



Josias Israel Ferreira Alves

Parmênides e Platão no diálogo *Parmênides*

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão

Rio de Janeiro
Abril de 2024



Josias Israel Ferreira Alves

Parmênides e Platão no diálogo *Parmênides*

Dissertação de mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Prof. Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof^a. Luisa Severo Buarque de Holanda

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof^a. Maria Inês Senra Anachoreta

Departamento de Filosofia - UERJ

Rio de Janeiro, 03 de abril de 2024

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial do trabalho, é proibida sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Josias Israel Ferreira Alves

Graduou-se em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) em 2022. Dedicou-se à pesquisa na área de Filosofia, com ênfase nos períodos grego antigo, sobretudo a partir do pensamento de Platão e Parmênides. Atualmente, participa das atividades desenvolvidas pelo Núcleo de Estudos em Filosofia Antiga (NUFA) da PUC-Rio.

Ficha Catalográfica

Alves, Josias Israel Ferreira

Parmênides e Platão no diálogo Parmênides / Josias Israel Ferreira Alves ; orientador: Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão. – 2024.
95 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2024.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Ser. 3. Ideia. 4. Participação. I. Brandão, Renato Matoso Ribeiro Gomes. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título

CDD:100

Agradecimentos

Ao professor Renato Matoso pela orientação e pelo apoio no processo de elaboração deste trabalho, bem como em diversos outros momentos dessa pesquisa.

Aos professores Maria Inês Senra Anachoreta, Luisa Buarque e Gabriele Cornelli por aceitarem participar dessa banca examinadora.

A todos os professores do departamento de filosofia da PUC-Rio pelas diversas formas de apoio que recebi.

A todos os funcionários da biblioteca da PUC-Rio pela eficiência, profissionalismo e simpatia.

Aos amigos Matheus Vieira e Bruno Fernandes pelas valiosas reflexões e conversas sobre Parmênides e Platão.

A todos os colegas do NUFA pelos momentos de discussão e reflexão que me proporcionaram.

A todos os familiares que me apoiaram em cada etapa dessa trajetória.

A minha mãe, Valdina, por sempre acreditar em mim.

A minha amada Ray, pela cumplicidade, carinho e parceria.

À CAPES e à PUC-Rio, pelo auxílio e financiamento concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Alves, Josias Israel Ferreira; Brandão, Renato Matoso Ribeiro Gomes (Orientador). **Parmênides e Platão no diálogo *Parmênides***. Rio de Janeiro, 2024. 95p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho visa apresentar as possíveis relações e implicações entre os atributos do Ser parmenídico e os pressupostos da Teoria das Ideias platônicas, relações e implicações exploradas, particularmente, por meio do exame das aporias da participação dos entes sensíveis nas Ideias realizado no diálogo *Parmênides*. Para apresentar essas possíveis implicações, torna-se necessário fazer uma apresentação das teses sobre o Ser, apresentadas por Parmênides em seu poema, “Sobre a natureza”, analisando, sobretudo, o que se reconhece como “Via da verdade”, mais precisamente, naquele que se reconhece como o fragmento 8 desse poema. Logo em seguida é necessário examinar passagens de diálogos consideradas, por alguns comentadores, como contendo traços do desenvolvimento do que é comumente admitida como a Teoria das Ideias. Assim, passamos, brevemente, por determinados diálogos da fase inicial, bem como alguns diálogos da fase de maturidade, detendo-nos, mais detalhadamente, aos diálogos “médios” como *Fédon* e *Banquete*, nos quais essa teoria é estabelecida em seu formato mais tradicional. Buscamos ainda, examinar a terminologia associada à Ideia nesses diálogos. Para que, ao final, se estabeleça uma relação entre a crítica do diálogo *Parmênides* com as teses presentes no poema de Parmênides.

Palavras-chave

Ser; Ideia; Participação.

Abstract

Alves, Josias Israel Ferreira; Brandão, Renato Matoso Ribeiro Gomes (advisor). **Parmenides and Plato in the dialogue *Parmenides***. Rio de Janeiro, 2024. 95p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis aims to present the possible relationships and implications between the attributes of the Parmenidean Being and important assumptions of Plato's Theory of Ideas. I will explore relationships and implications particularly through the examination of the aporias of participation of sensitive beings in the Ideas, such as carried out in the dialogue *Parmenides*. To undertake this line of arguments, it is necessary to tackle the theses about Being, presented by Parmenides in his poem, "On Nature", analyzing. Above all, it is necessary to investigate what is known as the "Way of Truth", specially the fragment 8 of Parmenides' poem. Next, I will examine relevant passages of Plato's dialogues, namely those considered relevant for the development of the principal tenets of Plato's Theory of Ideas. Thus, I will briefly go through certain dialogues from Plato's initial phase, as well as some mature dialogues, focusing in more detail on the "medium" dialogues such as *Phaedo* and *Banquet*, in which this theory is established in its more traditional format. I will also seek to examine the terminology associated with the Idea in these dialogues, so that, in the end, a relationship is established between the criticism of the *Parmenides* dialogue with the theses presented in Parmenides' poem.

Keywords

Being; Idea; Participation.

Sumário

1. Introdução.....	8
2. O Ser e as teses de Parmênides.....	10
2.1 Estabelecimento dos fragmentos e apresentação da estrutura do poema.....	10
2.2 Análise do fragmento 1.....	12
2.3 A via da verdade: fragmentos 2, 3, 6 e 8.....	17
3. Platão: Desenvolvimento da Teoria das Ideias.....	27
3.1 Métodos de leitura e ordenação de dos diálogos.....	27
3.2 Os 'germes' da Teoria das Ideias e os diálogos socráticos.....	29
3.3 A formulação da Teoria das Ideias no <i>Banquete</i>	32
3.4 A formulação da Teoria das Ideias no <i>Fédon</i>	36
3.4.1 O Método das Hipóteses e a causalidade da Ideia.....	40
4. O <i>Parmênides</i> e a crítica à Teoria das Ideias.....	46
4.1 Breves considerações sobre a autenticidade do <i>Parmênides</i>	46
4.2 O início do <i>Parmênides</i>	48
4.3 O debate sobre o paradoxo de Zenão.....	50
4.4 A solução de Sócrates para o paradoxo de Zenão.....	55
4.5.1 Sobre o escopo das Ideias.....	60
4.5.2 O dilema da parte e do todo.....	63
4.5.3 O argumento do terceiro homem.....	69
4.5.4 As Ideias como pensamentos.....	74
4.5.5 As Ideias como Paradigmas.....	76
4.5.6 A maior das aporias.....	78
5 A afinidade entre o Ser de Parmênides e a Ideia de Platão.....	81
6 Conclusão.....	85
7 Referências Bibliográficas.....	88

1 Introdução

O presente trabalho tem por finalidade investigar possíveis pressupostos da Teoria das Ideias vinculados com as teses sobre o Ser estabelecidas no poema de Parmênides. Precisamente, visamos examinar quais são as relações entre as aporias da Teoria das Ideias expostas no diálogo *Parmênides* e as teses expostas por Parmênides em seu poema, em especial, as propriedades do Ser deduzidas naquele que se reconhece como fragmento 8, B8, do poema.

A partir da leitura de helenistas consagrados como David Ross, Francis Cornford, Brisson, Cherniss, entre outros, visamos compreender, de modo mais aprofundado, como se dá o desenvolvimento da Teoria das Ideias, nos diálogos em que tal teoria aparece no seu modelo mais tradicional, até seu momento crítico no Parmênides. Durante o percurso de tal análise, buscaremos explicitar, em especial, quais são os aspectos fundamentais que constituem a natureza da Ideia e que estão a ela associados nos diálogos de ‘maturidade’, nos detendo detalhadamente, para os fins deste texto, ao *Fédon*, ao *Banquete*, e, ainda, mostrando como seria possível enxergar um certo parentesco entre estes aspectos associados à Ideia e ao Ser parmenídico.

A fim de dar conta das questões expostas acima, examinamos, no primeiro capítulo, as teses sobre o Ser estabelecidas por Parmênides, bem como o estabelecimento de seus fragmentos. Detendo-nos, sobretudo nos fragmentos B1, B2, B3, B6 e B8, no qual se enumeram as propriedades (*semata*) sobre o Ser. Ao analisar B8, pretendemos destacar também como é possível depreender dos atributos lá mencionados características aparentadas à Ideia.

No segundo capítulo, dedicamo-nos à análise do desenvolvimento da Teoria das Ideias ao longo de determinados diálogos de Platão, passando brevemente pelos diálogos de juventude e, mais detalhadamente, até aqueles reconhecidos como os de maturidade, buscando analisar os termos associados ao termo *eidos* e, em seguida, destacando, em especial, como os termos associados a esse termo denotam três aspectos fundamentais: unidade, identidade e imutabilidade. No terceiro

capítulo, nos dedicamos a examinar o momento crítico a teoria de Platão presente no diálogo Parmênides, mais precisamente, analisando as aporias, nas quais a relação entre as Ideias e as entidades sensíveis é problematizada. Logo depois, no capítulo anterior à conclusão, procuramos estabelecer quais aspectos que afinam o Ser de Parmênides e a Ideia de Platão, verificando quais são os pontos de convergência entre as características atribuídas a ambos. E ao final do trabalho, na conclusão, procuramos expor as relações entre a crítica à Teoria das Ideias do Parmênides com os atributos do Ser nomeados no fragmento 8 do poema de Parmênides.

2 O Ser e as teses de Parmênides

2.1 Estabelecimento dos fragmentos e apresentação da estrutura do poema

A figura de Parmênides talvez seja, para boa parte dos comentadores, umas das mais eminentes na história da filosofia. Parte de sua importância se deve pela forte influência que suas teses terão ao longo da história do pensamento ocidental. Por exemplo, nos “sistemas” filosóficos posteriores, tais como os de Platão e Aristóteles.

A respeito da vida de Parmênides, pouco se sabe. De acordo com o testemunho de Diógenes Laércio, Parmênides provinha de família rica e seu pai se chamava Pires. No primeiro momento, foi discípulo de Xenófanes, no entanto, não continuou seguindo-o, juntando-se, posteriormente a um pitagórico de nome Amínias. Ainda de acordo com Diógenes Laércio, atribui-se a Parmênides uma série de “fragmentos¹” de um poema em hexâmetros preservados, em larga medida, por Sexto Empírico e Simplicio. Acredita-se que o trabalho de Parmênides esteve perdido por volta de, aproximadamente, quinze séculos, de modo que não temos acesso ao poema original na íntegra. A reconstituição do texto se deu a partir de citações feitas por autores posteriores. Além dos já citados Sexto Empírico e Simplicio, temos também as citações de Platão, Aristóteles e Plutarco.

A partir da primeira edição dos fragmentos, feita por Herman Diels² em 1897, boa parte dos intérpretes costuma organizar os 19 fragmentos em três partes³. Um próêmio (frag.1) com a descrição da viagem de um jovem que é conduzido

¹ De acordo com Nestor Cordero, não faz sentido utilizar o termo fragmento. Segundo ele, seriam “citações – literais, podemos presumir (os filólogos não têm a última palavra quanto a isso, mas possuem, de fato, as ferramentas que lhes permitem estimar a confiabilidade do texto) – de textos perdidos” (Cordero, p.15, 2011)

² A edição se chama “*Parmênides griechisch und deutsch*”. Após esse período, a obra de Diels passou a compreender todos os pensadores que antecederam Sócrates, e então, em 1903, já na companhia de Walter Kranz, publica-se a chamada “*Der Fragmente der Vorsokratiker*”, conhecida também pela sigla DK (Diels-Kranz).

³ É preciso observar o fato de que, o estabelecimento e organização dos fragmentos não é consensual entre os comentadores e que as variações na organização desses fragmentos influenciam na compreensão das teses expostas no poema.

pelas musas até uma deusa, uma segunda parte, conhecida como “via da verdade” (frag.2-8) e uma terceira parte, conhecida como “via das opiniões” (frag.9-19).

