “*Types of definition in the Meno*” (2006) propôs que podemos encontrar evidências desta confusão no diálogo *Mênon*.

O *Mênon* é comumente visto como um diálogo de transição entre a fase da juventude e a fase da maturidade de Platão, sendo considerado, por muitos, como o último diálogo escrito durante a fase da juventude de Platão.²⁷ Com relação especificamente à busca por definições, o *Mênon* possui um papel de destaque na série de diálogos em que este procedimento discursivo está representado, pois

27 Isto porque o *Mênon* apresenta uma seção inicial dedicada à busca pela definição do termo “virtude” e uma segunda parte onde aparecem temas característicos da fase da maturidade, como o método de hipóteses e a teoria da rememoração, contudo sem que a Teoria das Ideias seja explicitamente apresentada.

parece assimilar todas as inovações conceituais presentes nos diálogos anteriores dedicados a este tema (cf. Kahn, 1996, p.170-180). Encontramos um exemplo deste fato logo no início do diálogo (*Men.72 b-c*), quando Sócrates faz uma rápida recapitulação dos termos e conceitos envolvidos na sua busca por definições.

Usando as abelhas como exemplo, Sócrates afirma que o tipo de investigação representada pela pergunta τί ἐστὶ está voltada para a essência (ou ser) da abelha (περὶ οὐσίας μελίττης), “aquilo quanto a que elas nada diferem, mas quanto a que são todas o mesmo” (Τοῦτο ᾧ οὐδὲν διαφέρουσιν ἀλλὰ ταὐτόν εἰσιν ἅπασαι *Men.72c2*). Logo em seguida, transportando seu exemplo para o caso das virtudes, ele afirma que quando alguém pergunta “o que vem a ser a virtude?” está a procura daquela “mesma forma única (ἐν γέ τι εἶδος ταὐτόν), graças a qual [as virtudes] são virtudes (οἱ ὅ εἰσὶν ἀρεταί).”

Nestas duas sentenças, podemos encontrar praticamente toda terminologia envolvida na busca socrática por definições desenvolvida nos diálogos anteriores. Temos, de forma extremamente condensada, a identificação da pergunta τί ἐστὶ x com a busca pelo εἶδος de x, a caracterização deste εἶδος como a essência (οὐσία) de x, além da alusão às relações extensionais e à busca pela unidade inerente a todos os casos de x. Por fim, na última cláusula, Sócrates faz uso da construção διὰ + acusativo (οἱ ὅ) como maneira de explicitar o poder causal exercido pela forma da virtude, completando, assim, a sua breve exposição do vocabulário e do aparato conceitual desenvolvido, minuciosamente, nos diálogos *Cármides*, *Láques*, *Êutifron* e *Híppias Maior*.²⁸ Frente a toda esta riqueza conceitual, seria realmente significativa que, no interior da obra que parece conter a exposição mais desenvolvida sobre o tema das definições, Platão desse sinais de sua ignorância acerca das diferenças existentes entre os dois tipos de compreensão da pergunta τί ἐστὶ que identificamos acima.

Em seu artigo, Charles apresenta duas evidências textuais para a ignorância de Platão destas diferenças. A primeira delas diz respeito ao uso do artigo neutro grego, que poderia ter sido empregado por Platão para demarcar, claramente, os dois tipos de demandas, mas não é. Como observa Charles, a

28 Recentemente, Karasmanis afirmou que o *Mênon* “sumariza os resultados dos outros diálogos da juventude e apresenta uma teoria da definição -mais ou menos- completa” (Karasmanis, 2006, p.129).

resposta inicial para pergunta “o que é figura?” é geralmente interpretada como uma tentativa de definição do termo linguístico “figura”. No entanto, na formulação de Sócrates: “Chamamos de figura aquilo que sempre acompanha a cor” (ἔστω γὰρ δὴ ἡμῖν τοῦτο σχῆμα, ὃ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώματι ἀεὶ ἐπόμενον. *Men.75b8*), “a ausência do artigo (τὸ) sugere que ele esteja falando do fenomeno [figura] no mundo e não da expressão linguística.” (Charles, 2006, p.116).

Apesar da observação de Charles ser procedente, creio que a ausência deste artifício gramatical da língua grega, que poderia servir como uma forma de pôr a expressão que se segue entre parênteses (τὸ σχῆμα = “figura”), não pode ser supervalorizada no contexto do diálogo. A passagem à qual Charles está se referindo possui inúmeras indicações inequívocas de que Platão está consciente da especificidade deste primeiro exemplo de definição, que se limita a uma busca pelo significado do termo linguístico “figura”. Afinal, a despeito da resposta de Sócrates não ressaltar a natureza linguística do termo definido por meio do artigo neutro, o uso do verbo ἔπομαι (chamamos) pode ser entendido como uma clara indicação do caráter lógico-semântico da resposta.

Com a recusa de Mênon em aceitar esta primeira definição, com base no fato de que ela não seria válida para alguém que diz ignorar o que é cor, Sócrates oferece uma segunda definição, introduzida pelas seguintes palavras: “Então, agora, você vai aprender o que *digo* ser figura” (Ἦδη τοίνυν ἂν μάθοις μου ἐκ τούτων σχῆμα ὃ λέγω. *Men.76a5*). Aqui também, como o próprio Charles reconhece, a expressão ὃ λέγω σχῆμα, claramente paralela a ἔπομαι σχῆμα, deve ser interpretada como equivalente a “o que eu especifico usando o nome figura” ou “o que eu quero dizer por meio do termo 'figura'.” (Charles, 2006, p.112).²⁹

Em meio a indicações tão claras da natureza linguística deste primeiro momento da investigação socrática, não podemos afirmar que a ausência do artigo neutro possa ser tomada como uma evidência da confusão de Platão acerca dos

29 Repare, também, na recorrência do verbo λέγω e seu equivalente καλῶ no contexto: 75e1 λέγω, καλῶ; 75e3 καλῶ; 75e4 λέγω; 75e6 καλῶ; 76a1 καλεῖς, 76a3 καλῶ; 76a4 λέγεις ... εἶπον. Esta abundância de ocorrências de verbos ligados ao ato de dizer também serve para indicar, textualmente, o caráter linguístico e semântico deste primeiro momento da investigação. Há, ainda, uma referência a Pródico (75e2), que, como vimos, era sabidamente um investigador de questões semânticas.

dois tipos de interpretação possíveis para pergunta “o que é x?”. Outra indicação da ausência desta confusão por parte de Platão está no fato da passagem não fazer menção alguma às Formas (εἶδος, ἰδέα, οὐσία), bem como não utilizar as expressões relativas à exigência de explicação causal, como o dativo instrumental, a preposição διὰ seguida de acusativo etc.

A segunda evidência textual apontada por Charles para o fato de que Platão não estaria consciente da distinção entre os dois tipos de interpretação para pergunta τί ἐστὶ que encontramos nos diálogos é formulada da seguinte maneira:

“Em segundo lugar, a definição de cor, oferecida em 76d4-5, é geralmente tomada como uma tentativa de definição real ou essencial de cor, não meramente um tentativa de destacar (*pick out*) o que “cor” significa. Contudo, a definição proposta (cor é a efluência dos sólidos...) é comparada tanto por Sócrates, quanto por Mênon com as repostas oferecidas anteriormente (como “Figura é o limite dos sólidos”), como se fossem respostas para a mesma questão.” (Charles, 2006, p.116)

Ora, todas estas tentativas de definição são, de fato, respostas para uma mesma questão. Acontece que a generalidade inerente às perguntas da forma “o que é x?” permite a coexistência de várias interpretações aparentemente corretas para o conteúdo desta questão. É, inclusive, extremamente natural, de um ponto de vista dramático, que o personagem Mênon não esteja a par das distinções introduzidas por Sócrates. Uma leitura cuidadosa da passagem, contudo, é suficiente para deixar claro que Sócrates está consciente da distinção. E, mesmo que Mênon não entenda plenamente o que está acontecendo, o leitor do diálogo possui indicações textuais suficientes para notar, na transição das duas definições do termo linguístico “figura” para a definição do fenômeno físico das cores, uma mudança de foco do questionamento socrático.

Na realidade, as palavras escolhidas por Platão nesta parte do texto são bastante reveladoras. Mênon começa por perguntar “τὸ δὲ χρῶμα τί λέγεις, ὦ Σώκρατες;” (o que dizes ser cor, Sócrates?), que é uma versão do primeiro tipo de pergunta, podendo ser traduzido por: “como usas a palavra 'cor'?” ou “o que o termo 'cor' significa para ti?”. Por meio desta formulação, o texto indica que Mênon ainda está com a mente voltada para o tipo de questão investigada na passagem anterior, acerca do significado do termo “figura”. Sócrates, então, toma abruptamente a palavra e muda o tom da pergunta, passando a fazer uso da

fórmula “τί εἶναι”: “o que Górgias afirma ser a virtude” (ὅτι ποτε λέγει Γοργίας ἀρετὴν εἶναι).

Apesar de Charles caracterizar o acréscimo do verbo “ser” (εἶναι), nesta sentença, como “aparentemente inócuo” (Charles, 2006, p.117), podemos considerar que a presença deste verbo representa mais uma indicação da consciência de Platão acerca da diferença entre estas duas questões. Afinal, a palavra οὐσία, normalmente traduzida por “essência”, nada mais é do que um particípio do verbo εἶναι. A partir deste momento, com a insistência de Mênon na pergunta acerca do que é cor, Sócrates irá introduzir uma discussão em termos claramente essencialistas e causais que resume-se a uma apresentação da teoria de Empédocles acerca da natureza das cores e resulta na definição de cor como “a efluência dos corpos, proporcional aos órgãos da visão e sensível” (ἔστιν γὰρ χροῶς ἀπορροή σχημάτων ὅψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός. *Men.*76d6).³⁰

Portanto, não podemos considerar que o diálogo *Mênon* forneça evidência textual alguma da confusão atribuída a Platão por autores como Robinson e Charles. Mais ainda, não acredito que a coexistência de compreensões distintas do que é uma definição bem sucedida, seja no interior de um mesmo diálogo, seja em diálogos diferentes, possa ser interpretada como um sinal da ignorância de Platão acerca da natureza e especificidade de cada uma das duas demandas. Sobretudo, porque a relação existente entre os dois tipos de demanda identificados

