

4. A TEORIA DAS FORMAS E A CRISE DO *PARMÊNIDES*.

4.1) A postulação das formas e suas razões.

De acordo com a cronologia tradicional, o *Mênon* e o *Crátilo* estão entre os diálogos que servem como elementos de transição entre as duas primeiras fases do pensamento platônico, e que antecedem a apresentação da teoria das formas. É compreensível: tal teoria guardaria estreita relação com as questões levantadas a respeito da definição. O propósito do presente capítulo é o de analisar alguns aspectos da teoria das formas e lê-la como um capítulo do *status quaestionis* da definição, e como um passo investigativo que culminaria no método das divisões apresentado nos diálogos subseqüentes.

De imediato, é preciso dizer que não é só com a questão das definições que a teoria das formas se relaciona: conforme bem salientou Cherniss (1990), o atrativo dessa teoria e sua força explicativa estão em sua economia; ela tem a um só tempo alcance e aplicabilidade em diversos campos, como a ontologia, a epistemologia e a ética. Charles Kahn (1996, cap. 11) vai ainda mais longe na delimitação do alcance da teoria, e afirma que nenhuma doutrina da história da filosofia foi tão ambiciosa, e poucas foram tão influentes. Mas é também o próprio Kahn quem afirma, na mesma obra (p. 363), que a dialética dos diálogos da maturidade é, sobretudo e antes de mais nada, a consumação da busca pela definição esboçada nos primeiros diálogos.

A análise da teoria das formas, tal como apresentada nas obras da maturidade, é trabalho enormemente complexo, e isso por várias razões. Antes de mais nada, essa hipótese é aventada e proposta como solução para toda sorte de problemas epistemológicos em pontos diversos da obra de Platão, mas em nenhum momento há uma exposição programática que a apresente de maneira completa e sistematizada. Além disso, em certas ocasiões as formas são apresentadas como o centro estruturante e imaterial dos entes, enquanto que em outras elas são qualidades ou predicados hipostasiados¹ (*Fédon* 100b ss). E é

¹ A distinção entre predicacões essenciais e acidentais, evidentemente, teria de esperar até Aristóteles para ser plenamente explicitada – e aliás seria esse um dos ajustes que o Estagirita faria ao método das divisões como teoria de predicacões em vista de uma definição (*Análiticos posteriores*, 2.13.97a-b). Embora o problema seja sob certo aspecto irrelevante para a presente

também bastante evidente que as formas, tal como concebidas pelos diálogos da maturidade, não são apenas estruturas ontológicas cognoscíveis: são o objeto do desejo amoroso do filósofo (*Fédon* 65d) e, mais do que isso, são também o princípio último do qual emana todo o mundo que conhecemos. No *Fédon* e na *República*, as formas da beleza, da bondade e da justiça são reputadas os fundamentos do próprio cosmo. Note-se que isso é bem mais do que dizer que a idéia de árvore é condição de possibilidade da existência das árvores concretas: é dizer que o mundo como o conhecemos deriva da das idéias do Bem, do Justo e do Belo.

No espaço deste trabalho, no entanto, vamos nos ater apenas ao papel desempenhado pelos *eide* em relação à questão da definição e à pergunta que inspirou a filosofia socrático-platônica desde o princípio: *tí estin*. Em mais de uma ocasião, as formas são apresentadas como aquilo que, nos entes, se apresenta à cognição humana – ou seja, sua natureza estável e idêntica em todas as suas ocorrências. A título de ilustração exemplar, citemos a passagem da *República* que deixa essa noção perfeitamente clara (596a, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira): “Estamos habituados a admitir uma certa idéia, sempre uma só, em relação a cada grupo e coisas particulares a que pomos o mesmo nome.” Essa afirmação deixa suficientemente clara a relação entre a presente teoria e a busca da definição registrada em toda a série dos primeiros diálogos.

4.2) A caracterização do *Fédon* e da *República*.

Se fizermos um inventário das características das formas eternas tal como esparsamente apresentadas nos mais representativos diálogos da maturidade, chegaremos a um corpo de noções sólido o suficiente para que possamos compreender o estado das investigações nessa fase do pensamento platônico. No *Fédon*, as formas são antes de mais nada reputadas alvos imateriais da cognição humana, aquilo que nos entes se volta para o que também é imaterial nos homens, isto é, sua *psyche* (65d). Em seguida, são apresentadas como o objeto da *anamnesis* ou rememoração de estados pregressos da alma humana (72d-e). São também o elemento incomposto dos entes, perfeitamente simples e, por isso

pesquisa, uma vez que “o belo” e “o homem”, como conceitos, são ambos passíveis de serem definidos, é inegável que ele ela levanta algumas questões pertinentes.

mesmo, indecomponível (78c-d). Além disso, como aquilo que, nas coisas predicadas, permanece sempre o mesmo, ou, em outras palavras, a invariante substantivação daquilo que é (100a-e). Por fim, são explicadas como transcendentais absolutos, que não admitem gradação nem relação (102b-e).