O proêmio, fragmento 1, descreve a condução de um jovem pelas musas até a morada da Deusa. Chegando lá, o jovem deverá receber um importante ensinamento. De acordo com Cordero (2011, p.19) o fragmento 1 termina com uma “espécie de projeto”, no qual o jovem é convidado a examinar dois caminhos, o da verdade e o da opinião. Sendo assim, o fragmento que apresentasse esses dois caminhos seria considerado, logicamente, o seguinte ao frag.1. O único fragmento que cumpre essa função foi considerado como o fragmento 2. A seguir, vem o fragmento 3 que explicita a relação de identidade entre Ser e pensar, já que ao final do frag. 2 afirma-se a impossibilidade de se dizer e pensar o que não é (ou o não ser), o que estabeleceria, por outro lado, uma relação entre o que é (ou o Ser) e o que é pensado.

O fragmento 4 é considerado um tanto quanto “enigmático”, sendo, normalmente, posicionado de acordo com os interesses interpretativos de cada filósofo ou estudioso. Assim também é com o fragmento 5. Embora não haja, à primeira vista, uma conexão clara entre o fragmento 3 para o 4, e também entre o 4 e o 5, o fragmento 6 parece fazer remissão no frag. 2, sobretudo em suas linhas finais. O fragmento 7 e o fragmento 8 costumam ser considerados como apresentando a impossibilidade de uma cosmologia. Os onze fragmentos restantes, 9-19, “as opiniões dos mortais”, fazem uma exposição mais “positiva” sobre as questões de caráter “cosmológico e são considerados a conclusão do poema.

2.2 Análise do fragmento 1

Diante dessa apresentação sumária da estrutura do poema, podemos ir em direção a uma análise mais detalhada dos fragmentos. A abertura do primeiro fragmento apresenta, de modo alegórico, a proposta filosófica de Parmênides. Ele começa dizendo que um jovem é conduzido por éguas⁴, que seriam conduzidas pelas filhas do Sol, Heliádes⁵. Elas possuiriam um irmão chamado Faetão, que ficou marcado por querer conduzir, no lugar de seu pai, o carro do Sol, tendo tal fato ocasionado diversas catástrofes. Nesse sentido, afirma Cordero (2011, p.29) que a causa da ruína de Faetão se deu, sobretudo, pelo fato de tentar percorrer o trajeto sem conhecê-lo, não tendo sequer um guia ou alguém que conhecesse o caminho. O personagem aqui representaria o retrato negativo do *kouros*⁶ que viaja no poema.

Ao contrário de Faetão, o jovem do poema será conduzido pelas éguas que, além de conhecerem o caminho, são descritas como *polyphrastos*, ou seja, muito sábias, astutas, o que mostra como o jovem viajante completará seu percurso e cumprirá o plano proposto pela deusa ao final do fragmento 1. Vejamos então o início do fragmento 1 e algumas questões importantes acerca de seu estabelecimento e tradução, ressaltando como essas questões influenciam na compreensão dos fragmentos:

As éguas que me levam onde o coração pedisse
conduziam-me, pois à via multifalante me impeliram
da deusa, que por todas as cidades leva o homem que
sabe;

⁴ A opção de Parmênides por éguas é fruto de muito debate entre comentadores, de modo que muitos intérpretes consideram isso como algo não casual. Segundo A. H. Coxon, a razão dessa escolha se dá pelo fato de a figura do feminino ser “mais quente” do que figura do masculino, o que torna tal figura mais próxima dos elementos do fogo e da luz, que seriam, por sua vez, origem do “melhor e mais puro entendimento”.

⁵ De acordo com Coxon (2009, p. 274), as Ἡλιάδες κοῦραι (as filhas do sol), a partir de Sextus, diz que Parmênides se serviu dessa imagem como alegoria para representação dos olhos.

⁶ Sobre o termo “kouros”, cito aqui a nota presente em Cordero (2011, p. 28): “Cosgrove analisa o termo kouros, ‘jovem’, em um contexto iniciático e deduz que significa ‘sem experiência’, o que supõe, forçosamente, que seja um jovem (Cosgrove, M.R. ‘The kouros Motif in Parmenides’, *Phronesis* 19, 1974, p.94). Como se trata de uma deusa que se dirige a um adepto, Marsone propõe ‘oh, filho’, como tradução (‘Marsoner, ‘La struttura del Proemo’, p. 155).”

por esta eu era levado, por esta, muito sagazes, me
levaram⁷

Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἥ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα·
τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι (B1)

É importante fazer algumas considerações a respeito do início desse fragmento, mais precisamente, acerca do modo como foi estabelecido. A citação acima é da tradução feita por José Cavalcante de Souza, presente no livro “Os pré-socráticos”, da coleção “Os Pensadores”. Ele segue fielmente a edição estabelecida por DK, em 1903. A questão a ser colocada é que há um erro no estabelecimento desse fragmento, constatado por Coxon, Cordero, Mourelatos e outros eminentes intérpretes do poema. A parte traduzida por “...por todas as cidades leva o homem que sabe” é πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα·, assim estabelecido por DK. O termo aqui traduzido por cidade é ἄστη (áste). No entanto, o texto assim estabelecido é fruto de um erro cometido pelo editor dos manuscritos de Sexto Empírico chamado H. Mutschmann⁸, que acreditou ter visto a palavra “cidade” nos manuscritos. O que se constatou, posteriormente, é que o texto se apresenta como lacunar, de modo que o estabelecimento correto seria “πάντ' ἄ <> τη <> φέρει εἰδότα φῶτα·”, havendo a possibilidade de cada intérprete estabelecer a emenda que achasse mais plausível.

Diversas conjecturas ou emendas foram propostas, como a de Coxon, por exemplo, que optou por emendar com “ἄστην”. Cordero opta por “ταυτη”, resultando na tradução: “<aí> conduz <a respeito de tudo> o homem que sabe”.

⁷ CAVALCANTE DE SOUSA, J. *Os Pré-Socráticos*, São Paulo, Ed. Abril, 1973.

⁸ Mutschmann, H. Die Überlieferung der Schriften des Sextus Empiricus, *Rheinisches Museum* 69, 1909.

⁹ Sobre o acréscimo do termo “aí”, Cordero (2011, p. 31) diz “Eu propus a palavra ‘aí’, interpretando a frase anterior no sentido de ‘a respeito de tudo’, o que não contamina demasiadamente o texto em questão (que a deusa conduz ‘a respeito de tudo’ será confirmado por 1.28, e o enigmático ‘aí’ aparece várias vezes no fragmento 1: cf. Cordero, N.L. ‘Le vers 1.3 de Parménide’ *La revue philosophique* 107[2], 192, p. 159-79, onde examino igualmente as conjecturas propostas até então). Para outras interpretações, cf. Cerri, G ‘Il v. 1.3 Parmenide: la ricognizione dell’esperienza’, in: Mousa, Scritti in onore di Giuseppe Morelli, Bolonha: Patron, 1997, p. 57-63. Alguns trabalhos recentes que cometem o pecado mortal da desinformação e que continuam traduzindo um texto inexistente: *Les Présocratiques*, trad. Dumont, J.P. et al., (Paris: Gallimard, 1988), p. 255 (tradução utilizada no compêndio *Les écoles Présocratiques* [Paris: Gallimard, 1991], p. 345); *Parmenides*, I

Há ainda a proposta de Fernando Santoro (2011) que opta por “πάντ᾽α τη”, traduzindo a sentença como “de toda parte conduz o iluminado”. Outra questão, ainda nesse fragmento 1, que envolve não exatamente o estabelecimento do texto, mas sim as múltiplas possibilidades de tradução, dizem respeito à expressão εἰδóτα φῶτα (*eidóta fota*). A expressão, como assinala Santoro (2011, p.79), é composta por um particípio do verbo *eído*, “saber”, mas que é usado também como aoristo do verbo *horaó*, que equivale a experiência do “ver”, “ter visto”. Em seguida, a esse particípio – aquele que viu, que sabe – acrescenta-se *phóta* que, pode ser o acusativo masculino singular *phós* e, portanto, significar “homem”, ou significar “luz” caso seja lido como nominativo neutro de *phaos*. Esta última forma, contudo, é atestada tardiamente no dialeto ático, mas não no épico. Mais à frente, em B14, Parmênides repetirá essa homonímia, porém no sentido inverso. De acordo com a posição sintática, o que normalmente se lê é “o homem que sabe”, mas também pode ser lido como “quem viu as luzes” ou, ainda, num tom mais poético, em Santoro, “o iluminado”.

Tais questões, embora possam parecer um mero detalhe, influenciam bastante na interpretação e compreensão do texto de Parmênides, já que, como no caso mencionado acima, por exemplo, “o iluminado” é bem diferente de “o homem de entendimento” (man of understanding), que é opção de tradução de A. H. Coxon. Esse tipo de variação pode conduzir a interpretações diametralmente opostas. Para citar um último exemplo de como a organização e estabelecimento é variável entre os comentadores, pode-se mencionar a própria opção de organização dos três primeiros fragmentos feita por Santoro, na qual se coloca B10 como vindo logo depois de B1, sendo esses fragmentos, B1 e B10, os componentes do programa de conhecimento proposto pela deusa. Santoro assinala (2011, p.74):

Aqui, a Deusa apresenta ao jovem um programa especial de conhecimento que ele deve seguir. O programa comporta tanto o coração da verdade quanto a compreensão de como existem as opiniões dos mortais. Acrescentamos ao programa também B10, em que a Deusa apresenta os elementos do cosmos que precisam ser conhecidos. Reparar o uso do futuro três vezes: εἴσῃ (conhecerás), πεύσῃ (sondarás), εἰδήσεις (conhecerás). Deste modo o discurso cosmológico e sua explicação são integrados ao programa de conhecimento proposto pela Deusa.

fragmenti, trad. Trabattoni, F. (Milão: Marcos e Marcos, 1985), p.15; Tzavaras, G. Τό Ποίημα του Παρμενίδη (Atenas: Domos, 1980), p.20 etc.”

Além desse trecho, Santoro opta por ordenar a parte reconhecida como aquela onde se apresenta os caminhos de inquérito, originalmente apenas B2, com os fragmentos B5, B2, B3 e B6. O que se reconhece como o caminho do ser é composto por B7 e B8, 1-52. A parte das opiniões é compreendida por B8, 53-61, B4 e B9. Os outros fragmentos são intitulados por Santoro como “A ordenação do mundo”, muito em função, obviamente, de seu conteúdo, que está compreendido entre: B11, B12, B13, B14, B15, B15a, B16, B17, B18, B19. Mais especificamente, esse grupo de fragmentos parece mostrar o interesse particular de Parmênides sobre os fenômenos concernentes à geração, como por exemplo a reprodução de seres vivos, além da presença de diversas teorias cosmogônicas, teológicas, biológicas e astronômicas.

O próximo ponto de discussão a respeito do fragmento 1, B1, encontra-se sua parte final, mais precisamente, onde a deusa estabelece o programa que o *kouros* deve seguir. Ela diz:

é preciso que de tudo te instruas, do âmago inabalável da verdade bem redonda, e de opinião de mortais, em que não há fé verdadeira. No entanto também isto aprenderás, como as aparências deviam validamente ser, tudo por tudo atravessando¹⁰

Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέος ἦτορ
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐν πίστις ἀληθείης.
Ἀλλ’ ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὥς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα. (B1 25-33)

A orientação da deusa, ao estabelecer seu programa ao jovem, é a de que ele *deve* sobre “tudo” se instruir (χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι). Por um lado, sobre âmago inabalável da verdade bem redonda e, por outro, sobre opiniões de mortais. Há problemas a respeito do estabelecimento do trecho em que se caracteriza esse âmago da verdade como “inabalável” (ἀτρεμέος) e “bem redonda” (εὐκυκλέος). Mais precisamente, a respeito desse segundo aspecto. Explico. O texto estabelecido por DK consta “Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέος ἦτορ”, no entanto há uma variação no manuscrito de Sexto Empírico, a única fonte de B1, que permite o registro de outros dois termos: εὐπειθέος (persuasivo) e

¹⁰ Para esta citação utilizamos mais uma vez a tradução presente em: CAVALCANTE DE SOUSA, J. *Os Pré-Socráticos*, São Paulo, Ed. Abril, 1973.

εὐφεγγέος (brilhante). A primeira variação, εὐπειθέος, - adotada por Santoro, Mourelatos (2008), Coxon (2009), Tarán (1965), Kahn (2001) e José Trindade (2000) por exemplo – é que mais disputa com a primeira, defendida por Diels.