30 O fato de Sócrates dizer que a definição de cor como “a efluência dos corpos, proporcional aos órgãos da visão” não é a melhor das definições apresentadas por ele e ainda acrescentar: “Eu, de minha parte, estou convencido que a outra é melhor”, gera muito desacordo entre os comentadores. Afinal, não se sabe ao certo qual das duas definições anteriores é aquela que Sócrates considera melhor. A maior parte dos comentadores acredita que Sócrates está se referindo à segunda definição de figura, segundo a qual a figura é o limite do sólido (cf. Sharples, 1985, p.137). Esta definição, de fato, parece ser dada como um exemplo de definição do tipo gênero-espécie, apesar da ordem estar invertida: sólido como gênero e figura com espécie, quando esperaríamos o contrário (cf. Karasmanis, 2006, p.137). Mas, se esta definição não parece oferecer a essência ou fornecer a causa das coisas terem uma figura (ou um formato), por que Sócrates a consideraria melhor do que a definição de cor que, claramente, investiga as causas (físicas) do fenômeno das cores? Minha opinião é que Sócrates está deixando claro que uma definição extensionalmente correta do termo “figura” é preferível a uma definição essencial errônea. Observe que Sócrates usa o comparativo e diz que a definição anterior é melhor. Em nenhum momento, ele diz que a definição anterior é irretocável ou que ela representa o objetivo último e o resultado final de uma busca pela definição de figura.

pelos comentadores é de natureza inclusiva e não exclusiva. Nas palavras de Robinson: “toda sentença que apresente a essência de X serve para identificar X; mas nem toda sentença que serve para identificar X apresenta sua essência.” (Robinson, 1941, p.56). Sendo assim, a coexistência de compreensões distintas para pergunta “o que é x?”, por parte dos personagens dos diálogos, não implica em contradição e, portanto, não indica a existência de incoerência ou confusão de Platão sobre este assunto.

A demanda por uma explicação causal representa um nível de exigência mais específico para uma definição cuja fase inicial concentra-se na aquisição de uma concordância (ὁμολογία) acerca do conteúdo semântico do termo a ser definido. De fato, segundo a interpretação proposta por Charles Kahn (Kahn, 1996, p.155-182) e reafirmada por Francesco Fronterotta (Fronterotta, 2007, p.46-49), podemos encontrar, nos diálogos em que a busca por definições está exemplificada, a tentativa de aquisição de ὁμολογία entre os interlocutores em, pelo menos, três níveis distintos.

No primeiro e mais básico nível de concordância buscado, ὁμολογία corresponde ao acordo acerca do conteúdo das palavras usadas para indicar o objeto a ser definido e dos mecanismos de diálogo utilizados durante a investigação dialética. Este acordo precisa ser alcançado com vista a um esclarecimento acerca do que está sendo definido e da maneira pela qual esta definição será buscada. Portanto, tal momento representa uma fase argumentativa anterior às tentativas de definição propriamente ditas. Este tipo de acordo prévio acerca do tema a ser discutido pode ser visto, por exemplo, no diálogo *Górgias* (*Gor.448e6-7*), quando Sócrates explica a Pólus que uma resposta do tipo “Górgias pratica a mais bela das artes.” não é satisfatória para uma pergunta do tipo “qual é a arte praticada por Górgias?”, uma vez que tal resposta qualifica, ao invés de identificar a arte deste sofista.

O segundo nível de ὁμολογία almejado nos diálogos socráticos representa a busca pelo conhecimento do conteúdo preciso do termo a ser definido e é caracterizado pela capacidade dos interlocutores articularem uma definição que abarque todos os casos de aplicação do termo cuja definição está sendo buscada. É neste nível que o princípio de co-extensividade entre *definiens* e *definiendum* é apresentado. Como vimos, este é o tipo de ὁμολογία buscado nos diálogos *Cármides* e *Láques*. O método de refutação utilizado por Sócrates neste nível da

discussão consiste em apresentar exemplos de aplicação do termo a ser definido que não estão corretamente descritos na definição oferecida. Portanto, o fato de uma definição satisfatória não ser alcançada nestes diálogos representa a ignorância dos interlocutores acerca do conteúdo semântico dos termos a serem definidos.

Por fim, o terceiro e mais específico nível de ὁμολογία buscado nos diálogos socráticos está diretamente relacionado com o poder causal exercido pelo *definiendum*. Neste nível, a mera aquisição de um acordo semântico acerca do conteúdo do termo buscado não se mostra suficiente. É preciso, agora, apresentar a essência ou o próprio ser (τὴν οὐσίαν αὐτοῦ) do que se pretende definir. Esta essência é qualificada por Platão como a Forma (εἶδος, ἰδέα) do termo a ser definido, sendo sempre idêntica a si mesma (αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὅμοιον) e estando presente em todos exemplos, circunstâncias, ações e casos daquilo que se pretende definir (ἐν πᾶσι τούτοις ταῦτόν ἐστιν). A Forma de x é, assim, a causa (αἷτιον) de tudo aquilo que é x possuir esta propriedade. Pois, é em virtude da presença da Forma x que os diversos homônimos sensíveis de x possuem a propriedade que esta Forma representa.

É a incapacidade de corretamente apresentar esta entidade que desqualifica a definição de Êutifron, segundo a qual “piedade é aquilo que é amado por todos os deuses”. Pois, como vimos, esta definição satisfaz o requisito de coextensão entre *definens* e *definiendum* se mostrando capaz de produzir o nível imediatamente inferior de ὁμολογία buscado por Sócrates, mas falha em apresentar corretamente a Forma ou essência da piedade. A terceira definição de Híppias (*Hípp.M.291d1- 293d4*), baseada em valores tradicionais da cultura grega, também poderia alcançar o consenso desejado acerca do conteúdo semântico do termo “beleza”. No entanto, tal definição é igualmente desqualificada pela sua incapacidade de apresentar corretamente a essência (εἶδος, ἰδέα, οὐσία) presente em todos os casos de beleza e causa universal para o fato de cada coisa bela ser bela.

O terceiro nível de ὁμολογία buscado por Sócrates nos leva diretamente à questão do *status* ontológico da entidade que a pergunta socrática procura definir. Conforme vimos, caso entendêssemos o questionamento socrático como a busca por uma característica distintiva qualquer, unicamente aplicável a todos os casos de x, poderíamos manter que todo o processo dialético dos primeiros diálogos está

voltado para a obtenção de uma definição do termo linguístico “x”, equivalente a uma definição *nominal* deste termo. Deste modo, o conteúdo dos diálogos da juventude de Platão não implicaria na postulação da existência das Formas inteligíveis, entendidas como entidades reais de natureza extralingüística.

Contudo, o surgimento de passagens em que Sócrates parece exigir ainda mais de uma definição, apresentando critérios que extrapolam o quesito de coextensividade, nos obriga a recolocar a questão acerca da natureza e do modo de existência daquilo que Sócrates designa por meio das palavras εἶδος e ἰδέα. Pois, o poder causal exercido por estas entidades, tal como apresentado nos diálogos *Êutifron*, *Hippias Maior* e *Mênon*, parece indicar que sua natureza não está limitada à condição de meras entidades linguísticas. Afinal, se a Forma do belo é aquilo por meio do qual as coisas belas são belas e as coisas belas são coisas reais, então a Forma do belo deve, também, ser real. Devido ao poder causal por ele exercido, o belo ele mesmo (αὐτὸ τὸ καλόν) não pode ser meramente uma palavra, um pensamento ou um conceito. Esta entidade precisa ser, ela mesma, realmente existente, uma vez que as coisas que ela torna belas são coisas realmente existentes e realmente belas, não meramente belas em nossas palavras, pensamentos ou conceitos.³¹

31 As implicações ontológicas decorrentes do poder causal exercido pelas Formas nos diálogos da juventude foram primeiramente ressaltadas por R. E. Allen, para quem: “As Formas são causas no sentido de que elas são aquilo pelo que as coisas são o que são. Elas, portanto, afetam o rumo do mundo (*the career of the world*), na medida em que se elas não existissem, o mundo não seria aquilo que é. Esta é, portanto, a base do comprometimento ontológico com a existência das Formas nos primeiros diálogos” (Allen, 1970, p.125)

2.7.

Causalidade explicativa e a imanência das Formas.

Apesar do raciocínio acima apresentado parecer simples, o assunto é matéria de intenso debate entre os comentadores. Especialmente, não há consenso acerca do tipo de relação causal exercido pelas Formas nos diálogos da juventude. Esta falta de consenso reflete-se no modo de existência que cada comentador atribui às Formas dos primeiros diálogos. Afinal, as implicações ontológicas decorrentes do poder causal das Formas estão diretamente relacionadas ao tipo de causa que elas representam. Sendo assim, os comentadores que pretendem manter que o *Êutifron*, o *Mênon* e o *Híppias Maior* não fazem referência às Formas inteligíveis, compreendidas como entidades realmente existentes, separadas dos objetos do mundo sensível, entendem que as formas exercem, nestes diálogos, um poder causal de caráter meramente *explicativo* ou *lógico*.³²

Em oposição ao tipo de causa *produtiva* ou *eficiente*, responsável pela produção de um efeito, uma causa *explicativa* seria responsável pela nossa compreensão ou reconhecimento de uma característica possuída por algum objeto, sem, contudo, ser a causa efetiva da existência desta característica. Como um exemplo de sentença em que uma relação causal de natureza explicativa é estabelecida temos: “A causa desta mesa ser um quadrado é o fato dela possuir quatro lados iguais.” Nesta sentença, é apresentada uma relação entre o número de lados de uma mesa e a classificação que seu formato recebe no interior da ciência da geometria. No entanto, a sentença não atribui valor causal efetivo para a relação que descreve. Neste exemplo, o fato da mesa possuir quatro lados iguais e, portanto, ser um quadrado, é pressuposto e não questionado. Nada na sentença direciona nosso interesse às causas efetivas da mesa possuir o formato que possui.