A caracterização do *Fédon*, se começa a esclarecer algumas das questões anteriormente levantadas, especialmente a da natureza do núcleo ontológico permanente e independente das coisas individuais, ainda deixa por resolver problemas centrais, como o da relação entre formas e entes materiais, e o da maneira como as mesmas formas se coadunam com a linguagem humana. Há também ainda uma grande lacuna: o método para que cheguemos a alcançá-las e expressá-las.

Outra exposição clássica da doutrina das Formas, tal como concebida nos diálogos da maturidade, encontra-se nos livros VI e VII da *República*. A exposição aqui apresentada ao mesmo tempo confirma e complementa a doutrina apresentada no *Fédon*, apenas em outro contexto: no diálogo anteriormente analisado, a discussão girava em torno da relação com a morte; neste, vem como fundamento de uma estruturação ideal da *polis* e da educação que deveria ser dada a seus cidadãos. Os livros VI e VII são de alguma forma o ponto alto da *República* e, pode-se dizer, da filosofia platônica na fase madura. É neles que Platão apresenta as doutrinas epistemológica e ontológica que vinham sendo tacitamente pressupostas ao longo de toda a discussão a respeito da justiça, da cidade ideal e do rei-filósofo. É ali exposta a idéia de que o mundo da experiência é delimitado e estruturado por um domínio ontológico e logicamente anterior, em que residem a verdadeira beleza, a verdadeira justiça etc. Este último domínio, por sua vez, seria precedido, também ontológica e logicamente, por um princípio ainda anterior: a Idéia do Bem, a forma atemporal e imutável da qual todas as coisas boas participariam. O conhecimento e a contemplação desse princípio, que é fonte de toda a bondade das coisas e do próprio cosmo, diferiria o rei-filósofo dos demais guardiães. A famosa alegoria da linha dividida descreve o processo ascendente que levaria os homens da confusa multiplicidade das imagens e do cambiante mundo material para o conhecimento perene e estável das formas eternas. Essa anábase poderia ser levada a cabo pelo método das hipóteses, a respeito do qual será dedicada alguma consideração na próxima seção deste mesmo capítulo.

Importante aqui é ressaltar a afirmação segundo a qual deve ser chamado dialético “aquele que apreende a essência de cada coisa” (534b). Ainda mais importante: além de apreendê-las, deve também ser capaz de comunicá-las: “E aquele que não a possui, negarás que quanto menos for capaz de prestar contas dela a si mesmo ou aos outros, tanto menos terá o entendimento dessa coisa?” (idem). Por esse trecho vê-se que toda a investigação da *República* – e portanto de toda uma ontologia e gnosiologia, bem como de um ambicioso projeto político e pedagógico – tem estreitas relações com a pergunta lançada nos primeiros diálogos e pode ser entendida como um desdobramento das questões por ela levantada. As formas de que aqui se fala, e cuja contemplação garantiria o bom governo e a estabilidade da *polis*, seriam exatamente aquilo que se buscava com a pergunta “o que é x?”, o objeto e o termo dessa empreitada filosófica. Apenas que, como diz Robinson (1966, p. 53), parece haver um deslocamento da questão em termos abstrativos: de “qual a essência deste ente?”, passa a se perguntar “o que são as essências em geral?”. Em outras palavras, passa-se de uma busca por essências individuais para uma espécie de essenciologia. Acrescentemos aqui: sob certo aspecto, a teoria das formas é a aplicação do recuo socrático às próprias essências buscadas; é resultado do dobramento da pergunta *tí estin* sobre si própria.

4.3) O método das hipóteses.