Para Diels, εὐκυκλέος é mais confiável, pois deriva de um manuscrito completo do texto de Simplício. No entanto, Coxon (2009, p. 283) objeta dizendo que, embora a cópia do texto de Simplício seja boa, ela não está perfeita e, portanto, sem falhas. De acordo com ele, a discussão acerca das duas variantes tem de ser considerada do ponto de vista estilístico. Sobre isso Coxon afirma:

A mais séria objeção a εὐκυκλέος é que ele vai além do clímax de Alétheia, ao afirmar que a realidade (Verdade) não é simplesmente ‘como uma esfera’ (fr.8,43), mas é circular. A forma única εὐκυκλης (para εὐκυκλέος) não é em si a dificuldade, embora possa ser notado que o paralelo citado por Diels (PL 57) para adjetivos em -ης de nomes de segunda declinação são todos de um Grego muito posterior, exceto para εὐεργος- εὐεργης, onde as duas formas possuem sentidos diferentes. A alternativa εὐπειθέος, por outro lado (‘persuasivo’) é inteiramente mais apropriada ao contexto. Ela permite uma antítese necessária a ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείς [que não compreende nenhuma convicção genuína] (COXON, 2009, p. 283).

A outra variante εὐφεγγέος é pior atestada, pois as citações de Proclus parecem ter sido feitas apenas de memória. A adoção de εὐκυκλέος, por sua vez, embora haja amplo debate a respeito, é bem atestada, sendo defendida por grandes intérpretes como Diels e Kirk, G.S; Raven, J.E (1982), José Cavalcante de Sousa e F. M. Cornford (1939).

2.3 A via da verdade: fragmentos 2, 3, 6 e 8

Diante da breve análise das questões a respeito do estabelecimento do texto do fragmento 1, podemos agora nos determos ao que ficou conhecido como “via da verdade”, mais especificamente, para os fins deste texto, aos fragmentos 2, 6 e 8.

No que é reconhecido como fragmento 2, a deusa começará a execução do programa estabelecido para o *kouros* em B1, a saber, que ele deve se instruir sobre âmagos da verdade bem persuasiva¹¹ e das opiniões de mortais. Em B2 a deusa inicia dizendo que há duas vias (*hodoi*) de investigação ou questionamento (*didzésios*) que são a pensar (*noesai*):

Pois bem, agora vou eu falar, e tu, presta atenção ouvindo a palavra acerca das únicas vias de questionamento que são a pensar: uma, para o que é e, como tal, não é para não ser, é o caminho de Persuasão – pois Verdade o segue – outra, para o que não é e, como tal, é preciso não ser, esta via, indico-te que é uma trilha inteiramente inviável; pois nem ao menos se reconheceria o não ente, pois não é realizável, nem tão pouco indicaria

Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μόναι διζήσιός ἐῖσι νοῆσαι·
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ -,
ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὼν - οὐ γὰρ ἀνυστόν -
οὔτε φράσας. (B2 1-8)

O fragmento citado acima, certamente, é um dos mais discutidos do poema, havendo uma vasta bibliografia acerca de seu sentido. Isto se dá, especificamente, por causa dos diversos usos e sentidos possíveis do verbo ser. O fragmento afirma que a primeira via conduz a *o que é e não é para não ser*. É possível distinguir alguns usos do verbo “ser” na sentença acima: o primeiro, um uso completo (X é, X não é), no qual seu sentido pode ser existencial (X existe, X não existe), ou um

¹¹ A respeito da variação do manuscrito já discutida acima, opto por acompanhar o registro de εὐπειθέος e, consequentemente, a tradução por “bem persuasiva”.

sentido “veritativo” (X é o caso, X não é o caso). Pode haver também um segundo uso, chamado incompleto (X é Y, X não é Y), que pode ter um sentido copulativo ou um sentido de identidade (X é X).

De acordo com Kahn, (2009, p. 153) boa parte dos intérpretes modernos optam ou bem pelo sentido existencial ou bem pelo sentido copulativo. Ele ainda assinala que, diante do fato de não haver qualquer predicado acrescentado à sentença, há uma forte propensão a optar-se pelo uso existencial. No entanto, Kahn defende que *esti* possui um sentido veritativo, ou seja, traduzido pelas expressões “é assim” ou “é o caso”. Ainda sobre a leitura existencial, Curd (2004, p.9) salienta que boa parte dos debates interpretativos acerca do poema de Parmênides foram extremamente influenciados pela leitura de G. E. L. Owen (1960). A leitura de Owen tornou a interpretação existencial dessa passagem de Parmênides padrão.

Há, como já colocado, outras interpretações a respeito do sentido e uso do verbo, como por exemplo a de Kirk, Raven e Schofield (1982), que defendem um sentido existencial e predicativo de *estin*, bem como a leitura de Cordero (2011, p.63) que, embora afirme não ter assumido uma posição a respeito do valor do verbo ser, me parece adotar um sentido existencial. Mourelatos (2008), por sua vez, defende uma leitura predicativa de *estin*, o que ele chamou de “predicação especulativa”. Também Curd, também possui uma leitura predicativa de *estin*, mas de um modo mais específico, defendendo a tese de que em Parmênides há o que ela chama de “monismo predicativo”. De acordo com essa tese cada coisa que é pode conter apenas um predicado que indica o que essa coisa é, e tal predicado deve estar ligado a esta coisa de um modo particularmente forte. Essa leitura é considerada alternativa pela própria autora, contrapondo-se fortemente à leitura existencial do verbo ser e ao monismo numérico, defendido por Owen.

Outra questão extremamente debatida diz respeito ao sujeito do verbo *estin* na sentença estabelecida no fragmento 2.3-5. Nela afirma-se: “que é e que não é”. No entanto, não fica claro qual é o sujeito da sentença. Muitas sugestões de leitura foram feitas a respeito dessa questão. Entre elas está a de Kahn, que acredita que o sujeito de *estin* é “o conhecimento”, “a verdade”; a de Mourelatos, que acredita que “não há um sujeito definido para a sentença”; a de Owen, segundo a qual o sujeito do é “o que pode ser pensado ou o que pode ser falado”. Há ainda a de Barnes, que se assemelha à de Owen, acreditando que o sujeito é “tudo aquilo que pode ser

objeto de estudo”. Tarán (1965) crê que o sujeito em questão é o Ser (*tó eon*). O debate sobre a questão do sujeito se acentua ainda mais quando se analisa a estrutura da sentença, pois ela se inicia com *hé men*, para se referir a primeira via, e *hé dé* para se referir a segunda via. Tais estruturas são compostas por um pronome relativo no feminino singular *hé* e seguidas das partículas *men* e *dé*, o que equivaleria a “por um lado uma” e “por outro lado outra”. Ou apenas “uma” e “outra”, pressupondo, conseqüentemente, um sujeito feminino. No entanto, o único sujeito feminino fornecido pela sentença é *hodoi*, ou seja, as vias citadas no verso 1, que para Cordero, por exemplo, não parecem boas candidatas a serem tomadas como sujeito da sentença 2.3-5.

Há muitas leituras sobre a questão, algumas das quais são muito afinadas, mas que divergem em um aspecto ou outro, como a de Owen e a de Barnes (1979), que seguem ambos uma leitura existencial do verbo ser, mas diferem no que diz respeito ao tipo de monismo defendido por Parmênides. Owen defende que Parmênides está comprometido com um “monismo numérico” ou “monismo real”, ou seja, que apenas uma única coisa existe, Barnes, por outro lado, não. Há ainda autores que defendem um “monismo predicativo”, segundo o qual cada coisa só pode ter um único que predicado, como Patricia Curd, já mencionada aqui. Há, ainda, aqueles que defendem um “monismo material”, como Casertano (2011), de acordo com o qual todas as coisas são feitas por uma única matéria, isto é, uma matéria particular da qual tudo se formou.

No que diz respeito ao aspecto propriamente argumentativo, a sentença estabelecida pela deusa, fragmento 2.3 e 2.5, implica em uma espécie de disjunção na qual a escolha de uma via, necessariamente, implicará a exclusão da outra: *o que é e não pode não ser* e outra que, *não é* e, portanto, *é preciso não ser*. É dito sobre a primeira via que ela “acompanha a Verdade” (*Aletheie gar opedei*), ou seja, um caminho verdadeiro, de modo que podemos inferir que a segunda via, se constituindo como negação da primeira, é não-verdadeira. Sobre a segunda via, além de não-verdadeira, é dito que ela é um atalho (*atarpon*) inteiramente inviável, totalmente inescrutável (*panapeuthéa*), que não é realizável, praticável, acessível (*ou gar anyston*), que nem se poderia reconhecer (*oute gar na gnoies*) e que, por fim, sobre esta via não se poderia indicar ou dizer (*outé phasais*). Ora, assumindo que 2.5 nega 2.3, pode-se dizer que uma via nega a outra. Isto é, se 2.5 é não-

verdadeira, inviável, incognoscível e indizível, 2.3 é verdadeira, viável, cognoscível e enunciável.

Podemos analisar 2.5 e 2.3 de maneira articulada com o fragmento 3, que diz “pois o mesmo é pensar e portanto ser”. Nesse fragmento, há uma identificação do pensar (*noein*) e do ser (*einai*). Pode-se dizer que essa identificação é uma radicalização da tese afirmada no fragmento 2, pois ela liga intimamente *o que é e não pode não ser*, ou simplesmente, *o ser*, ao que pode ser pensado. Assim, como coloca Coxon (2009, p.297), essa identificação constitui o argumento para a rejeição da segunda via de inquérito, aquela que *não é e é preciso não ser*.

Boa parte dos intérpretes acredita que o fragmento 6 retoma as vias expostas nos fragmentos 2. No entanto, há um debate acerca desse trecho que podemos dividir em dois âmbitos: um âmbito que envolve interpretação do fragmento e, um outro, que diz respeito ao estabelecimento do texto. Tais debates, embora sejam distintos, estão implicados mutuamente. Começaremos pelo segundo âmbito do debate, sobre o estabelecimento do texto, que se situa na linha 3. Diz-se:

Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser,
e nada não é; isto eu te mando considerar.
Pois primeiro desta via de inquérito eu te afasto,
mas depois daquela outra, em que mortais que nada sabem

Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
Πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἵργω>,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν (B6 1-4)

Ora, no fragmento citado acima, cuja única fonte é Simplício, temos o texto grego estabelecido da seguinte maneira: Πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἵργω> (*Prótes gár s' aph' hodou taútes didzsios eirgo*). Nota-se que há uma lacuna ao final do verso, mais precisamente, a ausência de um verbo que seria necessário para o verso ter um sentido completo. Tal lacuna fez com os intérpretes optassem por sugerir, cada qual de acordo com sua interpretação, um verbo para completar o verso. A primeira tentativa de reconstituir o texto foi feita pela edição Aldina, de Veneza, 1526, que reconstitui o texto da seguinte maneira: Πρώτης γάρ

σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος εἶργε νόημα· (*Prótes gár s' aph' hodou taútes didzsios eirge nóema*).

Herman Diels, em 1882, ao publicar sua reconstituição do texto de Simplicio do “Comentário à Física de Aristóteles”, sugeriu que fosse acrescentado o verbo *eirgo*, “afastar”. Diels baseia-se, tal como a edição Aldina, em um verso posterior do fragmento 7, a saber, o verso 2 que contém o verbo escolhido (ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα). Em sua interpretação, Diels afirma que a deusa exorta o *kouros* a afastar-se *desta* (*tautés*) via de investigação, que é citada nos dois versos anteriores e exposta no fragmento 2. No entanto, essa via constitui o que se chama “via da verdade”, do “Ser”. Como, então, poderia a deusa exortar seu iniciado a se afastar da verdade, do que é?

Cordero (1979, p.6) assinala, ao mencionar Tarán, que o acréscimo feito por Diels fez com que muitos intérpretes acreditassem que a sentença se referia à segunda via estabelecida em B2. No entanto, Cordero demonstra que *tautés* se refere à primeira via estabelecida no fragmento anterior. A partir dessa questão, questão se constituem 4 alternativas, expostas por Cordero, para lidar com um embaraço causado pela conjectura de Diels: a)¹² pode-se fazer uma interpretação mais “livre” do trecho, de modo a extinguir a contradição; b)¹³ pode-se reconfigurar os fragmentos de Parmênides, pelos menos no que diz respeito a B6; c) é possível também sugerir a ocorrência de alguma lacuna entre 6.2 e 6.3, ou mesmo depois de 6.3; e, por último, d) pode-se colocar em questão a conjectura estabelecida por Diels na reconstituição de B6.