Compreendido desta maneira, o *Híppias Maior* estaria afirmando que a Forma do belo é aquilo que nos permite reconhecer as diversas coisas belas como

32 Os autores que defendem este ponto de vista, como Woodruff (1982) e Dorion (1997) costumam ressaltar o fato de que a palavra grega para causa (*αἰτία*) possui uma gama de sentidos muito maior do que nossa palavra “causa”, podendo significar desde o responsável legal (culpado) por certo ato, até o motivo ou a ocasião que tenha dado ensejo à coisa em questão. Sobre os diversos tipos de causa e suas implicações ontológicas: (cf. Vlastos, 1969, p. 292-296).

belas. Contudo, este diálogo não estaria estabelecendo a Forma como causa real do fato destas coisas possuírem tal propriedade. Conforme explica Woodruff:

“Nós não devemos supor que Sócrates pense que causas lógicas de fato atuem nas coisas que a possuem. Até onde sabemos, nada do que Sócrates intenciona é perdido se “G é aquilo que faz as coisas belas serem belas” for parafraseado por “as coisas belas são belas porque são G”. (Woodruff, 1982, p.153)

Assim, quando Híppias afirma que o belo é o conveniente (*τὸ πρέπον*), pois “o conveniente faz as coisas tanto serem quanto parecerem belas, pela sua presença.” (*τὸ πρέπον, ὃ Σώκρατες, καὶ εἶναι καὶ φαίνεσθαι ποιεῖ καλὰ παρόν. HíppMa.294c3*), devemos entender esta afirmação como uma explicação acerca das diversas circunstâncias que tornam uma dada coisa bela para nós. Se achamos uma certa vestimenta bela devido à sua cor, devemos dizer que esta cor é conveniente (*πρέπον*), sendo portanto a causa, no sentido explicativo, do nosso reconhecimento do caráter belo da roupa.

Este mesmo tipo de interpretação é defendida por Louis-André Dorion com relação ao *Êutifron* e o poder causal exercido pela Forma da piedade, neste diálogo:

“(…) a forma, no *Êutifron*, é uma causa puramente lógica. Este tipo de causa não age a partir do exterior sobre a coisa à qual ela comunica sua natureza. Assim, uma dada ação é piedosa *porque* ela apresenta a característica da piedade. Mas a partir do que (*d’où vient que*) uma coisa possui a característica da piedade? Como e segundo qual(is) modalidade(s) ela a teria adquirido? Estas são questões que Sócrates nunca se põe, ao menos o Sócrates dos primeiros diálogos.” (Dorion, 1997, p.303)

Como podemos perceber, a relação de causalidade explicativa não implica, no plano ontológico, a existência prévia da causa em relação ao efeito, isto é: não implica a prioridade ontológica da causa em relação àquilo que ela explica. Pois, por representar apenas uma explicação para nosso reconhecimento ou compreensão da característica da qual é causa, uma causa explicativa não precisa existir para que a característica em questão exista. Do mesmo modo, este tipo de causalidade não implica a independência ontológica da causa em relação ao que explica. Pelo contrário, uma causa explicativa é ontologicamente *dependente* do pretende explicar. Afinal, é preciso que existam coisas belas para uma explicação da beleza destas coisas existir.

Sendo assim, caso identifiquemos a relação causal estabelecida nos diálogos da juventude como uma relação causal de natureza *explicativa*, não estaremos na posição de afirmar que as Formas platônicas, tal como apresentadas nos diálogos da fase média, estão pressupostas ou implicadas nos argumentos ali encontrados. Pois, neste caso, as palavras εἶδος, ἰδέα e οὐσία estariam se referindo a características compartilhadas pelos objetos sensíveis e não às Formas platônicas, entidades caracterizadas por um modo de existência completamente independente e prioritário em relação às coisas sensíveis.

Os comentadores costumam chamar de “características imanentes” estas entidades presentes nos objetos sensíveis e ontologicamente dependentes destes objetos. Estas características seriam responsáveis pelo fato de reconhecermos que um determinado conjunto de objetos manifesta uma mesma propriedade (várias coisas que compartilham o fato de serem belas ou piedosas), sem que a característica, ela mesma, possua algum tipo de realidade “separada” (χωρίς) das coisas sensíveis ou seja a causa efetiva para o fato destas coisas manifestarem tal característica.

Esta parece ser a interpretação acerca do estatuto ontológico das Formas nos primeiros diálogos adotada pela maior parte dos comentadores. Segundo Dorion, por exemplo, “nos diálogos da juventude, as palavras εἶδος e ἰδέα, designam a 'forma distintiva', o 'caráter geral' que um grupo de coisas que recebem uma mesma denominação possuem em comum.” (Dorion, 1997, p.210) Também para M. Canto, o uso destas palavras nos diálogos da juventude não sugere uma diferença de natureza ontológica entre as Formas e os objetos particulares. Pois, “nem a concepção segundo a qual o εἶδος seria dotado de uma forma de realidade superior ao ser sensível, nem aquela que daria ao εἶδος uma forma de existência separada são apresentadas.” (Canto, 1993, 221)

De acordo com esta interpretação, as Formas dos primeiros diálogos representam uma certa forma distintiva das coisas empíricas, entendidas como parte da conformação natural destas coisas, algo que existe *em conjunto* com as coisas empíricas e somente *nas* coisas empíricas, nunca independente destas coisas. Estas formas teriam, portanto, um tipo de existência necessariamente *imane*nte, sendo efetivamente *presentes* nas coisas do mundo sensível e tendo sua realidade limitada a esta presença nas coisas.

Os comentadores que defendem esta tese costumam alegar, ainda, que o

vocabulário usado por Platão nos diálogos da juventude favorece esta conclusão. Considere, por exemplo a declaração de D. Ross:

“(...) todo o grupo de diálogos da juventude trata as Ideias como sendo imanentes nas coisas particulares. Elas são 'presentes' nas coisas; elas são colocadas 'nas coisas' pelo artesão; elas vêm a ser 'nas coisas'; elas são 'comuns' às coisas; os particulares, por sua vez, 'possuem' a Ideia ou 'participam' dela.” (Ross, 1951, p.21)

Ross está se referindo aos nomes, verbos e locuções usados por Platão para caracterizar a relação entre Formas e coisas sensíveis. Segundo Ross, todo o vocabulário usado por Platão para caracterizar as Formas e o tipo de relação que elas mantêm com os objetos sensíveis pode ser dividido em dois grupos claramente distintos. As palavras pertencentes ao primeiro grupo indicariam a *imanência* das Formas, isto é: um modo de existência dependente, no qual as Formas existem apenas “em conjunto” com as coisas sensíveis e “presentes” nestas coisas. O segundo grupo de palavras, por sua vez, indicaria o modo de existência independente e prioritário das Formas que, entendidas desta maneira, passariam a gozar de uma realidade própria, implicando, portanto, sua *transcendência* ou separação total entre Formas e coisas sensíveis. De acordo com Ross, Dorion e os demais comentadores que identificam as Formas dos primeiros diálogos como “características imanentes” ou “formas distintivas”, o vocabulário dos diálogos da juventude implicaria a imanência das Formas, enquanto que somente o vocabulário empregado nos diálogos da fase média implicaria a existência de Formas transcendentais. Como evidência para validade de suas conclusões, Ross apresenta um tabela que registra, ainda que de maneira incompleta, a ocorrência de palavras pertencentes a cada um destes dois grupos na série de diálogos (Ross, 1951, p.288-230).

De fato, qualquer leitor dos diálogos da juventude pode constatar que estas obras fazem uso de um rico vocabulário que parece implicar a presença das Formas nas coisas sensíveis. Nestes diálogos, a relação que as Formas estabelecem com as coisas empíricas é caracterizada como uma “participação” (μέθεξις, μετάληψις) ou uma “comunicação” (κοινωνία). Sendo assim, as coisas sensíveis “participam” (μετέχουσιν, μεταλαμβάνουσιν) das Formas ou

“comunicam-se” (κοινωνοῦσιν, κοινωνίαν ἔχουσιν) com elas.³³ Graças a esta relação, as coisas sensíveis “possuem” (ἔχουσιν) ou “recebem” (δέχονται) as formas, que passam a estar “presentes” (πάρεστι) ou a “estar nas” (ἐνεστι) coisas ou, ainda, a se “juntar” (προσγίγνεσθαι) às coisas.

Contudo, se é verdade que este vocabulário representa o tipo de relação entre sensível e inteligível descrito nos primeiros diálogos, também é verdade que este mesmo vocabulário continua a ser usado, extensivamente, nas obras da fase média, como uma rápida consulta à tabela oferecida por Ross pode comprovar. Portanto, o vocabulário apresentado por Ross como evidência indiscutível para condição imanente das Formas continua a ser usado nos diálogos em que as Formas, segundo o próprio Ross, passam a adquirir um modo de existência transcendente! Sendo assim, não podemos concluir que o apelo de Ross ao vocabulário dos primeiros diálogos tenha a capacidade de levar às conclusões por ele desejadas. A ocorrência do vocabulário imanentista por toda a série de diálogos platônicos faz com que não seja possível definir uma noção de imanência em completa oposição à noção de transcendência, tal como parece pretender Ross. Sendo assim, podemos concluir que o apelo ao vocabulário dos primeiros diálogos não fornece evidência alguma para a constatação da ausência de prioridade e independência ontológica das Formas. A razão para isso é que Platão usa o vocabulário da *presença* e da *participação* nos diálogos da fase média, tanto quanto usa nos diálogos da juventude.

Esta incongruência presente no argumento desenvolvido por Ross acaba por levá-lo a concluir que Platão nunca se decidiu acerca da imanência ou transcendência das Formas, hesitando, do começo ao fim de sua obra, entre admitir, ou não, a existência separadas destas entidades. Além disso, o fato dos diálogos apresentarem o vocabulário da imanência e da transcendência sobrepostos faz com que Ross acredite que Platão considerava a relação entre Formas e coisas sensíveis como uma relação “inteiramente única e indefinível” (cf. Ross, 1951, p.231).

Ora, atribuir este tipo de insuficiência à Teoria das Ideias é extremamente

33 As palavras usados por Platão neste contexto: μέθεξις, μετάληψις e κοινωνία, tal como os verbos a elas correspondentes, são substancialmente equivalentes e intercambiáveis,

indesejável, pois implica em afirmar que Platão nunca desenvolveu ou apresentou de maneira minimamente clara uma parte fundamental de sua teoria, negligenciando, portanto, aspectos de suma importância para validade de sua hipótese. Afinal, a postulação da existência de entidades inteligíveis só pode ser corretamente sustentada por meio de uma teoria que explique o lugar destas entidades na realidade, assim como o modo de relação que estas novas entidades mantêm com as coisas que já sabemos existir. Dizer que Platão tenha modificado, mesmo que várias vezes, suas posições acerca do estatuto ontológico das Formas e seu modo de relação com o mundo empírico é uma hipótese exegética aceitável. No entanto, afirmar que Platão nunca se decidiu acerca destas questões, tendo apresentado, simultaneamente, duas posições mutuamente excludentes, equivale a atribuir uma contradição insuperável ao núcleo do pensamento deste filósofo. A atribuição deste tipo de contradição no interior da obra de qualquer pensador deve representar o último dos recursos exegéticos. Pois, tal atribuição fere, de maneira incontornável, a validade e relevância do pensamento expresso pelo autor.