Os diálogos da maturidade, em que a teoria das formas é apresentada em sua versão clássica, são comumente associados ao método das hipóteses. Mencionamos acima a tese de Richard Robinson segundo a qual as três grandes fases da obra platônica podem ser divididas não pelo conteúdo filosófico apresentado, mas pelos métodos investigativos utilizados. Sob essa perspectiva, os diálogos posteriores à fase do *elenchus* seriam “os diálogos das hipóteses”. Mas é o próprio Robinson quem afirma que, nessas mesmas obras, Platão dá muita importância à metodologia e pouca importância propriamente a métodos concretos (1966: p.61), com isso querendo dizer que, embora técnicas e procedimentos sejam teoricamente discutidos em vários textos, a aplicabilidade dos métodos é ainda um tanto questionável. Certamente são muitas as abstratas descrições dos processos pelos quais o amigo da sabedoria ascende, patamar a

patamar, das incertezas do mundo mutável para a estabilidade do mundo das formas eternas; mas a verdade é que isso pouco ajuda a compreender concretamente como se chega à contemplação e expressão das formas que, segundo vimos, é aquilo cuja expressão pode fazer as vezes de definição. Analisemos a questão em maior detalhe.

Há três diálogos em que o método das hipóteses é teoreticamente apresentado: pela ordem, o *Mênon*, o *Fédon* e a *República*. Na primeira aparição, o método é dito um empréstimo dos procedimentos dos geômetras; consistiria em estabelecer uma proposição como provisoriamente verdadeira para fins de investigação, e então analisar a falsidade ou veracidade das conseqüências ou proposições equivalentes (86e ss). Curiosamente, no mesmo trecho, Sócrates diz que tal método, usado para uma investigação de aspecto, pode ser uma alternativa aceitável à busca prioritária pela definição (86d-e, tradução de Maura Iglésias):

Sócrates: Ora, Mênon, se eu comandasse não somente a mim mas também a ti, não examinaríamos antecipadamente se a virtude é coisa que se ensina ou que não se ensina, antes de primeiro ter procurado o que ela é, em si mesma. Mas, já que tu não tratas de comandar-te a ti mesmo, para que sejas livre, enquanto a mim tratas de comandar e comandas, ceder-te-ei – pois que se pode fazer? Parece então que é preciso examinar que tipo de coisa é aquilo que não sabemos ainda o que é. Se mais não fizeres, então, pelo menos relaxa um pouco o comando sobre mim e consente que se examine a partir de uma hipótese se ela é coisa que se ensine ou se é como quer que seja.

Pela natureza mesma do método hipotético, nada impediria que ele fosse utilizado na tentativa de se estabelecer, por um *logos*, o que uma coisa é; e, no entanto, essa possibilidade não é sequer mencionada. A razão, segundo veremos a seguir, é simples: as formas eternas não devem ser alcançadas por um tão precário processo de tentativas e erros, mas por contemplação direta.

A principal e mais completa descrição do método hipotético em toda a obra platônica encontra-se no *Fédon* (99b-101e). Segundo é dito no texto, hipotetizar é tomar o *logos* que se julga o mais forte e estabelecê-lo momentaneamente como verdade, com o intuito de aceitar ou rejeitar novos *logoi* aventados conforme estejam ou não de acordo com o primeiro. A descrição se assemelha em algo àquela dada no *Mênon*, mas há aqui uma interessante novidade: em defesa da primeira hipótese apresentada, seria preciso estabelecer ainda outra hipótese, esta “mais elevada”. Em outras palavras, a idéia seria aplicar o método hipotético à

própria hipótese. A regressão não seria infinita, mas chegaria a um termo quando o dialético encontrasse, na vaga expressão empregada em 101d, “algo adequado”. Maiores detalhes não são dados aqui; sabemos no entanto que esse processo seria novamente descrito na *República*, onde a série regressaria até o vislumbre de um “princípio não hipotético”.

De qualquer maneira, é curioso notar que mais uma vez o texto não parece apontar para a utilização desse método na investigação das definições; a hipótese discutida não é a natureza particular dessa ou daquela essência, mas a própria existência das formas em si mesmas (o belo em si, o bom em si, o grande em si etc.).

O método hipotético é também assunto de uma das mais centrais passagens do mais famoso diálogo de Platão: o mito da linha no Livro VI da *República*. O contexto é o da educação devida aos guardiães da *polis* ali concebida; eles deveriam se dedicar ao mais elevado dos estudos, a idéia de Bem (505a). Segue-se então uma descrição do processo pelo qual a dialética seria um caminho ascensional, o qual consistiria em desvelar as premissas ocultas da ciência, tomando-as sempre como hipóteses que implicam hipóteses, e subir como que sobre degraus até o ponto último, o princípio não-hipotético (511b). O trecho é obscuro e muito se discute a respeito daquilo que Platão tinha em mente ao descrever tal processo. Uma coisa é contudo bastante clara: o propósito do método certamente não é o de concretamente forjar um *logos* que seja capaz de reproduzir lingüisticamente a essência das coisas investigadas. Mais uma vez, o objetivo não é o de produzir proposições consistentes, mas o de levar o amante das formas à contemplação das verdades eternas. A ilustração da passagem da linha com o mito da caverna deixará isso claro.