Cordero opta pela última alternativa, questionando a conjectura feita por Diels, de modo sugerir um outro verbo para a lacuna:

¹² Opção adotada por Mourelatos.

¹³ Opção feita por Rosamond Kent Sprague em “*Parmenides: a suggested rearrangement of fragments in the Way of Truth*”, *Class. Philol.*, 50 (1955) 125. Resumidamente, Sprague sugere criar um “espaço” entre 6.2 e 6.3, acrescentando a essa lacuna criada um verso do fragmento 7, a saber, B7.1-2. De modo que a nova passagem, já com o acréscimo de 7.1-2, seria lida assim: (6.2) Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. (7.1-2) Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα· (6.3) Πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἶργω>”.

Aqui, no fragmento 6, temos o uso de *apó* com o significado de “por”, “com”, e, particularmente, “a partir de”. Minha hipótese é a seguinte: nos versos 6.3 e seguintes a deusa faz referência, como em 1.28-30, 2.3-5 e 8.50-52, ao ponto de partida da jornada mental que o discípulo deve realizar, jornada essa que equivale ao conteúdo do “curso de filosofia” da deusa. Tal jornada, como qualquer viagem, tem um ponto chegada, mencionado claramente pela fórmula “*em tòi paúo*” (aqui termino para ti”, 8.50-51). Mas deve haver um ponto de partida do ensinamento, e ocorre-me que o verbo mais apropriado para indicar esse começo é aquele cujo significado é o exato oposto de “terminar”: “começar”, “*árkhestai*”, na voz média. (Cordero, 2011, p.142)

A partir daqui, podemos nos deslocar para o outro âmbito do debate, a saber: aquele que diz respeito à própria interpretação do fragmento.

A maioria dos intérpretes admite que, após anunciar o caráter necessário de se dizer e pensar o que é ou o Ser, retoma-se a exposição da afirmação da tese estabelecida no fragmento 2. As diferenças interpretativas relativas ao fragmento 6 aparecem, no entanto, quando se torna necessário dizer em que versos estão formulados cada caminho (Cordero, 2011, p.113).

Pode-se dividir as interpretações sobre essa controvérsia em dois grupos: aqueles que identificam 3 caminhos e os que identificam apenas 2. Os que afirmam a existência de 3 acreditam que: em “o ente é pois é ser”, a reapresentação do primeiro caminho formulado no frag. 2, em “o nada não é”, a retomada do segundo caminho (frag.2) e, por fim, a apresentação de um “terceiro caminho” no verso 3, aquele dos “mortais que nada sabem”, que combina Ser e Não-ser. Nessa posição se encontram, por exemplo, Owen, Nehamas¹⁴ (1981) e Reinhardt (1959).

A outra posição, na qual se encontra Cordero afirma que no fragmento 6, versos 1 e 2, se apresenta somente o primeiro caminho. Afinal, tal apresentação toma as expressões “o ente é; pois é ser” (verso 1) e “nada não é” (início do verso 2) como a exposição de um único caminho. O mesmo estabelecido no fragmento 2, o que “acompanha a verdade”. Nesse sentido, nos afinamos com a leitura de Cordero, de que o caminho apresentado no verso 3 (frag.6) é, conseqüentemente, o

¹⁴ Nehamas (1981, p.97) afirma que a posição que defende a existência de três caminhos é originalmente de Karl Reinhardt e que se tornou canônica, tendo como adeptos, além do já citado Owen, autores como David J. Furley, W. K. C. Guthrie, Mourelatos, Michael C. Stokes, G. S. Kirk e J. E. Raven.

segundo e que, deste modo, não há margem para a existência de um outro caminho (Cordero, 2011, p.114).

A outra parte do fragmento 6, já a respeito do segundo caminho, diz:

erram, duplas cabeças, pois o imediato em seus
peitos dirige errante pensamento; e são levados
como surdos e cegos, perplexas, indecisas massas,
para os quais ser e não ser é reputado o mesmo
e não o mesmo, e de tudo é reversível o caminho

πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται
κοὺ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος. (B6 5-9)

Nessa parte do verso, correspondente ao segundo caminho, aquele das opiniões, ressaltam-se aspectos tipicamente humanos, isto é, as “opiniões de mortais”. Esse caminho é conduzido pela percepção humana e por um pensamento errante. Exatamente por ser tal caminho “errante”, aqueles que se guiam por esta via consideram “o ser” e “o não-ser” como o mesmo. Isso será dito pela deusa, em formato de advertência, no fragmento 7: “Não, impossível que isto prevaleça, ser (o) não ente”.

Não, impossível que isto prevaleça, ser (o) não ente.
Tu porém desta via de inquérito afasta o pensamento;
nem o hábito multiexperiente por esta via te force,
exercer sem visão um olho, e ressoante um ouvido,
e a língua, mas discerne em discurso controversa tese
por mim exposta.

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα·
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμαῖν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσιν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. (B7 1-6)

A formulação presente no verso 1 do fragmento 7 apresenta uma síntese dos últimos versos estabelecidos no fragmento anterior (frag.6), isto é, aquela forma de raciocínio dos mortais que, se fiando nos sentidos e se deixando guiar pelo pensamento errante, supõem que o ser não seja, ou que *o que é* se misture com *o que não é*. A deusa afirma a impossibilidade de tal forma de pensamento prevalecer e adverte que dela deve-se afastar. Ela afirma, ainda, que os mortais pensam assim por serem *dikranoi*, por terem duas cabeças, de tal modo que “com uma olham para o ser, com outra, para o não-ser”. Os homens, os mortais, por não saberem o que é o ser e o não ser misturam um com o outro (Cordero, 2011, p. 154).

O trecho do poema reconhecido como fragmento 8 se coloca de modo ainda mais importante, pois nele se estabelecem alguns “sinais” (*sémata*) ou propriedades do Ser:

Só ainda (o) mito de (uma) via
resta, que é; e sobre esta indícios existem,
bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível,
pois é todo inteiro, inabalável e sem fim;
nem jamais era nem será, pois é agora todo junto,
uno, contínuo; pois que geração procurarias dele?

Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὥς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὥς ἀγέννητον ἔδν καὶ ἀνώλεθρόν ἔστιν,
ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἢ δ' ἀτέλεστον·
οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;(B81-6)

No fragmento acima, algumas características fundamentais do ‘que é’ são citadas. Interessa-nos destacar as seguintes características: ingênito, imperecível, todo inteiro, inabalável, sem fim e uno. A partir dessas características, podemos admitir três principais aspectos do Ser: *imutabilidade*, *estabilidade* e, sobretudo, *unidade*.

Sob os aspectos estabelecidos, há um caráter de necessidade. Isto é, assumindo as três condições previamente estabelecidas: a) que o ser é; b) que não ser não é; c) e que soemente o caminho do ser constitui uma via válida de investigação, determinados “indícios” ou “marcas” (*sémata*) seguem-se necessariamente. No início do fragmento usa-se “ingênito” (*agnéton*) e

“imperecível” (*anólethron*), tais marcas do Ser ressaltam seu caráter imutável. Ele também não está sujeito à geração, no sentido de que nunca nasceu nem foi gerado por nenhum outro ser e, por isso, é “não-criado” ou ingênito, não estando tampouco sujeito a *oléthros*, à destruição, ou morte. Desse modo que nos é permitido entender que a geração não pode fazer parte da esfera do Ser ou *do que é*; a corrupção e a geração não podem ser sinais, marcas ou indícios do Ser, e isto se confirma ao final do trecho, no qual se pergunta “...pois que geração procurarias nele?”. Parece que Parmênides quer aqui demarcar quais são os atributos necessários à esfera do Ser e, ao mesmo tempo em que afirma uns, exclui outros, sendo um dos excluídos a geração.

Logo em seguida, se diz que ele é “todo inteiro” (*oúlon*) e “inabalável” (*atremes*). Vê-se que o primeiro termo aponta para a necessidade de ‘o que é’ ser todo inteiro e, portanto, sem partes, algo que “possua” unidade, o que é reforçado pelos atributos de ser contínuo (*synechés*), uno (*hén*). O segundo termo “inabalável” aponta para a necessidade de que sua natureza seja estável (*atremes*) e imóvel (*akíneton*), atributo que será explicitamente citado mais adiante no verso 40 do fragmento 8. Ao final do trecho, completa-se a descrição do Ser com “nem jamais era nem será”, ressaltando sua natureza ingênita e isenta de qualquer tipo de geração ou corrupção: “pois é agora todo junto”.

Em outra parte do mesmo fragmento 8 afirma-se:

Nem divisível é, pois é todo idêntico; nem algo em uma parte mais, que o impedisse de conter-se, nem também algo menos, mas é todo cheio do que é, por isso é todo contínuo; pois ente a ente adere. Por outro lado, imóvel em limites de grandes liames é sem princípio e sem pausa, pois geração e perecimento bem longe afastaram-se, rechaçou-os a fé verdadeira

Οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.

Τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει.
Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής. (B8 20-26)

No trecho acima, é possível ver como Parmênides resalta, ainda mais explicitamente, duas marcas (*sémata*) fundamentais da esfera do Ser. A primeira

delas é a sua indivisibilidade, expressa pela locução “nem divisível é” (*oudé diaretón estin*). Portanto, ainda que não explicitamente mencionada, sua condição de unidade é mais uma vez reforçada, assim como sua identidade consigo mesmo, sua autorreferência e seu caráter em si. O Ser é, ainda, “todo idêntico”, “homogêneo” (*homoion*), não sendo algo “a menos” ou “a mais”, mas sendo “todo cheio do que é” e também, “todo contínuo”. Este caráter de “identidade” ou “mesmidade” da esfera se confirma mais à frente, no fragmento 30, no qual se diz “O mesmo e no mesmo persistindo em si mesmo pousa”.

Na medida em que se afirmam aspectos fundamentais da natureza do Ser, observa-se que a “geração” e o “perecimento” dele afastam-se. Ao mesmo tempo que se fala da esfera do Ser, fala-se daquilo que dela não pode se aproximar ou atingir, a saber, a geração, o devir. Parece-nos ser permitido dizer que, Parmênides pretende cindir, de fato, a estrutura do real, pois há a esfera do Ser, que é uma, mesma, inteira e estável, e, por outro lado, aquela da geração e do perecimento.

Ao final do fragmento 8, a partir do verso 50 e dos seguintes, a deusa afirma ter terminado a “fidedigna” (*piston*) palavra e pensamento sobre a verdade” e que partir de agora, deve-se aprender as “opiniões dos mortais” e “a ordem enganadora” (*apatelon*). Isto é, do fidedigno e confiável vai-se para o que é enganoso, da verdade para o que é verossímil (*eoikóta*), para a via das opiniões.

3 Platão: Desenvolvimento da Teoria das Ideias

3.1 Métodos de leitura e ordenação de dos diálogos

É possível ter acesso à obra de Platão através de certos diálogos que nos foram deixados ao longo da história. Há um grande debate sobre como deve se ler sua obra e como devem ser organizados esses diálogos, sendo possível dividir os modos de leitura em: *unitarista* e *desenvolvimentista*.

O primeiro modo de interpretação, defendido por um determinado grupo de comentadores chamados “unitaristas”, afirma que, embora Platão tenha posições distintas ao longo de sua obra, há uma única visão-de-mundo que é subjacente aos diálogos do início ao fim. Isto é, apesar de haver posições diferentes ao longo da obra de Platão, não haveria uma mudança fundamental em sua proposta filosófica. Entre eles estão Kahn (1996), Schleiermacher (1836), von Arnim (1914), Shorey (1933), Jaeger (1944), Friedlander (1958), Cherniss (1945).

O segundo modo interpretação, proposto pelos intérpretes chamados “desenvolvimentistas”, defende que as posições divergentes na obra de Platão representariam um desenvolvimento de seu pensamento, de modo que o próprio Platão teria mudado suas concepções e posicionamentos no decorrer da composição de sua obra. Esse modo de interpretação se tornou preponderante a partir dos séculos XIX e XX. De acordo com Kahn (1996, p.39), foi introduzido por Karl Friedrich Hermann (1839), pois ele foi o primeiro a identificar uma fase “socrática” nos primeiros trabalhos de Platão, interpretando os diálogos a partir da “biografia intelectual” de Platão.