Esta alegação de contradição no âmago do pensamento de Platão pode ser superada se tivermos em mente a insuficiência inerente à formulação dos conceitos de imanência e transcendência, tal como propostos por Ross. Conforme observado pela professora Maura Iglésias (Iglésias, 2009, p.92-93), David Ross, assim como outros comentadores, usa o par conceitual imanência/transcendência de maneira ambígua, quanto aplicado à Teoria das Ideias. Por um lado, este par de conceitos é usado para designar o estatuto ontológico das Formas: as Formas são transcendentais quando possuem um modo de existência separado (prioritário e independente) com relação aos seus homônimos sensíveis. Elas são ditas imanes quando não existem à parte de seus homônimos, mas apenas neles, mesmo que com eles não se confundam. Por outro lado, estes mesmo conceitos são usados para indicar o tipo de relação existente entre as Formas e seus homônimos sensíveis. Neste caso, o conceito de imanência serviria para indicar que esta relação se dá por meio da *presença* da Forma (ou de parte da Forma) nas coisas sensíveis, enquanto que a transcendência indicaria um tipo de relação no qual esta junção não ocorre, mantendo-se a Forma sempre completamente isolada

designando um mesmo tipo de relação, sem que cada um destes termos represente um modo específico desta relação. (cf.Fronterotta, 2001, p.148-151)

dos objetos do mundo sensível.

Ora, como podemos constatar, tratam-se de duas aplicações completamente distintas para o mesmo par conceitual. Uma delas se refere ao estatuto ontológico das Formas e a outra ao modo de relação que as Formas mantêm com as coisas sensíveis. Tal ambiguidade na aplicação destes conceitos faz com que Ross trace conclusões equivocadas a partir da análise do vocabulário empregado por Platão, não distinguindo corretamente as passagens em que Platão está enfatizando o estatuto ontológico das Formas daquelas em que procura explicar o modo de relação existente entre Formas inteligíveis e coisas sensíveis. Desta maneira, Ross oferece, indistintamente, conclusões sobre este dois temas a partir de um mesmo conjunto de passagem.

2.8.

A ontologia de Sócrates nos diálogos em busca de definições.

Retornaremos à questão da relação entre Formas inteligíveis e seus homônimos sensíveis posteriormente, quando formos analisar a primeira parte do diálogo *Parmênides* e as críticas aos modos de compreensão desta relação apresentadas neste diálogo. No momento, cabe a nós continuarmos nossa investigação acerca do estatuto ontológico das Formas nos diálogos da juventude. Como vimos, em meio aos autores que reconhecem a realidade extralingüística das Formas, a posição dominante afirma que as Formas, nos diálogos da juventude, possuem um modo de existência exclusivamente imanente, não apresentando as características de prioridade e independência ontológica que passarão a apresentar nos diálogos da fase média. Esta alegação é sustentada, fundamentalmente, por dois argumentos:

- 1) Por uma análise do vocabulário empregado por Platão acerca da natureza das Formas e sua relação com os objetos sensíveis.
- 2) Pela alegação de que as Formas, nestes diálogos, têm seu papel limitado ao de causas explicativas.

Conforme vimos, o vocabulário empregado por Platão não pode ser apresentado como evidência para tal tese, pois este mesmo vocabulário continua a ser empregado em diálogos posteriores, nos quais a existência das Formas inteligíveis é, certamente, afirmada. Resta, agora, voltarmos ao tema da relação causal existente entre Formas e objetos sensíveis, para que possamos verificar se a interpretação que atribui a esta relação uma natureza meramente explicativa se adéqua, ou não, ao que o texto dos diálogos nos oferece.

De acordo com a interpretação lógico-explicativa, o papel causal das Formas pode ser resumido na seguinte sentença: “as coisas F são F, porque o F (uma forma ou característica) está presente nestas coisas.” (Woodruff, 1982, p.152) A primeira objeção que podemos oferecer para esta interpretação refere-se a seu caráter tautológico. Explicar o papel causal das Formas desta maneira equivale a dizer que a introdução destas entidades tem como único objetivo

constatar que a característica (ou forma imanente) da beleza é a causa das coisas serem ditas belas. Simplesmente, porque todas as coisas belas possuem a forma imanente da beleza. Ora, é facilmente notado que, de acordo com esta interpretação, a introdução das formas nos argumentos dos primeiros diálogos não representaria um avanço teórico significativo, configurando, pelo contrário, uma hipótese completamente supérflua. Isto porque, segundo esta interpretação, as palavras εἶδος e ἰδέα são apenas nomes genéricos para as características presentes nos objetos sensíveis. Estes nomes estariam sendo usados por Sócrates unicamente para ressaltar o fato de que todas as coisas belas possuem algo em comum, a saber: a característica da beleza, fato que poderia ser reconhecido e afirmado sem a necessidade deste acréscimo vocabular.

Em segundo lugar, esta interpretação não faz jus ao texto dos diálogos, especialmente ao *Híppias Maior* e *Éutifron*, uma vez que Platão, nestes diálogos, esforça-se para sublinhar a natureza efetivamente causal inerente às Formas.

Como já ressaltamos, o *Híppias Maior* faz uso abundante de expressões que indicam a relação causal existente entre a Forma do belo e seus homônimos sensíveis. No plano discursivo, o emprego deste vocabulário é ainda enriquecido pelas afirmações de que o belo-ele-mesmo (αὐτὸ τὸ καλόν) realiza três atividades distintas: ele arranja ou ordena (κοσμεῖ) as coisas belas; ele adiciona-se (ou junta-se) às coisas belas (os verbos empregados para indicar esta relação são: προσγίγνομαι, παραγίγνομαι, προσεῖναι, παρεῖναι e ἐπεῖναι); e, por fim, ele produz (ποιεῖ) a beleza nas coisas sensíveis, fazendo-as belas.

De acordo com a descrição fornecida para a primeira destas atividades, o belo ordena e ornamenta as coisas (κοσμεῖ), sendo “aquilo que adorna todas as outras coisas e as faz parecerem belas.” (αὐτὸ τὸ καλόν, ὃ καὶ τᾶλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται *Hípp.Ma.289d*). De fato, esta primeira capacidade atribuída ao belo pode ser interpretada como a mera constatação de que todas as coisas belas são adornadas ou organizadas de uma maneira tal que as torna belas, o que pode sugerir um papel causal meramente explicativo. Afinal, de acordo com esta descrição, é possível que a Forma do belo adorne ou embeleze uma certa coisa sem ser o produtor efetivo da beleza desta coisa, mas apenas o resultado

final da ação de outrem.³⁴ O *Híppias Maior* não nos oferece informações específicas sobre a natureza da atividade de organização ou ordenamento (κόσμησις) exercida pela Forma do belo. Sendo assim, a caracterização do modo pelo qual esta Forma é responsável pela beleza das coisas sensíveis é deixada, neste momento da discussão, indefinida.

A atividade efetivamente produtiva da Forma do belo é claramente afirmada posteriormente, por meio do emprego do verbo προσγίγνομαι. Muito comum na literatura militar dos historiadores gregos, o verbo προσγίγνομαι é usado para indicar a chegada de aliados e o acréscimo de tropas ao poderio militar de um exército.³⁵ Em um contexto metafísico, este verbo é usado para indicar que o εἶδος se *junta* ao objeto que qualifica e, desta maneira, *acrescenta* a este objeto uma capacidade ou característica que ele, previamente, não possuía. Assim, no *Mênon* (88c7), é dito que “todas as coisas referentes à alma, em si mesmas, não são proveitosas nem nocivas, *mas tornam-se proveitosas ou nocivas conforme juntem-se a elas a compreensão ou incompreensão*” (προσγενομένης δὲ φρονήσεως ἢ ἀφροσύνης βλαβερὰ τε καὶ ὠφέλιμα γίγνεται.) Da mesma maneira, a Forma que se junta a uma determinada coisa tem o potencial de modificar esta coisa, dotando-a de uma nova característica ou capacidade e sendo, portanto, a causa efetiva da aquisição desta capacidade pela coisa.

No entanto, o verbo προσγίγνομαι não é o único empregado por Platão para designar a maneira como uma Forma se junta às coisas sensíveis ou torna-se presente nelas. Dentre diversas outras expressões verbais, o *Híppias Maior* faz

34 Contudo, como observam Pradeau e Fronterotta, o uso mais comum do verbo κόσμειν nos diálogos de Platão parece indicar o papel de criador efetivo daquele que ordena: “Constata-se que esta atividade é, na maior parte das vezes, reservada propriamente a artesãos, e notadamente a estes dois artesão que são o governante político e a divindade que forja e ordena o mundo (cf. *Timeu* 53b1-5 e *Leis IV* 712b; 721a)” (Pradeau&Fronterotta, 2005, p.235).

35 De um modo geral, este verbo designa o acréscimo ou a junção de algo, estando subentendido o aumento das capacidades ou do poder da pessoa ou coisa à qual algo foi acrescentado. Assim, no *Górgias*, Sócrates diz: “Suponha que eu, na ágora lotada, tendo um punhal embaixo do braço, dissesse a ti: Polus *um maravilhoso poder tirânico acaba de juntar-se a mim*” (ἐμοὶ δυνάμεις τις καὶ τυραννὶς θαυμασία ἄρτι προσέγονεν. 469d). Nesta passagem, o punhal escondido fornece a Sócrates um poder que ele previamente não possuía, resultando no surgimento de uma nova capacidade (δύναμις).

uso do verbo ἐπεῖναι para indicar que a Forma do belo *está sobre* seus homônimos sensíveis. Na passagem em questão, Sócrates está se referindo aos prazeres da audição e da visão:

“[Estes dois tipos de belos prazeres] têm, portanto, algo idêntico (τι τὸ αὐτὸ), que os torna belos, este 'comum' (τὸ κοινὸν τοῦτο), que **está sobre** ambos, de maneira comum, e [sobre] cada um deles, em particular. Pois, não haveria outra maneira de serem belos, ao mesmo tempo, ambos e cada um deles.”