Com tudo quanto foi dito acerca do procedimento das hipóteses, fica evidente que ele, tal como apresentado até aqui, não supre absolutamente a necessidade de um método próprio para a obtenção das definições e para que se possa responder a pergunta fundamental dos primeiros diálogos. É o próprio Platão quem fala das hipóteses como tendo outros propósitos específicos: o de investigar “a causa e tudo o mais” (*Fédon* 100a) e o de inquirir sobre a existência² dos entes e suas afecções (*Parmênides* 136a-b), isto é, suas características. Não é

² O texto usa o verbo “ser” (“se múltiplas coisas são”), mas numa acepção claramente existencial.

demais portanto frisar que segue até aqui havendo uma lacuna metodológica em relação à pergunta fundamental e motora de toda a filosofia socrático-platônica; se os diálogos da maturidade lograram lançar uma forte hipótese a respeito da natureza do núcleo ontológico dos entes, a maneira prática de alcançá-los segue ainda por ser desenvolvida. Nessa fase do seu pensamento, é como se Platão tomasse por certo que as formas, por sua natureza perfeitamente simples e inteligível, pudessem se revelar intuitivamente aos dialéticos devidamente preparados. Em outras palavras, a resposta a “o que as formas são” pareceria tornar desnecessário um método para encontrá-las. Seria ainda preciso que a crise do *Parmênides* viesse para mudar o foco da questão.

4.4) O *Parmênides*, unidade e multiplicidade e o imperativo epistemológico.

Uma antiga tradição interpretativa localiza o diálogo *Parmênides* entre os últimos da fase conhecida como “da maturidade”. Tal interpretação condiciona a compreensão da obra platônica como um todo: nesse diálogo, estariam sendo registradas as críticas e objeções apresentadas à teoria das formas tal como exposta nos diálogos antecedentes. Além disso, essa leitura permitira apontar o *Parmênides* como um marco de mudança e redirecionamento no pensamento de Platão: a hipótese das idéias eternas seria, se não abandonada, ao menos reelaborada em seus fundamentos. Embora comentadores como Charles Taylor (1961) e Paul Shorey (1960) não vejam nenhuma incompatibilidade entre a teoria das formas em sua formulação clássica e aquela apresentada nos últimos diálogos, e embora haja os que, como G. E. Owen (1953), creiam que tal teoria tenha sido inteiramente abandonada a partir do *Parmênides*, a maior parte dos intérpretes aposta numa hipótese intermediária: as objeções ali registradas são levadas em consideração e a teoria das idéias é então refeita em certos pontos, alguns centrais, e tornada mais nuançada e complexa nas últimas obras.

A interpretação do *Parmênides* é tarefa imensamente complexa, e nela não nos deteremos aqui. Para os fins da presente pesquisa, bastará destacar alguns pontos centrais e apontar como eles afetam a questão central “o que é x?”, de maneira a manter-nos fiéis ao cerne da nossa investigação: o método das divisões.

Dos vários problemas de enorme importância que são tratados no diálogo e levantarão significativas questões para a teoria das formas, interessam-nos particularmente dois problemas: em primeiro lugar, o da articulação das idéias umas com as outras; além dele, o da possibilidade da coexistência do uno e do múltiplo e a mútua implicação dessas duas noções. Esse dois problemas estão na verdade intimamente relacionados e, como veremos, dizem respeito à questão da pergunta “o que é x?” justamente na medida em que as idéias são concebidas por Platão como a unidade referencial da multidão de coisas chamadas por um mesmo nome.

Diz Sócrates, em 129 b-c (tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues):

(...) não parece (...) em nada absurdo (...) se alguém mostra que são *um* todas as coisas, por participarem do *um*, e que essas mesmas coisas são múltiplas, por participarem, por outro, da quantidade. Mas se aquilo que é realmente *um*, alguém demonstrar que isso mesmo é múltiplas coisas, e, de outra parte, que o múltiplo é *um*, já disse me espantarei. E do mesmo modo com respeito a todas as outras coisas: se alguém mostrar que, em si mesmos, os gêneros mesmos e as formas mesmas são afetados por essas afecções contrárias, isso será digno de espanto. Mas se alguém demonstrar que eu sou *um* e múltiplas coisas, o que há nisso de espantoso?