Ainda a partir desse modelo de interpretação, seria possível distinguir nesse “desenvolvimento” do pensamento de Platão três fases: uma fase socrática, uma fase média e outra tardia. Na primeira fase, Platão conservaria, na forma e no conteúdo, os ensinamentos de Sócrates, seu mestre, sem acrescentar suas próprias teses, seu próprio pensamento. Uma segunda fase, na qual Platão já estaria se distanciando dos ensinamentos de Sócrates e estabelecendo suas próprias teses. Afirma-se que, nesse processo de criação de um pensamento próprio, Platão formula o que é reconhecido como *Teoria das Ideias*, cujas teses principais estão

expostas, especificamente, nos diálogos *Fédon*, *República*, *Banquete* e *Fedro*. Nesse sentido, tal fase seria marcada pelo estabelecimento de um pensamento independente e próprio de Platão. Na posição desenvolvimentista encontram-se, além do já citado Hermann, Guthrie (1975), Vlastos, (1991), Ross (1951), Rickless (2007), Cornford (1939), Bostock, (1988).

Reconhece-se, ainda, uma terceira fase na qual haveria uma retomada crítica das teses que compõe à *Teoria das Ideias*, especificamente, a partir das críticas apresentadas no diálogo *Parmênides*. Há um vasto debate sobre se, na chamada fase tardia, Platão teria abandonado a teoria formulada nos diálogos “médios” ou se teria apenas reformulado tal teoria sem, todavia, abandoná-la. A despeito desse debate, os diálogos nos quais seria identificado esse abandono ou revisão seriam: *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias* e *Leis*.

Para os fins desse trabalho, adotaremos o modo de leitura *desenvolvimentista*, visando explicitar o desenvolvimento da chamada *Teoria das Ideias*. Deter-nos-emos à fase socrática e o que seriam “germes” da formulação da *Teoria*. Em seguida, analisaremos sua formulação na fase média, precisamente, nos diálogos *Fédon*, *Banquete*, *República* e *Fedro*. Após esses dois movimentos, examinaremos de modo detalhado o momento crítico dessa teoria, presente no diálogo *Parmênides*. Em nossa exposição da *Teoria*, visaremos destacar quais são os aspectos teóricos associados às Ideias ou Formas (*eidos* ou *ideia*), bem como sua constituição ontológica.

3.2 Os ‘germes’ da Teoria das Ideias e os diálogos socráticos

Segundo Ross (1951), há 4 diálogos iniciais¹⁵ nos quais já estariam presentes os germes da *Teoria das Ideias*. São eles os diálogos *Carmides*, *Laques*, *Eutífron* e *Hipias Maior*¹⁶. Em todos esses diálogos a questão fundamental que conduz a discussão pode ser resumida sob a pergunta “O que é x?” (*Ti esti x*). No primeiro, *Carmides*, “O que é a temperança?”; no segundo, *Laques*, “O que é a coragem”; no terceiro, *Eutífron*, “O que é a piedade?” e no quarto, *Hipias Maior*, “O que é a beleza?”. Nesses diálogos em que se busca uma definição do valor que está sendo objeto da conversa, subjacente à pergunta “O que é x?” já estaria “latente” o “germe” da *Teoria das Ideias*. Tal pergunta implicaria a existência de “algo singular” a partir do qual o termo cuja definição se busca, ‘temperança’, por exemplo, pode ser justificado. Assim, os múltiplos exemplares de um mesmo objeto, que compartilham do mesmo nome, encontrariam seu fundamento nesse algo singular que justifica o próprio nome. E, ainda, este “algo singular” seria distinto de qualquer um desses exemplares, bem como de qualquer pessoa ou ação chamadas “temperantes”.

Esse algo singular, que seria distinto dos seus exemplares é expresso nos diálogos platônicos pelos termos *eidos* e *idea*¹⁷. No diálogo *Laques* podemos ver que, após enumerar vários exemplos nos quais a coragem está presente, Sócrates exige algo específico da resposta de Laques, ao perguntar: “O que é, portanto, coragem, e o que é covardia? Foi isso o que eu perguntei. Experimenta primeiro explicar o que seja coragem, a qualidade que é sempre a mesma em todas essas

¹⁶ Supreendentemente David Ross não menciona o diálogo *Lísis*, que parece possuir as mesmas características apontadas por ele.

¹⁷ Ambos os termos são derivados de *idein*, que significa “ver” e remete em seu significado original à “forma visível”. Taylor (1911) fez um estudo extremamente abrangente sobre a utilização do termo *eidos* na literatura grega antes de Platão. Por meio desse estudo, Taylor chegou à conclusão de que o uso do termo tem origem pitagórica, sendo utilizado no sentido de padrão ou figura geométrica. Ross, ao mencionar Gillespie (1912), afirma que este chegou a resultados um pouco diferentes, dizendo que os termos em questão, em um primeiro momento, não estariam associados a um vocabulário matemático, mas sim a um sentido mais físico. Como a “forma corporal”, o aspecto físico de um objeto. Em um segundo momento, os termos possuiriam sentido “semi-lógico”, “classificador”, usado especificamente em contextos para classificar formas, espécies ou gêneros. Baldry (1937), Brommer (1940) e Pradeu (2001) também foram estudiosos que fizeram estudos exaustivos a respeito do uso dos termos na antiguidade e, sobretudo, no interior da obra de Platão.

situações (*ti on en pasi toutois tauton estin*). Ainda não apanhaste o meu pensamento?” (191e). Embora o termo *eidos* não apareça nessa passagem, é possível notar que o que está presente em todos os casos de coragem tem de ser algo idêntico, o mesmo (*tautón*).

No *Eutífron*, acredita Ross, parece provável que o termo *eidos/idea* apareça pela primeira vez no sentido especial dado por Platão. Em uma passagem Sócrates diz: “Porventura, o que é piedoso não será igual a si mesmo em todas as ações, e, inteiramente oposto a ele, o que for ímpio, porém sempre igual a si mesmo, e sempre com uma forma única, enquanto ímpia, no que diz respeito à impiedade?” (5d). Ora, nessa passagem temos, explicitamente, a associação do termo *eidos* aos aspectos da identidade e unidade. Uma forma (*idéan*) que tem de ser única (*mían*) e que tem de ser a mesma (*autó*). E, ainda, em outra passagem do mesmo diálogo Sócrates diz: “Como deves estar lembrado, eu não te pedi que me apontasse um ou dois exemplos entre os incontáveis atos de piedade, mas apenas a ideia (*eidos*) geral que faz que todos os atos piedosos sejam piedosos” (6d-e). Nesse sentido, o *eidos* aparece como aspecto único e comum a todos os exemplares, nesse caso, as ações piedosas.

As palavras *idea* e *eidos* também aparecem no *Hípias Maior* sob o mesmo contexto dos outros diálogos mencionados, no entanto, é possível destacar um elemento relativamente novo. Sócrates diz à Hípias:

Mas, nessa altura, ele observaria: se eu te houvesse perguntado de início o que é ao mesmo tempo belo e feio, e se tivesses respondido como agora, estaria certa a resposta. Mas o belo em si, que orna todas as coisas e faz parecer belas, que lhes comunica o próprio conceito: ainda és de opinião que seja uma virgem, ou cavalo, ou uma lira?

εἰ δέ σε ἡρόμην, ῥήσει, ἔξ ἀρχῆς τί ἐστι καλόν τε καὶ αἰσχρόν, εἴ μοι ἄπερ νῦν ἀπεκρίνω, ἄρ' οὐκ ἂν ὀρθῶς ἀπεκέκρισο; ἔτι δὲ καὶ δοκεῖ σοι αὐτὸ τὸ καλόν, ὃ καὶ τᾶλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος, τοῦτ' εἶναι παρθένος ἢ ἵππος ἢ λύρα; (289c-d)

Na passagem acima é importante destacar há uma ocorrência da expressão *auto tó*, pois se indaga sobre o que é beleza em si mesma (*auto tó kalon*). Esse termo será uma das expressões associadas aos termos *eidos* e *idea* nos diálogos médios, sobretudo *Banquete* e *Fédon*, para designar o caráter idêntico e em si das Formas ou Ideias. Como acontece na passagem acima, Sócrates exige que a definição de

Hippias se direcione, não aos exemplos de beleza, mas àquela beleza que possui um caráter idêntico e em si.

Kahn (1996, p.337) faz um resumo extremamente interessante sobre a caracterização do *eidos* nos diálogos iniciais, enumerando 4 aspectos: a) ele é um e o mesmo em todos os casos para os quais se aplicam; b) é um aspecto explicativo desses casos nos quais se aplica, ou seja, sabendo o que é virtude será permitido também, por exemplo, saber porque a coragem é uma virtude e, portanto, ser capaz de dar uma descrição da característica, ou da natureza, comum que distingue a virtude das não-virtudes; c) possuem um conhecimento logicamente prioritário¹⁸ em relação às propriedades do mesmo objeto, isto é, só se pode saber se a virtude é ensinável, caso se saiba o que é a virtude é; d) é um modelo para julgar se determinados atos ou casos se aplicam ao valor que se quer definir, como por exemplo no *Eutífron*, saber o que a piedade é nos dá um modelo (*paradeigma*) para julgar se uma determinada ação é piedosa ou não.

¹⁸ A isso Kahn chama de “princípio da prioridade epistêmica da definição”.

3.3 A formulação da Teoria das Ideias no *Banquete*

Ao nos direcionarmos para a análise dos diálogos médios, começaremos o exame pela formulação da *Teoria das Ideias* no diálogo *Banquete*¹⁹. Esse diálogo possui uma apresentação resumida, mas igualmente importante da *Teoria das Ideias*. A narrativa se inicia com Sócrates indo para a casa de Agatão, em comemoração à vitória dele em um concurso de competições dramáticas. No caminho, Sócrates encontra Aristodemo (narrador do diálogo), que é convidado por ele também para a celebração. Aristodemo, no entanto, ao chegar à festa parece estar surpreso, pois pensa ter deixado Sócrates para trás.

Na verdade, Sócrates se encontra do lado de fora de casa de Agatão, em uma espécie de “transe”, no qual não pode ouvir ninguém que o chame. Um episódio semelhante é relatado novamente no diálogo (220c-d), quando é dito que, durante a campanha de Potidea, Sócrates ficou em estado de “meditação”, semelhante ao mencionado, um dia e uma noite inteiros. Kahn (1996, p.340) salienta que do ponto de vista da estrutura do *Banquete*, a doutrina metafísica das Formas adquire o caráter de revelação, estando designada a explicar pelo o que Sócrates está, de fato, apaixonado. Isto é, para onde, durante esses recorrentes episódios de meditação, os pensamentos dele estão voltados.

Após esse momento de meditação, com Sócrates já na casa de Agatão, Erxímaco, um dos personagens do diálogo, propõe que se faça um elogio a Eros. São feitos 6 discursos sobre Eros: o primeiro, é feito por Fedro (178a- 180b), no qual ele diz que Eros é, dentre os deuses, o mais antigo e que é fonte das maiores virtudes para os homens. O segundo, exposto por Pausânias (180d-182a), distingue dois Eros e duas Afrodites e, logo em seguida, estabelece determinadas regras para a relação amorosa entre rapazes. Eríxímaco faz o terceiro (185e-188e), no qual afirmam que Eros possui um significado cósmico, não estando apenas nas almas dos homens, mas também nos corpos, em todas as plantas da terra, objetos e animais. Em seguida, ocorre o discurso de Aristófanes, o qual é composto por um mito extremamente elaborado a respeito da natureza humana primitiva. O quinto e o sexto discurso são feitos por Sócrates (199b-212c) e por Alcibíades (212c-223a).

¹⁹ Para as citações referentes ao *Banquete* seguiremos a tradução feita por Irley Franco e Jaa Torrano (2021).

Este último trata-se, na verdade, de um discurso não sobre Eros, mas de um elogio a Sócrates.