‘ἔχουσιν ἄρα τι τὸ αὐτὸ ὃ ποιεῖ αὐτὰς καλὰς εἶναι, τὸ κοινὸν τοῦτο, ὃ καὶ ἀμφοτέραις αὐταῖς **ἔπεστι** κοινῇ’ καὶ ἑκατέρᾳ ἰδίᾳ: οὐ γὰρ ἂν που ἄλλως ἀμφοτέραί γε καλαὶ ἦσαν καὶ ἑκατέρα.’ (Hipp.Ma.300a9-b1)

Novamente, Platão faz uso de um verbo (ἐπεῖναι) que indica a junção ou o acréscimo da Forma aos objetos sensíveis. O verbo ἐπεῖναι ressalta, ainda, um aspecto desta junção que poderia passar despercebido: o fato de que, de um ponto de vista lógico, a relação de junção se dá entre duas coisas distintas e independentes. Ao afirmar que o εἶδος, aqui caracterizado como algo idêntico (τὸ αὐτὸ) e comum (τὸ κοινὸν) a todos os casos de beleza, *está sobre* (ἔπεστι) as diversas coisas belas, Platão está sugerindo a distinção numérica entre o objeto sensível e este εἶδος que a ele se junta. Afinal, segundo esta metáfora, o εἶδος encontra-se sobre estas coisas, ou seja: ligado a elas, mas ocupando um lugar distinto no espaço.

Portanto, de acordo com o *Híppias Maior*, a Forma é aquilo que se *une* e se *adiciona* à coisa, se colocando *sobre* a coisa sensível. Todo este vocabulário, longe de sugerir a imanência e dependência da Forma à coisa, procura ressaltar a distinção entre o belo-ele-mesmo e as diversas coisas sensíveis que esta Forma torna belas. Levando em consideração o campo semântico do verbo προσγίγνομαι, um verbo ligado às noções de vir-a-ser e movimento, e a metáfora espacial estabelecida pelo verbo ἐπεῖναι podemos inclusive considerar um momento logicamente anterior a esta união, no qual o objeto sensível não se encontrava unido ao εἶδος e *vice-versa*.

O reconhecimento deste vocabulário, que sugere a nítida distinção entre os dois tipos de entidades envolvidos nesta relação, mostra-se importante, ainda, por indicar que a ação causal do εἶδος permanece parcial. Isto porque, apesar do εἶδος causar o surgimento de uma determinada característica da coisa empírica, ele não pode ser considerado a causa da existência da própria coisa que, como sugerem

estes verbos, já existia em algum momento (lógica ou cronologicamente) anterior a esta união.

Por fim, como forma de especificar, de maneira ainda mais explícita, o caráter efetivo da ação causal exercida pelo εἶδος sobre a coisa empírica, o *Híppias Maior* utiliza o verbo ποιεῖν (fazer, produzir: 296c2-3; 297a5; 300a9) para caracterizar esta relação, atribuindo ao εἶδος o *status* de agente produtor (τὸ ποιοῦν: 297a6; 297a8; 303e11; 296e8) das propriedades das coisas empíricas. Caracterizado desta maneira, o belo em si (αὐτὸ τὸ καλόν) tem seu estatuto ontológico novamente distinguido daquilo sobre o que atua e, sobretudo, da característica que produz. O belo em si produz a beleza das coisas e, portanto, não tem sua existência confundida com esta beleza. Afinal, como Sócrates faz questão de afirmar: “o produtor e o produto são duas coisas distintas” (τὸ δὲ ποιοῦν καὶ τὸ ποιούμενον ἕτερον *HíppMa.300e*)

Além deste rico vocabulário, que pretende deixar claro o caráter efetivamente produtivo da atividade exercida pelo belo em si, o *Híppias Maior* apresenta um argumento que parece desenvolvido com o único objetivo de explicitar a efetividade da ação causal exercida por esta Forma. Em um determinado momento da discussão, Híppias sugere que o belo é “o conveniente”, pois: “o conveniente (τὸ πρέπον) **faz** as coisas tanto serem quanto parecerem belas, pela sua presença” (ἀλλὰ τὸ πρέπον, ὃ Σώκρατες, καὶ εἶναι καὶ φαίνεσθαι **ποιεῖ** κατὰ παρόν.). Sócrates, contudo, se opõe a esta definição por negar que uma mesma coisa possa ser considerada causa para duas atividades tão plenamente distintas: ser e parecer belo. Em função desta diferença, “o belo” (τὸ καλόν) não pode ser identificado ao “conveniente” (τὸ πρέπον). Pois, como previamente acordado, o belo em si é a causa da coisas *serem* belas, enquanto que o conveniente é entendido como aquilo que faz as coisas *parecerem* belas para nós.

Ora, esta distinção funda-se, precisamente, na diferença entre uma causa real, efetivamente produtora de uma característica e uma causa explicativa, entendida como a razão pela qual alguma coisa é considerada bela ou aparece a nós como tal. Enquanto o conveniente é a causa lógica (ou explicação) para o fato de algo parecer belo, o belo em si é, segundo Sócrates, a causa real e efetiva das coisas serem belas, independente desta beleza ser notada por nós ou não. O poder causal desta Forma é real efetivo, pois o belo em si é aquilo que fornece às coisas do mundo sensível a propriedade da beleza efetivamente pertencente a elas,

independente de qualquer julgamento de valor ou explicação que possamos fornecer para este fato (294c-294e).

Sendo assim, não podemos caracterizar a ação causal exercida pelas Formas como meramente *explicativa*, uma vez que o surgimento de uma dada característica nas coisas empíricas é o resultado direto da ação do εἶδος sobre estas coisas. Pelo mesmo motivo, não podemos identificar a Forma (εἶδος ou ἰδέα) como uma característica imanente, tal como pretendem os comentadores que não admitem a existência de Formas transcendentais nos argumentos dos primeiros diálogos. Todo vocabulário usado por Platão sugere, em oposição ao que pretendem estes comentadores, a total distinção e independência da Forma frente a seus homônimos sensíveis e, sobretudo, frente às características que as Formas produzem ou determinam nestas coisas. Os termos εἶδος e ἰδέα designam o *produtor* e, portanto, a causa *efetiva* das características e propriedades das coisas sensíveis. Consequentemente, estas palavras não podem ser consideradas apenas nomes genéricos para estas características ou propriedades.

Todos estes resultados apenas corroboram aquilo que está implicado na afirmação de que o objetivo da busca socrática é a beleza ou a piedade “ela-mesma” ou “em-si-mesma” (αὐτὸ τὸ εἶδος). Pois, como indica esta expressão, apesar de serem causas efetivas das características que os objetos sensíveis apresentam, as Formas permanecem, elas mesmas, completamente independentes destas coisas. É isto o que Sócrates afirma, no *Híppias Maior* (287b4-e1), ao esclarecer que não está em busca de alguma coisa bela (τί ἐστι καλόν), mas sim em busca do que é o belo (ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν), entendido como “um ser em si” (τῷ καλῷ ... ὄντι γέ τιμι τούτῳ). Este *status* ontológico independente e imutável das Formas também está afirmado no *Éutifron* (5c-6d; 8a10-12), onde é dito que a Forma da piedade é aquilo que permanece o mesmo em todos os casos de ações pias (ταῦτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὐτῷ), nunca aparecendo como algo pio e ímpio, ao mesmo tempo, mas sendo sempre idêntica a si mesma (αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὅμοιον).

Além disso, podemos concluir que esta entidade, cuja definição está sendo buscada pela pergunta socrática “o que é x?”, goza de um modo de existência prioritário com relação aos seus homônimos sensíveis. Afinal, uma vez que as Formas são causas efetivas das propriedades apresentadas pelos objetos empíricos, nada belo existiria, caso o belo-ele-mesmo não existisse. Portanto, a

despeito da opinião compartilhada pela maioria dos comentadores, podemos afirmar que as Formas dos diálogos da juventude possuem um estatuto ontológico *independente* e *prioritário* em relação ao seus homônimos sensíveis, existindo, elas mesmas, de maneira “separada” destas coisas.

2.9.

A ontologia de Sócrates nos diálogos de juventude.

De acordo com os resultados precedentes, a afirmação do modo de existência prioritário e independente das Formas permanece restrita, aparentemente, ao subgrupo de diálogos chamados “definicionais” ou “em busca de uma definição”. Isto porque a afirmação do estatuto ontológico transcendente das Formas deriva diretamente da argumentação contida nos diálogos em que Sócrates, refutando as diversas respostas oferecidas para sua pergunta “o que é x?”, revela a seus interlocutores a natureza desta entidade especial para a qual seu questionamento está voltado. Para sermos ainda mais precisos, podemos dizer que o estatuto separado das Formas só está claramente pressuposto nos diálogos *Híppias Maior* e *Êutifron*, que apresentam argumentos desenvolvidos com o intuito de estabelecer a natureza causal das Formas e quiçá no *Mênon*, que recapitula estes resultados e utiliza o vocabulário cuidadosamente construído nestes diálogos. No entanto, como os diálogos em busca de definições possuem notáveis semelhanças entre si e, de maneira geral, é possível afirmar que Sócrates está buscando, em todos eles, definir o mesmo “tipo” de coisas, podemos seguramente estender os resultados destes três diálogos para toda série de diálogos definicionais.

O raciocínio que fundamenta tal extrapolação parte da constatação de que Sócrates descortina progressivamente a real natureza das Formas para seus interlocutores. Assim, os níveis mais específicos de exigência para um boa definição, aqueles que dão ensejo ao esclarecimento da natureza transcendente das Formas, somente são apresentados quanto os interlocutores de Sócrates estão aptos a oferecerem respostas minimamente satisfatórias para os níveis mais incipientes do procedimento de busca por definições. Desta maneira, a ausência de esclarecimentos acerca do papel causal das Formas em diálogos como *Cármides* e *Láques* não é entendida como um sintoma da falta de convicção de Sócrates sobre a natureza causal destas entidades, mas como o resultado direto da dinâmica conversacional estabelecida nestes diálogos, nos quais os interlocutores de Sócrates se mostram incapazes de oferecer sequer uma definição extensionalmente correta para o termo buscado.

Simplesmente, não há motivos para pressupormos que Sócrates esteja falando tudo aquilo que sabe sobre as Formas, a cada vez que menciona as palavras εἶδος, ἰδέα ou se engaja no processo de busca por definições. Dado o caráter literário da obra platônica, parece muito mais coerente pressupormos que o personagem Sócrates revele suas opiniões de maneira paulatina, em função dos contextos dramáticos nos quais seus discursos então inseridos. De fato, uma leitura atenta dos diálogos da juventude pode encontrar certas passagens nas quais a realidade objetiva das entidades universais sobre as quais Sócrates costuma discursar (representadas textualmente por substantivos abstratos, adjetivos substantivados e pelas palavras εἶδος, ἰδέα e οὐσία) parece estar pressuposta na fala socrática, mesmo fora de um contexto de busca por definições.