A passagem é clara: não há novidade em afirmar que os entes sensíveis participam ao mesmo tempo do uno e do múltiplo, e que têm portanto esse caráter algo ambíguo. Espantoso seria provar que as próprias formas, unidades inteligíveis, também trazem essa imbricação uno-múltiplo em sua constituição. É aqui pertinente mencionar a advertência feita em nota pelos tradutores e comentadores Maura Iglésias e Fernando Rodrigues:

(...) poder-se-ia pensar que Sócrates não vê nada de espantoso no fato de uma coisa ser ao mesmo tempo uma e múltipla (problema há muito resolvido), mas que lhe causaria espanto se alguém lhe mostrasse que o Um é também o Múltiplo, coisa que não seria o caso e que ninguém poderia mostrar. O espanto de Sócrates não é esse. Designa antes o maravilhamento que ele antecipa quando alguém conseguir mostrar essa coisa espantosa, mas que é o caso: a implicação mútua do *um* e do múltiplo, mesmo compreendidos como entidades não sensíveis mas inteligíveis. E é isso que é mostrado não só na segunda parte do *Parmênides*, mas sobretudo nos diálogos posteriores (*Sofista*, *Político*, *Filebo*)³.

³ Nota 10 da edição de 2003, pp. 136-137.

Platão começa aqui portanto a flertar com a possibilidade de que, ao contrário do que fora anteriormente estabelecido de maneira inequívoca, as formas eternas não sejam perfeitas unidades encerradas em si mesmas, mas complexos formados por uma série de relações, e por isso mesmo algo como, de alguma maneira, “multiplicidades unas” ou “unidades múltiplas”. A tese é claramente apresentada aqui como possibilidade a ser posteriormente explorada, e portanto ainda não provada. Ela será desenvolvida e mais profundamente elaborada nos diálogos subseqüentes.

No trecho do diálogo acima transcrito, resta ainda chamar atenção para a aparente distinção entre gêneros e formas, no que talvez seja uma antecipação ou um germe da doutrina explicitada no diálogo *Sofista*, em que os gêneros supremos submetem e como que organizam as demais idéias.

Para a evolução do *status quaestionis* platônico, é importante ainda mencionar uma passagem-chave que se encontra no “interlúdio” entre as duas grandes partes do diálogo *Parmênides*: 135 b-c. Nesse famoso trecho, Parmênides pondera que, mesmo com todos os problemas expostos da teoria das formas, e mesmo havendo nela aporias aparentemente incontornáveis, é absolutamente necessário que exista “de cada coisa uma forma *uma*”, isto é, um referente imaterial e imutável para cada conjunto de entes chamados pelo mesmo nome; do contrário, resta inútil e a rigor impossível o exercício da linguagem (“assim arruinará absolutamente o poder de dialogar”), assim como a própria pretensão do conhecimento (“Que farás então da filosofia?”). É curioso que o argumento assuma as cores de algo como um “imperativo categórico” de caráter epistemológico: é preciso que haja formas pois, sem elas, não há ciência. Vemos aqui reiterado o princípio estabelecido nos diálogos iniciais, segundo o qual saber *o que uma coisa é* faz-se condição indispensável para as investigações filosóficas ulteriores. A forma da apresentação da questão, embora modificada, assenta-se no mesmo princípio: conforme ficou estabelecido nos diálogos da maturidade, só é possível saber *tí estin* se as formas existirem; sem isto, é vã a pretensão humana de conhecer o que quer que seja. Nessa mesma passagem, fica também clara a crença de Platão na inter-relação dessas questões entre si, assim como volta a se evidenciar a posição que anteriormente foi aqui chamada de “anti-Górgias”: as coisas *são*; sendo, devem ser acessíveis à inteligência humana; e por fim, sendo inteligíveis, são comunicáveis, isto é, exprimíveis pela linguagem humana.

Para compreender o sentido e o propósito dos diálogos da última fase da produção platônica, é preciso levar em conta a combinação desses dos fatores: por um lado, todos os problemas e aporias da teoria das formas; por outro, esse imperativo epistemológico. A pergunta “o que é x?” segue sendo o norte da empreitada filosófica de Platão, e todo o sofisticado desenvolvimento das obras tardias tem em vista o propósito de dar uma resposta satisfatória a essa questão.