Após essa breve contextualização dramática do diálogo, deter-nos-emos sobre o discurso feito por Sócrates, o qual constitui uma das formulações importantes da *Teoria das Ideias* formulada nos diálogos médios. Ao proferir o discurso, Sócrates afirma reproduzirá as palavras de Diotima, sacerdotisa de Mantineia, aquela que possui sabedoria nas coisas relativas a Eros e que instrui Sócrates. Tal discurso é repleto de referências mítico-religiosas e, por isso, ganha um caráter de uma espécie de “revelação”. Ele visa conduzir seus ouvintes ao reconhecimento, ou à revelação, de uma única Forma do Belo. Esse processo é realizado por meio de um exercício dialético ascendente que consiste em partir do desejo erótico pelas coisas sensíveis para o desejo erótico pela Forma do Belo em si.

Tendo em vista tal objetivo, Sócrates descreve de maneira breve a condição daquilo que, ao contrário do Belo em si, é sensível e transitório:

Se crê mesmo, disse ela, que Eros é por natureza desejo daquilo que muitas vezes admitimos, não te admires, pois, aqui, pela mesma razão que lá, a natureza mortal busca, tanto quanto possível, ser para sempre e imortal. E isso ela só consegue através da geração, porque sempre deixa um novo no lugar do velho, visto que dizemos de cada ser vivo que vive e é o mesmo – por exemplo, dizemos que um homem é o mesmo desde menino até a velhice; embora nunca tenha nele mesmo as mesmas coisas, dele se diz, apesar disso, que é o mesmo, mas sempre se renovando e perdendo algumas coisas, nos cabelos, na carne, nos ossos, no sangue e no corpo todo. E não somente no corpo, mas também na alma, os modos, os hábitos, as opiniões, os desejos, os prazeres, as aflições, os temores, cada uma desses nunca é o mesmo em cada um de nós, mas uns caem, outros morrem.

εἰ τοίνυν, ἔφη, πιστεύεις ἐκείνου εἶναι φύσει τὸν ἔρωτα, οὗ πολλάκις ὡμολογήκαμεν, μὴ θαύμαζε. ἐνταῦθα γὰρ τὸν αὐτὸν ἐκείνῳ λόγον ἢ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν αἰετὲ εἶναι καὶ ἀθάνατος, δύναται δὲ ταύτῃ μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι αἰεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ, ἐπεὶ καὶ ἐν ᾧ ἐν ἑκάστων τῶν ζώων ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό

οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται: οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος αἰεὶ γινόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὅστ’ αἰ καὶ αἷμα καὶ σύμπαν τὸ σῶμα. καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν οἱ τρόποι, τὰ ἦθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λύπαι, φόβοι, τούτων ἑκάστα οὐδέποτε τὰ αὐτὰ πάρεστιν ἐκάστω, ἀλλὰ τὰ μὲν γίγνεται, τὰ δὲ ἀπόλλυται. (207d-e)

Na passagem acima, como salienta Matoso (2014, p.130), Sócrates já estabelece um contraste entre aquilo que é mortal, isto é, aquilo que dizemos que é o mesmo, mas está sempre “se renovando” e “nunca é o mesmo”. De modo que só pode se conservar a partir do instante em que “envelhece e morre”, para que se possa gerar algo novo, semelhante ao que era (208a-b). É digno notar os termos e expressões associados que parecem resumir à “natureza mortal” (*thneté physis*): “a geração” (*genesei*) e “aquele que nunca tem em si as mesmas coisas” (*oudépote tà autà ekhon he autó*). Esses serão os termos contrapostos à natureza do Belo em si na sua apresentação mais à frente.

De acordo com Diotima, deve-se começar a reconhecer os belos corpos, para, em seguida, perceber que a beleza de um corpo está presente também em outro corpo e, então, desconsiderando pouco a pouco a beleza dos corpos, deve-se considerar a beleza da alma superior e, a partir disso, poder-se-á contemplar o belo nas leis e “descobrir que todo ele é congênere de si mesmo” (Banquete 210b-c). Após este passo, deve-se ir para a contemplação do belo nas ciências e, assim, reconhecer uma “certa ciência única, que é a de um certo belo”, de tal modo que, seguindo esses passos, possa-se contemplar o “belo por natureza” (210e-211a):

Tenta, disse ela, dar-me toda a atenção de que és capaz. Aquele que for guiado até este ponto nos passos do amor, ao contemplar em sequência e corretamente as coisas belas, já atingindo o fim supremo do amor, subitamente avistará algo maravilhosamente belo por natureza, aquilo, Sócrates, em vista do que se deram todos os esforços anteriores, primeiro sempre sendo, sem nascer nem morrer, sem crescer nem decrescer e, além disso, nem belo aqui e feio ali, nem agora sim e depois não, nem em relação a isso belo e em relação àquilo feio (...) mas, ao contrário, ali sendo ele mesmo por si mesmo, consigo mesmo, eternamente onímodo, e todas as outras coisas belas dele participam de tal modo que, enquanto tudo o mais nasce e morre, ele nem cresce nem diminui, nem nada sofre.

πειρῶ δέ μοι, ἔφη, τὸν νοῦν προσέχειν ὡς οἶόν τε μάλιστα. ὅς γάρ ἂν μέχρι ἔντα ὕθα πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῇ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὃ Σώκρατες, οὗ δὴ ἔνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν ἀεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε εὐθύνον, ἔπειτα οὐκ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τότε μὲν, τότε δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τιςὶ μὲν ὄν καλόν, τιςὶ δὲ αἰσχρόν: οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἶον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὄν ἐν ἐτέρῳ τινι, οἶον ἐν ζῳῷ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἐν τ

φ ἄλλω, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδὲν (211a-b)

No trecho acima, bem como em 210b-c, é possível destacar aspectos fundamentais da constituição das Formas, neste caso, do Belo em si: sua unidade, identidade e imutabilidade. Diz-se que ele é único e imutável, pois é “um certo belo” sendo “eternamente unímodo” (*monoeides aei ón*) e que nada “sofre” (*paschein*), e, ainda, revelando seu caráter de identidade, é “ele mesmo por si mesmo, consigo mesmo” (*autó kath' autó meth' autou*).

Tais características contrastam exatamente com a condição da natureza mortal estabelecida em 207d-e. Enquanto o que é sensível possui uma “natureza mortal” e nunca é o mesmo, o Belo nada sofre e é em si mesmo. Tais características expressam, além de identidade e imutabilidade, a “independência ontológica” das Formas, bem como sua potência causal. Pois estas não são o que são por causa dos entes sensíveis. Contudo, são os entes sensíveis que em virtude de sua participação (*metekhonta*) no Belo, isto é, nas Formas, recebem sua denominação (Matoso, 2014, p.133).

3.4 A formulação da Teoria das Ideias no *Fédon*

O diálogo *Fédon*²⁰ relata uma conversa que Sócrates teve com aqueles que o acompanhavam momentos antes de sua execução. Nessa conversa, cujos interlocutores são Símias e Cebes, se fará a defesa da tese da imortalidade da alma. As Ideias, como assinala Ross (1951, p.22) estão presentes quase que em toda parte do diálogo, mas sempre subordinadas à prova da imortalidade da alma. A primeira menção às Ideias ocorre na passagem 65d:

Mas que poderemos dizer, Símias, do seguinte: afirmaremos a existência do justo em si mesmo, ou a negaremos?

E também a do belo em si e a do bom em si, não é verdade?

Como não?

Ora, é certo que jamais viste qualquer ser desse gênero com os teus olhos?

Jamais.

Mas então é porque apreendeste por qualquer outro sentimento que não por aqueles de que o corpo é instrumento? Ora, o que eu disse há pouco é para todos os seres: a grandeza, a saúde, a força, como para os demais – é, numa só palavra e sem exceção –, a sua realidade: aquilo, precisamente, que cada uma dessas coisas é. E será, então, por intermédio do corpo que o que nelas há de mais verdadeiro poderá ser observado? Ou quem sabe se, pelo contrário aquele dentre nós que se o tiver o mais cuidadosamente e no mais alto ponto preparado para pensar em si mesma cada uma dessas entidades, que considera e toma por objeto – quem sabe se não é esse quem mais deve aproximar-se do conhecimento de cada uma delas?

Isso é absolutamente certo.

τί δὲ δὴ τὰ τοιάδε, ὦ Σιμμία; φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν;

φαμέν μέντοι νῆ Δία.

καὶ αὖ καλόν γέ τι καὶ ἀγαθόν;

πῶς δ' οὔ;

ἤδη οὖν πώποτε τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες;

οὐδαμῶς, ἦ δ' ὅς.

ἀλλ' ἄλλη τινὶ αἰσθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐφήψω αὐτῶν; λέγω δὲ περὶ πάντων, οἷον μεγέθους πέρι, ὑγιείας, ἰσχύος, καὶ τῶν ἄλλων ἐνὶ λόγῳ ἀπάντων τῆς οὐσίας ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν: ἄρα διὰ τοῦ σώματος αὐτῶν τὸ ἀληθέστατον θεωρεῖται

²⁰ Para as citações referentes ao diálogo *Fédon*, acompanharemos a tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa (1991).

ι, ἣ ὧδε ἔχει· ὃς ἂν μάλιστα ἡμῶν καὶ ἀκριβέστατα παρασκευάσῃται αὐτὸ ἕκαστο
ν διανοηθῆναι περὶ οὗ σκοπεῖ, οὗτος ἂν ἐγγύτατα ἴοι τοῦ γινῶναι ἕκαστον

πάνυ μὲν οὖν. (65d)

A passagem inicia com uma clara menção às Formas, precisamente, a do Justo (*dikaion auto*). Pode-se observar que associado à Forma vem o termo “em si”, *auto*, termo que já havia aparecido no *Hippias Maior* e que expressa um dos aspectos fundamentais de sua natureza: sua identidade consigo mesmo. Logo em seguida, Sócrates cita outras três Formas, a Grandeza (*megéthous*), a Saúde (*hygieías*) e a Força (*iskhúos*). Ao destacá-las, Sócrates utiliza as expressões “a realidade” (*hapánte tes ousias*) e o que precisamente “cada uma dessas coisas é” (*ho tykhánei hekaston on*). As Formas além de serem em si mesmas, possuem um estatuto particular, pois são aquilo que verdadeiramente é, a essência (*ousias*) de algo. É possível dizer, como salienta Matoso (2014, p.142) que tal terminologia associada às Formas, precisamente a expressão *ho tykhánei hekaston on*, é uma versão da terminologia presente nos diálogos socráticos, no entanto, me parece, num modo mais radicalizado, cujo caráter de verdade da Forma é ressaltado pela utilização verbo *tykháno*.

Outro elemento que é, de certo modo, inaugural nesse momento do pensamento de Platão é que o acesso àquilo que realmente é, às Formas, dispensará qualquer recurso dos sentidos, como podemos ver na passagem 65e-66a abaixo, quando Sócrates questiona Símiias:

E quem haveria de obter em sua maior pureza esse resultado, senão aquele que usasse no mais alto grau, para aproximar-se de cada um desses seres, unicamente o seu pensamento, sem recorrer no ato de pensar nem à vista, nem a um outro sentido, sem levar nenhum deles em companhia do raciocínio; quem, senão aquele que, utilizando-se do pensamento em si mesmo, por si mesmo e sem mistura? E isto só depois de se ter desembaraçado o mais possível de sua vista, de seu ouvido, e, numa palavra, de todo seu corpo, já que é este quem agita a alma e a impede de adquirir a verdade e exercer o pensamento, todas as vezes que está em contato com ela? Não será este o homem, Símiias, se alguém é dado fazê-lo neste mundo, que atingirá o real verdadeiro?