No *Protágoras*, que não pode ser considerado um diálogo em busca de uma definição, Sócrates incita o famoso sofista a se posicionar acerca da natureza de cada uma das partes da virtude, a começar pela justiça, e pergunta:

“Venha, então, examinemos juntos que tipo [de coisa] (ποῖόν τι) cada uma delas é. Primeiro, o seguinte: a justiça é alguma coisa ou coisa alguma? (ἡ δικαιοσύνη πράγμα τί ἐστὶν ἢ οὐδὲν πράγμα;) Pois, a mim, parece que é. E a ti? A mim também” (330b9-c3)
 Φέρει δὲ, ἔφην ἐγώ, κοινῇ σκεψώμεθα ποῖόν τι αὐτῶν ἐστὶν ἕκαστον. πρῶτον μὲν τὸ τοιόνδε· ἡ δικαιοσύνη πράγμα τί ἐστὶν ἢ οὐδὲν πράγμα; ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ· τί δὲ σοί
 Κἀμοί, ἔφη.

Muitas vezes, as traduções de textos gregos incluem a palavra “coisas” para transmitir o sentido implícito no uso de expressões neutras, sobretudo no plural. Assim, temos “coisas sensíveis” como a tradução usual para τὰ αἰσθητὰ, quando a palavra “coisas” não aparece na expressão original.³⁶ Contudo, este não é o caso da passagem acima citada. Nesta passagem, Protágoras concorda que a justiça é “alguma coisa” (πράγμα τί). A palavra grega πᾶν, que traduzimos por “coisa”, é usada abundantemente nesta passagem e tudo indica que está exercendo um papel importante naquilo que está sendo dito.³⁷ Mas com o que, exatamente, Protágoras está se comprometendo, ao afirmar que a justiça é uma coisa (πράγμα

36 Na primeira sentença desta citação, temos um outro caso de acréscimo da palavra “coisas” na tradução: “que tipo [de coisa] cada uma delas é”. Neste caso, a paráfrase corresponde ao uso do pronome indefinido.

37 Entre 330c1 e 332a5 πᾶν aparece nada menos do que sete vezes.

τί) e não coisa alguma (οὐδὲν πρᾶγμα)?

Certamente, Protágoras não está se comprometendo com uma ontologia platônica simplesmente por dizer que a justiça é alguma coisa. Protágoras não era discípulo de Sócrates e seria extremamente inverossímil que Platão o representasse aceitando tão prontamente a existência de entidades inteligíveis universais. Em um sentido geral, qualquer um disposto a falar sobre a justiça diria que a justiça é *alguma coisa*, e não *coisa alguma*. Neste sentido mais amplo, o termo πρᾶγμα significa qualquer tópico ou assunto relevante. A ilustração mais clara desta acepção da palavra é encontrada em expressões do tipo: Οὐδὲν πρᾶγμα, ὃ Σώκρατες (Isto não tem importância, ó Sócrates. *Gorg.*447b1) ou πρᾶγμα ἐστὶ μοι (isto concerne a mim), em que o emprego da palavra πρᾶγμα serve para enfatizar ou negar a relevância de algo. Caso este seja realmente o uso em jogo neste momento da conversa, Sócrates está apenas levando Protágoras a admitir que a justiça é algo distinto das diversas outras partes da virtude e que, portanto, merece ser tratada à parte, constituindo um tópico legítimo de discussão³⁸.

Como podemos perceber, tal afirmação nada diz acerca do estatuto ontológico daquilo que estas palavras nomeiam. Protágoras pode muito bem reconhecer que a palavra “coragem” nomeie algo distinto daquilo nomeado por “sabedoria” e, ainda assim, acreditar que estes termos não se referem a entidades realmente existentes. Estas palavras podem, por exemplo, fazer referência a um conjunto de ações ou disposições da alma, sem que, aparentemente, o argumento do diálogo fique em nada prejudicado.

Contudo, tendo em vista os resultados que obtivemos neste capítulo, podemos nos perguntar se acaso Sócrates não estaria empregando o termo πρᾶγμα, neste argumento, em um sentido mais elaborado. Afinal, qualquer leitor assíduo da obra de Platão sabe que Sócrates é o porta voz de uma teoria explicitamente comprometida com a existência de entidades inteligíveis universais, em diálogos como *Fédon*, *Banquete*, e *Parmênides*. Além disso, como pretendo ter deixado claro, este mesmo tipo de entidade está pressuposta nos argumentos dos diálogos definicionais. É natural, portanto, que um leitor dos diálogos se pergunte até que ponto o personagem Sócrates está comprometido

38 Esta interpretação é defendida por Dancy (Dancy, 2004, p.72)

com tal teoria ao falar de coisas como “a justiça” e “a virtude”, mesmo em diálogos onde a afirmação da existência deste tipo de entidade decorra diretamente de sua argumentação.

Creio que este seja o momento apropriado para uma discussão que, apesar de possuir grande importância para o estudo de uma obra literária de caráter filosófico, como os diálogos de Platão, costuma passar despercebida por grande parte dos comentadores. Trata-se da questão acerca das diferentes perspectivas de compreensão de um mesmo argumento, no interior de um diálogo platônico.

Como sabemos, os diversos interlocutores dos diálogos platônicos possuem visões de mundo extremamente diferentes entre si. Enquanto alguns destes personagens representam a posição do homem comum, outros personagens possuem complexas teorias sobre as mais diversas áreas do conhecimento, como ética, natureza da linguagem e epistemologia. Sendo assim, cabe ao leitor da obra platônica questionar-se acerca da interpretação que cada um destes personagens está oferecendo para um argumento desenvolvido por Sócrates ou por quem quer que esteja conduzindo a investigação.

Klosko, em “*Criteria of Fallacy and Sophistry for Use in the Analysis of Platonic Dialogues*” (Klosko, 1983), defende uma interpretação que leve em conta, na análise dos argumentos contidos nos diálogos, os diferentes pontos de vista dos personagens ali presentes. Sua conclusão é que um mesmo argumento oferece múltiplas análises, que correspondem aos distintos modos de compreensão dos diferentes personagens. Isto faz com que uma prova possa ser considerada, simultaneamente, falaciosa, do ponto de vista de um dado personagem e válida, a partir do ponto de vista de outro. Tal raciocínio aplica-se sobretudo a Sócrates, pois podemos acrescentar premissas extraídas de outros diálogos para demonstrarmos a validade de um argumento proposto por ele. Conforme alega Kosklo, esta é a atitude que muitos comentadores adotam ao analisarem os argumentos incompletos, portanto inválidos na maneira como são apresentados, encontrados nos diálogos.³⁹

Klosko apresenta como exemplo a prova oferecida no *Górgias* como demonstração de que qualquer pessoa que tenha aprendido o que é a justiça torna-

se justa. Sócrates pretende comprovar esta tese por meio do seguinte raciocínio:

- 1) quem quer que tenha aprendido construção é um construtor
- 2) quem quer que tenha aprendido musica é um músico
- 3) quem quer que tenha aprendido medicina é um médico.
- 4) o mesmo vale para as outras coisas: quem quer que tenha aprendido uma ciência, adquire a qualidade conferida por esse conhecimento.
- 5) Segue-se, portanto, que aquele que aprendeu justiça (ou “as coisas relativas à justiça”, τὰ δίκαια) é justo (δίκαιος). (*Gorg.*460b1-7)

Ora, é claro que, em termos estritamente lógicos, esta prova não está correta. A indução expressa pela premissa 4, simplesmente, não é válida. No entanto, a analogia entre conhecimento moral e conhecimento técnico na qual esta premissa está fundamentada decorre da concepção socrática, encontrada em outros diálogos, de que o conhecimento é uma condição suficiente para virtude (*Prot.*345e, 360d; *Men.*87,89; *Laq.*198; *Carm.*173). Sendo assim, podemos considerar que a equivalência proposta por Sócrates entre conhecimentos práticos e conhecimento moral é válida ao menos para ele. Górgias, contudo, não possui nenhuma razão aparente para aceitar tal analogia e devemos admitir que, para todos os efeitos da discussão, trata-se de um argumento inválido, na medida em que depende de premissas não argumentadas e tampouco aceitas de antemão pelo interlocutor.

Como a questão de Klosko diz respeito aos critérios de identificação do uso de argumentos falaciosos por Sócrates, ele acredita que a mais importante limitação na análise de um argumento é que “o comentador não pode introduzir material em uma prova que o leve além do ponto de vista do interlocutor de Sócrates.” (Klosko, 1983, p.370) Dancy, concordando com Klosko, considera totalmente irrelevante as crenças de Sócrates para análise de um argumento apresentado pelo próprio Sócrates! Isto porque, no nosso caso, ele “espera que Protágoras reconheça que foi refutado.” (Dancy, 2004, p.71)

Caso aceitemos o princípio exegético defendido por Klosko e Dancy,

39 De fato, qualquer um que tenha contato com a literatura secundária entorno dos diálogos platônicos está familiarizado com a técnica de reconstrução de argumentos por meio do

somos levados a restringir nossa compreensão da palavra *πρᾶγμα* ao modo como o personagem Protágoras a interpreta. No entanto, parece muito claro que aquilo que Sócrates diz possui, além de um caráter refutativo, um sentido relativo a suas próprias concepções acerca dos diversos temas discutidos nos diálogos e sobre os quais este personagem, repetidamente, se posiciona. Ao submeter sua interpretação dos argumentos apresentados por Sócrates ao nível dos interlocutores deste personagem, Klosko está abrindo mão da posição privilegiada na qual Platão nos coloca, intencionalmente, ao nos apresentar um conjunto de obras centradas na figura de um mesmo personagem.

Portanto, o princípio interpretativo proposto por Klosko não é deficiente pelo que permite aferir, mas pelo que nos proíbe identificar. Caso aceitemos tal princípio, corremos o risco de deixar de lado o que, talvez, seja a questão principal dos diálogos socráticos, que é: o que *Sócrates* pretende provar por meio de seus argumentos e o que *ele* pressupõe como verdadeiro ao desenvolvê-los. Ora, além desta ser uma questão extremamente natural para aquele que lê uma série de diálogos nos quais um mesmo personagem é repetidamente apresentado, esta é uma questão para cuja solução temos bastantes indícios. Afinal, a recorrência de temas e procedimentos desenvolvidos por Sócrates é aquilo que forma nossa compreensão a respeito da mensagem que Platão pretendeu nos passar, ao escrever estes diálogos nos quais Sócrates figura como personagem principal. Portanto, considero natural que um leitor dos diálogos traga consigo uma imagem mental, adquirida na leitura de outros diálogos, acerca de quem é Sócrates e quais são suas concepções e, conseqüentemente, use este material na interpretação de cada um dos argumentos.