ἄρ' οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσειεν καθαρώτατα ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ' ἕκαστον, μήτε τιν' ὅπιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε τινὰ ἄλ-
λην αἰσθησιν ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ, ἀλλ' αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικ

ρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων, ἀπαλλαγείς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὠτῶν καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν σύμπαντος τοῦ σώματος, ὡς ταράττοντος καὶ οὐκ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν ὅταν κοινωνῇ; ἄρ' οὐχ οὗτός ἐστιν, ὃ Σιμμία, εἴπερ τις καὶ ἄλλος ὁ τευζόμενος τοῦ ὄντος; (65e-66a)

Na passagem acima constatamos uma distinção crucial feita em relação às Formas e aos entes sensíveis. As primeiras são apreendidas sem nenhum aparato corporal, senão única e exclusivamente o raciocínio (*tou logismou*), o pensamento (*dianoía*) que é em si (*auté kath' auten*) e sem qualquer concessão aos órgãos sensíveis, isto é, sem mistura (*eilikrinei*). Ao passo que, os últimos, só são acessados pela vista, ouvido, em suma, pelos sentidos corpóreos. Mais à frente, Sócrates volta a salientar a necessidade da alma se desprender do corpo para que possa alcançar os objetos que ela, de fato, deseja, afirmando que esse objeto é a “verdade”, *to aléthes* (66b), “o real”, *tou ontos* (66c). Nesse sentido seriam as Formas associadas também à verdade, ao verdadeiro, cuja apreensão estaria condicionada a separação de alma e corpo. Desse modo, a alma ficaria unida a seres semelhantes a ela (67b), as Formas em si e por si, e as conheceria todas sem mistura (66d).

Nas passagens 73c e 74a-b Sócrates afirma que a reminiscência pode ser derivada por “semelhança” (como ao ver o retrato de Símias, logo lembra-se de Símias) ou por “contiguidade” (por exemplo quando vemos uma lira e, em seguida, lembramos de quem pertence a lira). (Ross, 1951, p.22). A partir desses modos de recordação considerados, questiona-se se o que percebemos é, em algum aspecto, inferior àquilo que rememoramos. Logo depois, dá-se o exemplo da Igualdade, o qual parece ser digno de destaque, pois é a partir dele que podemos observar a distinção feita entre Forma e sensível. Diz Sócrates em 74a-b:

Afirmamos sem dúvida que há um igual em si; não me refiro à igualdade entre um pedaço de pau e outro pedaço de pau, entre uma pedra e outra pedra, nem a nada, enfim, do mesmo gênero; mas a alguma coisa que comparada a tudo isso, disso, porém se distingue: - o Igual em si mesmo. Deveremos afirmar que ele existe, ou negar?

(...)

Pois bem; examina outra vez a questão, mas sob este outro aspecto: não acontece que pedaços de pau ou pedras, sem se modificarem, se apresentem a nós ora como iguais, ora como desiguais?

Acontece, realmente.

Mas então? O Igual em si acaso te pareceu em alguma ocasião desigual, isto é, a igualdade uma desigualdade?

Jamais, Sócrates!

Logo, a igualdade dessas coisas não é o mesmo que o igual em si.

φαμέν πού τι εἶναι ἴσον, οὐ ξύλον λέγω ξύλῳ οὐδὲ λίθον λίθῳ οὐδ' ἄλλο τῶν τοι ούτων οὐδέν, ἀλλὰ παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον: φῶμέν τι εἶναι ἢ μὴ δέν;

(...)

σκόπει δὲ καὶ τῇδε. ἄρ' οὐ λίθοι μὲν ἴσοι καὶ ξύλα ἐνίστε ταῦτα ὄντα τῷ μὲν ἴσα φαίνεται, τῷ δ' οὔ;

πάνυ μὲν οὖν.

τί δέ; αὐτὰ τὰ ἴσα ἔστιν ὅτε ἄνισά σοι ἐφάνη, ἢ ἡ ἰσότης ἀνισότης;

οὐδεπώποτε γε, ὦ Σώκρατες. (74a-b)

A passagem é digna de destaque, porque nela é possível apreender constituição ontológica das Formas a partir da comparação com os entes sensíveis. No exemplo mencionado, do Igual em si mesmo, Sócrates afirma que paus e pedras aparecem em diferentes momentos, ou iguais ou desiguais, isto é, devido às suas relações com outros objetos sensíveis, paus e pedras apresentam predicados contrários entre si. Ao passo que as Formas não apresentam propriedades contrárias, pois o Igual em si jamais pode possuir um predicado oposto à sua natureza, a saber, a desigualdade. Nessa passagem é possível notar dois dos teoremas fundamentais da *Teoria das Ideias*, salientados por Rickless (2007), a “autopredicação” (Self-predication) e a “pureza radical” (Radical Purity) e que apontam aspectos da constituição ontológica das Formas. O primeiro, diz respeito ao fato de a Forma precisar possuir o atributo do qual ela é causa, isto é, o Igual em si é igual e o segundo afirma que nenhuma Forma pode possuir atributos contrários, ou seja, o Igual não pode ser desigual.

3.4.1 O Método das Hipóteses e a causalidade da Ideia

Algumas passagens mais à frente, em 95e, ainda com o intuito de demonstrar a imortalidade da alma, Sócrates diz a Cebes que é necessário investigar a causa da geração e da corrupção. Em seguida, começa a relatar suas experiências nesse campo de investigação. Ao longo de sua fala, Sócrates relata ter tido um enorme apreço por um certo tipo de estudo, que ele chamou “exame da natureza” (*peri physeos historían*). No entanto, constatou que, quanto mais estudava a respeito, mais ignorante se tornava sobre tal assunto. Pois antes Sócrates tinha conhecimento certo a respeito dessas questões. Dá-se o exemplo da causa do crescimento do homem (96d-e):

Outrora eu acreditava, como é claro para todos, que isso acontece em virtude do comer e do beber: adicionando, pelos alimentos, carne a carne e ossos aos ossos, e em geral substância semelhante, acontece que o volume, antes pequeno, aumenta, e assim, o homem pequeno se torna grande.

(...)

Mas repara no seguinte: naquele tempo, eu também achava razoável pensar que quando um homem grande é visto ao lado dum pequeno, ele é de uma cabeça maior do que o pequeno, e, da mesma forma, um cavalo é maior do que outro. E o que é mais evidente: o número “dez” me parecia maior do que o número “oito”, precisamente por causa do acréscimo de “dois”, e o tamanho de dois côvados me parecia ser maior do que o de um côvado por este ser a metade daquele.

ἐπειδὴν γὰρ ἐκ τῶν σιτίων ταῖς μὲν σαρκὶ σάρκες προσγένωνται, τοῖς δὲ ὀστοῖς ὀστέα, καὶ οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ αὐτῶν οἰκεῖα ἐκάστοις προσγένηται, τότε δὴ τὸν ὀλίγον ὄγκον ὄντα ὕστερον πολλὸν γεγονέναι, καὶ οὕτω γίγνεσθαι τὸν μικρὸν ἄνθρωπον μέγαν.

(...)

σκέψαι δὴ καὶ τάδε ἔτι. ὥμην γὰρ ἱκανῶς μοι δοκεῖν, ὅποτε τις φαίνοιτο ἄνθρωπος παραστάς μέγας μικρῷ μείζων εἶναι αὐτῇ τῇ κεφαλῇ, καὶ ἵππος ἵππου: καὶ ἔτι γε τούτων ἐναργέστερα, τὰ δέκα μοι ἐδόκει τῶν ὀκτὼ πλέονα εἶναι διὰ τὸ δύο αὐτοῖς προσεῖναι, καὶ τὸ δίπηχυν τοῦ πηχυαίου μείζων εἶναι διὰ τὸ ἡμίσει αὐτοῦ ὑπερέχειν. (96d-e)

Após não estar mais certo sobre tais assuntos, Sócrates diz ter encontrado o livro de Anaxágoras, o qual dizia que a causa de todas as coisas é o “espírito” (*nous*). No entanto, à medida que avança nos estudos sobre as teses de Anaxágoras, descobriu que ele buscava a causalidade das coisas “no éter, no ar, na água e em muitas coisas absurdas”.

Ao final desse relato, Sócrates pergunta a Cebes se ele quer ouvir a “segunda excursão ou navegação²¹” (*deuterous plous* 99d) em busca da causa de todas as coisas. A célebre passagem marca o ponto em que Sócrates, não estando mais satisfeito com o método de investigação proposto por Anaxágoras para investigar a causa de todas as coisas, propõe um outro método que seria mais efetivo. Sócrates descreve o método a Cebes:

Refleti que devia buscar refúgio nas ideias²² e procurar nelas a verdade das coisas. É possível, todavia, que esta comparação não seja perfeitamente exata, pois nem eu mesmo aceito sem reservas que a observação ideal dos objetos – que é uma observação por imagens – seja melhor do que aquela que deriva de uma experiência dos fenômenos. Entretanto, será sempre para o lado daquela que me inclinarei. Assim, depois de haver tomado como base, em cada caso, a ideia, que é, a meu juízo, a mais sólida, tudo aquilo que lhe seja consoante eu o considero como sendo verdadeiro, quer se trate de uma causa ou de qualquer coisa, e aquilo que não lhe é consoante, eu o rejeito como erro.

ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν: οὐ γὰρ πάνυ συγκωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις. ἀλλ’ οὖν διὰ ταύτην γε ὥρμησα, καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἔρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὄντων, ἃ δ’ ἂν μή, ὡς οὐκ ἀληθῆ. (99e-100a)

A passagem acima é conhecida pela exposição método das hipóteses²³, já utilizado no *Mênon*²⁴ e na *República*²⁵. No método explicitado acima, Sócrates afirma que busca refúgio nas “ideias” que, embora seja a opção de tradução para o termo *lógoi*, não expressa ocorrência dos termos *eidos* ou *idea*. Logo em seguida, afirma-se que o método consiste em “tomar como base” (*hypothmenos*) a “ideia”, o raciocínio (*lógon*) que é mais forte e os demais raciocínios que se mostrarem consoantes (*symphonein*) serão considerados verdadeiros (*alethe onta*), aqueles que

²¹ Ross (1951, p.27) salienta que *deuterous plous* se tratava de um modo navegação com remos em razão da falta de ventos. Esse método não seria necessariamente menos efetivo, contudo seria mais lento e laborioso.

²² Robinson (1941, p.129) traduz o termo *logoi* por “discussions” e, mais à frente, por “proposition”.

²³ Para uma discussão aprofundada do método hipotético em Platão, ver: Robinson (1941), Frecheiras, (2010), Kahn (1996).

²⁴ 86e-87b.

²⁵ VI, 509d-511e.

forem não consonantes, que estiverem em desacordo, serão considerados não verdadeiros (*ouk alethe*).

Segundo Robinson (1941, p.131) há dois modos de se interpretar o que ele chama, em referência ao termo utilizado na passagem mencionada, *symphonein*, de “metáfora do acordo”: a) é consistente com – é inconsistente com e b) é implicado por – não implicado por. Se Platão estiver optando pela primeira, que parece “mais natural e mais óbvia”, entende-se que ele assume toda proposição como verdadeira, *se e somente se*, ela concordar com sua hipótese. Ainda de acordo com Robinson, essa opção constitui uma possibilidade maior de defesa do argumento, porque tomar proposições como verdadeiras por concordarem com sua hipótese é mais defensável do que estabelecê-las como falsas. Robinson ainda sinaliza que, esse sentido de *consistente/inconsistente* também é confirmado por passagens presentes em outros diálogos como no *Fédro* (270c), “Nós devemos examinar o que o argumento diz bem como o que Hipócrates diz, e ver se está de acordo”, e também no *Protágoras* (333c), “A afirmação dessas duas proposições não é muito musical; elas não são consoantes ou concordantes uma com a outra” e, ainda, no *Górgias* (457e), “Mas o que você está dizendo agora não me parece nem consequente nem mesmo concordante com o que disse anteriormente”.

O outro modo de leitura, *implicado por-não implicado por*, conduzirá a uma dificuldade no que diz respeito a descrição geral do método hipotético. De acordo com essa leitura, após ter hipotetizado uma proposição (*logos*), não se deve investigar o que é consistente com ela ou não, contudo deve-se verificar o que é deduzível a partir dela. Robinson observa que o argumento não é inteiramente circular, pois a descrição geral do método não se baseia somente no *Fédon*. Em outros diálogos, bem como no próprio *Fédon*, após estabelecerem uma determinada hipótese, Sócrates e seu interlocutor, parecem deixar implícito que a próxima etapa é extrair as deduções dessa hipótese. Isso pode ser constatado, ainda segundo Robinson, na passagem 100b-c²⁶ na qual ele acredita que a última frase de Sócrates parece significar “o que logicamente se segue”, isto é, o que se pode deduzir. A

²⁶ Robinson (1941, p.129) faz uma tradução própria da passagem mencionada: “I am trying to exhibit to you the kind of cause I deal with; hypothesizing that there is a fine it self by itself and a good and a tal and all the others. If you grant me them and admit that they exist, I hope to exhibit the cause to you from them and discover that soul is immortal. Well, I grant it, said Cebes; so you cannot be too quick with your conclusion. Observe, he said, what comes next; and see if you think as I do”.

dificuldade dessa interpretação reside no fato de que toda a vez que Sócrates encontrar uma proposição que não é implicada pela hipótese estabelecida, ele deve tomar a proposição como falsa. A estrutura lógica do argumento seria: Se p é verdadeiro e p não implica q , então, q deve ser falso. Tal estrutura parece estranha e inaceitável nos dias hoje²⁷, salienta Robinson.