Desta forma, se abandonarmos o princípio interpretativo proposto por Klosko, podemos nos perguntar se acaso Sócrates não pretenderia algo mais, ao afirmar que as diversas partes da virtude são *πρᾶγματα*. Outra passagem do *Protágoras*, por exemplo, nos leva a crer que Sócrates, de fato, tinha algo a mais em mente ao afirmar que as virtudes são “coisas”. Próximo ao fim do diálogo, Sócrates invoca a passagem precedente e, na tentativa de reafirmar o que foi dito, pergunta:

acréscimo de premissas extraídas de outros diálogos.

“A questão, eu acho, era esta: sabedoria, temperança, coragem, justiça e piedade, estes cinco nomes (ὀνόματα), são nomes para uma única coisa (ἐνὶ πράγματι) ou há uma *essência e uma coisa própria* (τις ἴδιος οὐσία καὶ πᾶγμα), subjacente a cada um destes nomes, tendo, cada uma, sua própria capacidade (δύναμιν)?”

ἦν δέ, ὥς ἐγῶμαι, τὸ ἐρώτημα τόδε· σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης, πότερον ταῦτα, πέντε ὄντα ὀνόματα, ἐπὶ ἐνὶ πράγματι ἔστιν, ἢ ἐκάστῳ τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπόκειται τις ἴδιος οὐσία καὶ πᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον

O contraste entre nome (ὄνομα) e coisa (πᾶγμα), ressaltado por Sócrates nesta reformulação da pergunta anterior, deixa claro que o uso da palavra πᾶγμα, na primeira formulação da questão, já possuía uma carga de objetividade, mesmo que isto tenha passado despercebido por Protágoras. De fato, este contraste entre entidade linguística (ὄνομα) e entidade real, objetiva (πᾶγμα) aparece mais de uma vez na obra de Platão e, mesmo em diálogos da primeira fase, é tema recorrente nas conversas de Sócrates.⁴⁰ Contudo, a evidência mais contundente é o uso da palavra οὐσία (essência), parte do vocabulário usado por Sócrates para designar as Formas inteligíveis em diálogos da fase média, como *Fédon*, *República* e *Parmênides* e, como vimos, também em diálogos da juventude como *Êutífron* e *Mênon*.

Portanto, podemos reconhecer, nesta fala de Sócrates, a atribuição de um grau de objetividade e realidade às diversas partes da virtude ainda maior do que aquele previamente admitido por Protágoras, em 447b. Isto significa que o personagem Protágoras está ciente do movimento e está aceitando conscientemente tal afirmação? A dinâmica do diálogo parece indicar que não. Tudo leva a crer que Protágoras está interpretando esta segunda pergunta nos mesmos moldes da primeira. Isto é, Protágoras reconhece que as palavras “sabedoria”, “temperança”, “coragem”, “justiça” e “piedade” não são nomes (ὀνόματα) distintos de uma mesma coisa (πᾶγμα), mas nomeiam, cada qual, algo diferente, constituindo, cada uma delas, um tópico distinto de discussão, sem que isso determine o estatuto ontológico destas coisas.

No entanto, o fato de Sócrates caracterizar as diversas partes da virtude como πᾶγματα e, de maneira ainda mais significativa, οὐσίαι nos permite levantar a hipótese de que ao menos este personagem esteja argumentando a partir

40 Vide, por exemplo, o diálogo *Crátilo*, no qual a questão da correção dos nomes está sendo discutida e onde o termo πᾶγμα serve para designar as coisas, os objetos reais, enquanto ὄνομα designa os nomes, entidades linguísticas. (*Crat.*387d4, 388b10, 390e1, 391b1, 393d4, 401c5)

de um ponto de vista que pressupõe a existência de entidades reais às quais os termos “sabedoria”, “temperança”, “coragem”, “justiça” e “piedade”, fazem referência. Mais do que isso, a existência de passagens como esta nos permite enxergar a unidade subjacente ao ponto de vista expresso pelo personagem Sócrates. Afinal, o fato de Sócrates não apresentar, em cada um dos diálogos, tudo aquilo que pensa acerca da natureza do εἶδος, seu poder causal e seu *status* ontológico transcendente não proíbe que um leitor da obra platônica tente buscar, em cada uma destas obras, as semelhanças existentes no discurso deste personagem. Considero, inclusive, incabível que Platão, como autor de uma série de diálogos que apresentam repetidamente o mesmo personagem, não estivesse consciente deste efeito em seus leitores.

Assim, quando vemos Sócrates, no diálogo *Lísis* (219-220), argumentar que necessariamente deve haver uma ἀρχή (princípio) capaz de romper a cadeia regressiva que fazia com que cada coisa amada fosse amada em vista de outra coisa, podemos concluir que esta entidade “primeiramente amada” (ἐκεῖνο ὃ ἐστὶν πρῶτον φίλον) corresponde à Forma da φιλία, mesmo que os termos εἶδος e ἰδέα não estejam mencionados. De fato, Sócrates apresentará o πρῶτον φίλον por meio de uma série de características que o ligam diretamente à formulação da Teoria das Ideias que encontramos em outros diálogos. Em 220 b1-4, por exemplo, Sócrates ressalta a diferença entre as múltiplas coisas “apenas ditas amadas” (ρήματι φαινόμεθα λέγοντες αὐτό) e esta entidade “que é realmente amor” (τό τῷ ὄντι φίλον) com o objetivo de anunciar sua tradicional distinção entre a Forma e a mesma (neste caso, φιλία) e as diversas coisas sensíveis que possuem a propriedade de serem amadas.⁴¹ De maneira ainda mais significativa, em 219d, Sócrates afirma que todas as coisas amadas são apenas imagens (εἰδῶλα) “daquele primeiro, que é o único verdadeiramente amado” (ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστὶ φίλον *Lis.219d4-5*) aludindo à distinção entre a Forma (entidade real) e a multiplicidade de particulares (imagens sensíveis), que se tornará usual a partir do *Banquete* e da *República*. Além disso, o pronome ἐκεῖνο com a expressão ὃ ἐστὶν introduzindo um nome ou um predicado (como em ἐκεῖνο ὃ ἐστὶν πρῶτον φίλον)

41 Kahn (1996, p.112) identifica nesta passagem não apenas o estabelecimento desta distinção, como também uma antecipação da teoria da eponímia, segundo a qual as diversas coisas sensíveis são nomeadas “a partir das Formas” de que participam (cf. *Fédon* 78e2, 102b2).

aparecerá em diálogos como *Fédon*, *Banquete* e *República* como uma maneira textual cristalizada de se referir às Formas. Todas estas referências tornam evidente a relação estabelecida por Platão entre a argumentação socrática desenvolvida no *Lísis* e a Teoria das Ideias apresentada nos diálogos da fase média, mesmo que Sócrates não use os termos εἶδος e ἰδέα na sua descrição e nas apresente nominalmente as Formas neste diálogo.

2.10. Conclusão do segundo capítulo.

Os resultados obtidos durante nossa investigação da ontologia expressa nos primeiros diálogos nos permitem tomar um posicionamento acerca do debate travado entre as duas correntes mais influentes de interpretação: unitaristas e desenvolvimentistas. Como vimos no capítulo anterior, o paradigma desenvolvimentista atualmente vigente está fundamentado em argumentos extremamente questionáveis, como a apropriação enganosa dos resultados estilométricos realizada por Guthrie, Cornford e Vlastos; uma leitura duvidosa do testemunho de Aristóteles; e um raciocínio, claramente sujeito ao vício de circularidade, que pretende distinguir quais obras apresentam o pensamento do Sócrates histórico e quais apresentam o pensamento originalmente platônico. Contudo, o paradigma desenvolvimentista ainda poderia se mostrar adequado, caso sua hipótese mais fundamental, segundo a qual os primeiros diálogos representam uma fase do pensamento de Platão anterior ao surgimento da Teoria das ideias, se comprovasse correta.

Nossa investigação, no entanto, nos levou a identificar nos diálogos iniciais um conjunto de argumentos que atribui ao εἶδος um estatuto ontológico prioritário em relação às entidades sensíveis e um poder causal efetivo e universal. Isto nos permite afirmar que as entidades visadas pelo personagem Sócrates durante sua busca por definições possuem o mesmo estatuto ontológico das Formas apresentadas em diálogos como *Fédon* e *Banquete*, ainda que este fato não esteja claro para seus interlocutores. Além disso, vimos que, mesmo em diálogos nos quais não encontramos a busca por definições ou a afirmação do poder causal exercido pelas Formas, como *Lísis* e *Protágoras*, podemos encontrar indicações de que o personagem Sócrates está argumentando de um ponto de vista que pressupõe a efetiva realidade das Formas.

Sendo assim, podemos concluir que o paradigma de interpretação desenvolvimentista atualmente vigente não possui apoio textual com relação a sua hipótese mais fundamental. Além disso, devemos descartar a tese de que o personagem Sócrates dos primeiros diálogos é porta-voz do pensamento do Sócrates histórico. Pois, o fato de que podemos reconhecer a presença das Formas

nas falas do Sócrates dos primeiros diálogos torna evidente que teses originalmente platônicas estão sendo apresentadas por este personagem.⁴²

É muito claro, todavia, que isto não nos obriga a adotar uma posição unitarista radical, tal como aquela expressa por Schleiermacher. De modo algum, pretendemos afirmar que, durante os quase quarenta anos de sua carreira literária, o pensamento de Platão não esteve sujeito a qualquer evolução. O fato de que podemos identificar a presença das Formas nos primeiros diálogos não impede, por exemplo, que a obra de Platão evidencie um desenvolvimento no que toca a outras áreas do conhecimento, como a ética, a política ou a estética. Na verdade, a presença das Formas nos diálogos iniciais nem, ao menos, determina que Platão não possa ter desenvolvido ou modificado sua compreensão acerca do papel destas entidades. Nossos resultados nos permitem concluir, apenas, que a intuição fundamental subjacente à Teoria das Ideias, isto é: a afirmação da existência de entidades transcendentais, ontologicamente prioritárias e independentes dos objetos particulares sensíveis, perpassa boa parte da obra platônica.⁴³

Além disso, o fato de encontrarmos nos diálogos iniciais uma apresentação das Formas extremamente sutil e incipiente, quando comparada com as exposições grandiloquentes e sistemáticas dos diálogos da fase média, nos evidencia uma característica literária da obra platônica. Pois, estas inúmeras alusões a teorias que só serão explicitamente reveladas em diálogos posteriores indicam que Platão faz uso do recurso estilístico da prolepse (ou antecipação) para exposição de seu pensamento.

Como expediente narrativo, a prolepse consiste na “antecipação, pelo discurso, de eventos cuja ocorrência, na história, é posterior ao presente da ação” (Genette, 1972, p.82). Um caso evidente de prolepse na literatura brasileira

42 A rigor, resta ainda a possibilidade de que a hipótese das Formas tenha sido formulada pelo Sócrates histórico, tal como pretende Burnet (1924). Contudo, duas evidências externas à obra platônica me parecem suficientes para descartarmos de vez esta suposição. A primeira delas encontra-se na passagem da *Metafísica* (987b1-10) em que Aristóteles descreve o percurso filosófico de Platão e diz expressamente que Sócrates não havia formulado a hipótese das Formas. A segunda evidência é o fato de não podemos encontrar menções a uma Teoria das Ideias na obra de nenhum outro autor de “diálogos socráticos” (cf. Giannantoni, 1990; Kahn 1996, p.4-29), tampouco na descrição aristofânica de Sócrates, nas *Nuvens*.

43 Dentre os diálogos tidos como legítimos, considero que apenas *Apologia*, *Crito*, *Íon*, *Híppias Menor*, *Górgias* e *Menexeno* não fazem menção, implícita ou explicitamente, às Formas.

encontra-se nas primeiras linhas das *Memórias Póstumas de Brás Cubas* em que Machado de Assis antecipa o fato da morte do próprio narrador!⁴⁴ Como efeito dramático, a prolepse pretende prender a atenção do leitor, ao produzir nele a expectativa de que os eventos ligados ao fato antecipado sejam elucidados. Isto é, o uso desta figura estilística possui o objetivo de aguçar a curiosidade do leitor e não de simplesmente apresentar, de antemão, a resolução das diversas tensões dramáticas que compõem a obra. Pois, neste último caso, a antecipação teria como resultado o desinteresse do leitor que, já ciente do desfecho da trama, perderia completamente a curiosidade pela narrativa. Assim, o uso da prolepse está sempre submetido ao jogo entre aquilo que está sendo revelado e aquilo que ainda permanece escondido, a espera de ser descoberto pelo leitor que possui apenas sinais e indícios do que está por vir.⁴⁵

No caso de Platão, o uso da prolepse está ligado não apenas à narração de eventos, mas sobretudo à exposição de suas concepções filosóficas. Portanto, na condição de intérpretes de uma obra dramática de caráter filosófico, devemos nos perguntar que efeitos Platão pretendeu causar nos seus leitores ao utilizar esta figura de linguagem na apresentação de seu pensamento. E, ainda, quais motivos teriam levado Platão a ver na prolepse um recurso útil para exposição filosófica? Kahn, em “*Plato and The Socratic Dialogues*” (1996, p.65-71), apresenta dois possíveis motivos para a adoção de um modo de exposição proléptico por parte de Platão.

O primeiro motivo diz respeito às vantagens pedagógicas da aporia. Qualquer leitor de diálogos como *Êutífrom*, *Cármides*, *Lísís* e *Mênon* é capaz de

44 “Algum tempo hesitei se devia abrir estas memórias pelo princípio ou pelo fim, isto é, se poria em primeiro lugar o meu nascimento ou a minha morte. Suposto o uso vulgar seja começar pelo nascimento, duas considerações me levaram a adotar diferente método: a primeira é que eu não sou propriamente um autor defunto, mas um defunto autor, para quem a campa foi outro berço; a segunda é que o escrito ficaria assim mais galante e mais novo. Moisés, que também contou a sua morte, não a pôs no intróito, mas no cabo; diferença radical entre este livro e o Pentateuco.

Dito isto, expirei às duas horas da tarde de uma sexta-feira do mês de agosto de 1869, na minha bela chácara de Catumbi.”

45 Como explica Kayser, “o véu se levanta só um pouco e dum só lado, resultando disso antes o aumento da expectativa no “como” do decurso e nos caminhos que vai seguir.” (Kayser, 1979, p.217)

se identificar com o estado de aporia ao qual são levados os interlocutores de Sócrates, o que resulta no reconhecimento, por parte do leitor, da importância dos problemas levantados através da busca por definições. A curiosidade e expectativa geradas por este estágio negativo da pedagogia socrática, em que precisamos identificar nossa ignorância para, só então, estarmos aptos à busca por conhecimento, seriam aguçadas pelo uso da prolepse e pela indicação sutil da existência de uma possível resolução das aporias. Assim, um leitor mais atento seria capaz de identificar as referências a uma doutrina positiva ainda não completamente apresentada, sendo levado a se engajar na descoberta de uma solução.

O segundo motivo apresentado por Kahn é ligeiramente mais complexo e refere-se à distância que separava a visão de mundo de Platão daquela de sua audiência. Segundo Kahn, a metafísica platônica, fundada na existência de um mundo intangível, nas noções de reencarnação e rememoração e em doutrinas de origem órfica e pitagórica, demandava um modo de apresentação paulatino. Pois, a revelação total de uma doutrina tão peculiar não seria bem aceita, ou sequer compreendida, pela audiência de Platão, formada pelo ateniense urbano médio, leitor de comédias, tragédias, Heródoto, Xenofontes e de outros autores de “diálogos socráticos”. Para estas pessoas, a visão de mundo platônica, tal como articulada no mito da existência pré-natal no *Fédro*, no mito da caverna da *República* e no diálogo *Fédon*, onde Sócrates explica que o filósofo deve estar pronto e, até mesmo, desejar a própria morte, pareceria “grotescamente fora de lugar” (Kahn, 1996, p.67).

Esta segunda explicação, enunciada por Kahn como uma das razões para o uso da prolepse, parece, contudo, fundada em um raciocínio por demais confiante acerca do que podemos afirmar sobre o que está implícito ao texto platônico. Afinal, não temos acesso direto ao pensamento do autor de uma obra dramática para concluir que todos estes aspectos da Teoria das Ideias já faziam parte da “visão de mundo de Platão” quando este escreveu seus diálogos iniciais. Nada impede que Platão só tenha tido contato com o orfismo, por exemplo, após já ter formulado a hipótese da existência das Formas e escrito seus primeiros diálogos.

Há, portanto, um claro limite acerca daquilo que podemos inferir a partir do reconhecimento de um caso de prolepse. Por tratar-se de um recurso estilístico, a prolepse tem seu escopo de interpretação restrito ao das relações intertextuais.

No nosso caso, por podermos reconhecer a presença de um vocabulário ligado à formulação da Teoria das Ideias, assim como a atribuição de um papel causal real às Formas dos primeiros diálogos, somos capazes de dizer que estas obras antecipam a apresentação da Teoria das Ideias presente nos diálogos da fase média. Porém, isto não nos coloca na posição de afirmarmos, seguramente, em que nível de desenvolvimento estava esta teoria na cabeça de Platão. Sabemos que certamente a hipótese ontológica central, fundada na existência de entidades ontologicamente prioritárias e independentes das coisas do mundo sensível já havia sido realizada, porém não muito mais do que isso.

Sendo assim, em contrapartida à hipótese de Kahn, gostaria de apresentar um motivo para o uso da prolepse por Platão que se mantém restrito às possibilidades de correlação intertextual que este recurso estilístico proporciona. Como vimos, a prolepse platônica caracteriza-se por sua aguda sutileza. As características que nos fazem reconhecer o estatuto ontológico transcendente das Formas nos primeiros diálogos, por exemplo, só podem ser percebidas por um leitor extremamente atento ou por alguém que já tenha conhecimento da Teoria das Ideias exposta nos diálogos da fase média. Neste sentido, a prolepse platônica se aproxima muito mais do uso que Guimarães Rosa faz deste recurso estilístico em *Grande Sertão: Veredas* do que da antecipação do fato da morte de Brás Cubas que encontramos em Machado de Assis.

Em *Grandes Sertões*, Guimarães antecipa com muita sutileza a informação de que o jagunço predileto de Riobaldo é, na verdade, uma mulher. De fato, podemos considerar que nem mesmo o leitor mais perspicaz seria capaz de entender a revelação de que Diadorim é o verdadeiro nome do companheiro de Riobaldo como uma antecipação deste fato. Em casos como este, em que a antecipação se configura como a apresentação de informações codificadas que só adquirirão pleno sentido em função de uma revelação posterior, a prolepse tem como resultado a construção de múltiplos planos de leitura de uma mesma obra. Assim, o leitor que tenha acompanhado a narrativa dos *Sertões* até seu final, saberá que o personagem inicialmente apresentado como Reinaldo sempre foi uma mulher e será capaz de voltar (textual ou mentalmente) à narrativa da obra em busca de indicações deste fato, reconhecendo aspectos que não havia notado em sua leitura inicial e dotando de sentido informações que lhe pareciam, até então, misteriosas. A este leitor se tornará claro, então, que o nome Diadorim já

sugeria a feminilidade de seu portador, pela sua indefinição de gênero, assim como as metáforas femininas (pássaros, felinos e arco-íris) usadas por Riobaldo para descrever seu companheiro(a).

No caso de Platão, este efeito da prolepse está empregado na exposição de hipóteses teóricas. Portanto, seu uso tem como resultado o surgimento de variados níveis de compreensão das teorias e concepções filosóficas expressas nos diálogos. Os níveis mais profundos de compreensão se abrem ao leitor na medida em que cada vez mais informações acerca da visão de mundo expressa pelo personagem Sócrates vão sendo apresentadas. Os interlocutores de Sócrates nos diálogos iniciais representam um nível muito incipiente de compreensão, podendo ser equiparados ao leitor que está sendo apresentado aos diálogos pela primeira vez. Contudo, na medida em que o intérprete vai tendo contato com mais informações acerca das convicções de Sócrates, por meio da leitura de outras obras, um nível mais profundo de compreensão torna-se acessível a ele. Assim, alguém que tenha tido acesso à exposição da Teoria das Ideias contida nos diálogos da fase média seria capaz de reler os diálogos iniciais e, de posse do conhecimento adquirido na leitura do *Fédon*, por exemplo, reconhecer o poder causal atribuído às Formas no *Éutifron* no *Híppias Maior*.

Acredito que temos elementos suficientes para concluir que este é um efeito premeditado, decorrente de um uso deliberado do recurso estilístico da prolepse. Contudo, diferente de Kahn que pretende tecer conclusões acerca do estado mental de Platão no momento de composição dos diálogos iniciais, prefiro restringir meus resultados a elementos internos da obra platônica. Portanto, limito o reconhecimento de uma “visão de mundo” relevantemente unificada ao personagem Sócrates, abstendo-me de tecer comentários detalhados sobre a gênese desta visão de mundo na cabeça do autor Platão.