Apesar das discussões a respeito da estrutura lógica geral do método hipotético no *Fédon*, tal método segue sendo utilizado por Sócrates no diálogo para descobrir a verdadeira causa de todas as coisas. Ao aplicar o método (100b), Sócrates supõe (*hypothemenos*) três Formas: do Belo (*kalon*), do Bom (*agathon*) e do Grande (*mega*). As Formas vêm acompanhadas pela expressão “*autó kath’ autó*”, que aponta, novamente, para um dos aspectos fundamentais de sua natureza: serem em si e por si. Após esse passo, Sócrates diz a Cebes que não existem somente as Formas em si, mas há outras entidades (100c):

Examina, pois, com cuidado, se estás de acordo, como eu, com o que se deduz dessa teoria! Para mim é evidente: quando além do belo em si, existe um outro belo, este é belo porque participa daquele apenas por isso e por nenhuma outra causa. O mesmo afirmo de tudo o mais.

σκόπει δὴ, ἔφη, τὰ ἐξῆς ἐκείνοις ἐάν σοι συνδοκῇ ὥσπερ ἐμοί. φαίνεται γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι’ ἑν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ: καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. τῇ τοιαύτῃ αἰτία συγχωρεῖς; (100c)

Ora, afirma-se que além do Belo em si, das Formas, existe o belo que é belo em virtude da participação (*metekhei*) naquele Belo e por nenhuma outra causa (*aitías*). As Formas, por conta de sua natureza em si e por si, possuem uma função causal, ou seja, são princípio ontológico das coisas sensíveis. Essa função causal fica ainda mais evidente com a utilização do dativo instrumental em 100e, ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ τὰ καλὰ, “o que é belo é belo *por meio do* belo” (*tó kaló tá kalá kalá*). As entidades sensíveis são o que são, em virtude das Formas.

Ao postular a existência das Formas e, logo em seguida, a dos entes sensíveis, Sócrates parece suspender o juízo, ou mesmo não dar muitos detalhes, sobre como é a relação entre esses dois tipos de entidade. Ele diz, “o modo por que

²⁷ Essa tese é confirmada também por Bluck (1957), que afirma que o método estabelecido nas passagens 100a e 101d não se preocupa com qualquer estrutura lógica geral.

essa participação se efetua, não examina neste momento” (100d). A problemática sobre essa relação de participação entre Forma e sensível será amplamente abordada no diálogo *Parmênides*, que será tematizado no próximo capítulo desse texto. Por enquanto, concentremo-nos em analisar outra passagem, 101a-b, que expressa mais um aspecto da constituição ontológica das Formas:

(...) mas continuarias firmemente a afirmar que tudo aquilo que é maior do que outro, não o é por nenhuma outra causa senão pela grandeza; e o que é menor, não o é por nenhuma outra causa senão pela Pequenez. Pois acho que terias medo de cair em contradição se disseses que uma coisa é maior ou é menor pela cabeça: primeiro, porque nesse caso o maior seria maior e o menor seria menor, ambos em virtude da mesma coisa; segundo, porque o maior seria maior pela cabeça – que é pequena! Seria, com efeito, prodigioso que alguém fosse grande em virtude de uma coisa pequena!

(..)ἀλλὰ διαμαρτύροιο ἂν ὅτι σὺ μὲν οὐδὲν ἄλλο λέγεις ἢ ὅτι τὸ μείζον πᾶν ἕτερον ἑτέρου οὐδενὶ ἄλλῳ μείζον ἐστὶν ἢ μεγέθει, καὶ διὰ τοῦτο μείζον, διὰ τὸ μέγεθος, τὸ δὲ ἔλαττον οὐδενὶ ἄλλῳ ἔλαττον ἢ σμικρότητι, καὶ διὰ τοῦτο ἔλαττον, διὰ τὴν σμικρότητα, φοβούμενος οἶμαι μή τις σοι ἐναντίος λόγος ἀπαντήσῃ, ἐὰν τῇ κεφαλῇ μείζονά τινα φῇς εἶναι καὶ ἐλάττω, πρῶτον μὲν τῷ αὐτῷ τὸ μείζον μείζον εἶναι καὶ τὸ ἔλαττον ἔλαττον, ἔπειτα τῇ κεφαλῇ σμικρᾷ οὕσῃ τὸν μείζω μείζω εἶναι, καὶ τοῦτο δὴ τέρας εἶναι, τὸ σμικρῷ τινὶ μέγαν τινὰ εἶναι: ἢ οὐκ ἂν φοβοῖο ταῦτα; (101a-b)

Nesse passo é possível destacar, não só os princípios da “autopredicação²⁸” (*Self-predication*) e da “pureza radical” (*Radical Purity*), mas também outro princípio relativo à *Teoria das Ideias*, destacados por Rickless (2007) e também por Gill (2012): o princípio de Transmissão da Causalidade (*transmission theory causation*). De acordo com o qual, a causa precisa possuir a propriedade da qual ela é causa. É em virtude desse princípio que, para Sócrates, é absurdo algo vir a ser grande pelo pequeno, ou pequeno pelo grande. Desse modo, o Grande, por ser causa do efeito grande, da grandeza, precisa possuir o mesmo efeito e assim também com o a Pequenez e o Pequeno.

Ainda segundo Gil (2012, p.22), explicitam-se 3 princípios de causa no diálogo, que podem ser expressos pelo seguinte esquema:

Se *x* é causa de *F* então:

²⁸ O debate a respeito da autopredicação é vasto, bem como a literatura a respeito. Para um exame das várias interpretações ver Malcom (1991).

- a) x causa somente exemplos de F-dade (e talvez efeitos que se seguem de F-dade e nunca o oposto de F-dade).
- b) x é somente causa de F-dade (não há outra causa concorrente).
- c) x é em si mesmo F (e de nenhum modo não-F).

Nesse sentido, a partir da análise das teses que compõe as teses referentes a *Teoria das Ideias*, bem como à constituição ontológica das Formas, podemos destacar que as Formas possuem uma natureza que expressa os aspectos de unidade, identidade e imutabilidade. Vê-se, ainda, que em virtude desses aspectos expressos por sua natureza, ela possui uma função causal, ou seja, a Forma é causa dos efeitos nas coisas sensíveis. Nota-se também que Platão não discorre, detalhadamente, sobre a relação entre Formas e objetos sensíveis, deixando tal discussão para diálogo *Parmênides*, a ser discutido no próximo capítulo desse trabalho.

4 O *Parmênides* e A crítica à Teoria das Ideias

4.1 Breves considerações sobre a autenticidade do *Parmênides*

Nosso diálogo representa o momento crítico em relação à Teoria da Ideias, é geralmente colocado, a partir do paradigma desenvolvimentista junto com o *Teeteto*, entre o grupo dos diálogos considerados médios (*Mênon*, *Fédon*, *Banquete*, *República*, *Fédro*) e o grupo de diálogos considerados como os escritos mais tardios de Platão (*Sofista*, *Político*, *Timeu*, *Filebo*), como assinala Cornford (1939, p. 63). Ele costuma ser dividido em duas partes: aquela, já mencionada, na qual está presente a crítica à Teoria das Ideias e, uma segunda parte na qual está presente um exercício dialético de hipóteses.

Há muitos debates sobre qual a relação entre essas duas partes, bem como qual função exercem ambas as partes no pensamento tardio de Platão. Especificamente, sobre a primeira parte, questiona-se em que medida aquela crítica a teoria das Ideias lá presente é válida ou não e, ainda, se a partir dela Platão a abandona ou apenas a reformula. E, sobre a segunda parte, questiona-se, sobretudo, qual é função dela, por qual motivo Platão teria nos deixado a “ginástica” dialética? E, ainda, qual é o sujeito das hipóteses daquele exercício dialético? Alguns desses debates serão oportunamente desenvolvidos, outros apenas mencionados, tendo como suporte uma série de comentadores sobre o diálogo.

O diálogo *Parmênides* é um dos importantes diálogos de Platão e, talvez não haja dúvida, é também um dos mais enigmáticos. Mas antes de qualquer consideração mais profunda do conteúdo do diálogo, é preciso se atentar para o debate sobre sua autenticidade e sobre seu lugar no *corpus platonicum*. Ao começarmos pelos testemunhos mais antigos, há, de acordo com Diógenes Laércio, uma lista de diálogos considerados autênticos, tal lista foi organizada pelo filósofo egípcio Thrasyllus a partir de tetralogias. É possível encontrar o *Parmênides* no topo da terceira tetralogia, logo em seguida aparecem *Filebo*, *Banquete* e *Fedro*. Podendo-se considera-lo como um diálogo autêntico a partir desse testemunho, embora o próprio Diógenes Laércio ao apresentar uma outra lista mais antiga organizada em trilogias, o *Parmênides* não apareça. Todavia, tais trilogias atribuídas a Aristófanes de Bizâncio, não tinham como objetivo englobar toda a

obra de Platão. Sabe-se também que o próprio Diógenes faz uso deste diálogo ao falar da vida de Parmênides e de Zenão. O que nos permite concluir que ele era considerado um diálogo autêntico até meados do segundo século antes de cristo. (MATOSO, p.177, 2014)

Por outro lado, os comentadores situados na modernidade duvidaram por diversas vezes da autenticidade do diálogo em questão. Lutoslasvki (1897, p.38; 53-55) nos fornece uma espécie de inventário dos intérpretes que colocaram em dúvida a autenticidade do Parmênides, começando por Socher (1820) que, ao perceber a diferença entre os diálogos escritos pouco depois da morte de Sócrates e aqueles considerados como da velhice de Platão, ele decidiu por negar a autenticidade destes últimos, nos quais se inclui, além do *Parmênides*, *Sofista* e *Político*. Outro intérprete a duvidar da autenticidade do *Parmênides* foi Ueberweg (1861), acreditando que o diálogo teria sido escrito após a morte de Platão por algum de seus pupilos da Academia. As dúvidas colocadas Ueberweg repercutiram ainda na leitura de Schaarschmidt (1866), que acreditava que apenas nove dos trinta e cinco diálogos de Platão eram, de fato, autênticos. Sendo os outros vinte e seis, incluindo o *Parmênides*, inautênticos²⁹.

Há também autores como Waddell (1894) que se contrapondo a Socher, advogam por sua autenticidade, afirmando que seu conteúdo é tipicamente platônico. Outro fator que também sustenta a autenticidade do *Parmênides* são as diversas citações ao conteúdo filosófico (*Filebo* 14c-15 e *Fédon* 102b) retratado no diálogo, bem como a seu conteúdo dramático (*Teeteto* 183a e *Sofista* 217c, 237a). Os estudos estilométricos são também um elemento que contribui para atestar a autenticidade do diálogo em questão, o que podemos ver nas listas feitas por, já mencionado anteriormente, Lutoslasvki (1897) e Brandwood (1990).

²⁹ É importante notar que os autores mencionados acima pretendiam estabelecer uma compreensão geral da filosofia exposta por Platão e o *Parmênides*, por sua vez, não se adequando aos seus propósitos de leitura de desses autores era relegado à inautenticidade.

4.2 O início do *Parmênides*

O *Parmênides* relata um diálogo entre Sócrates, ainda jovem, Zenão, Parmênides e Aristóteles, que viria a ser um dos trinta tiranos e não o filósofo. O relato que chega até nós não por nenhum dos presentes no encontro, mas por Cefalo que tinha ouvido a conversa de Antifonte, que era meio irmão de Platão. Este havia ouvido e memorizado a conversa a partir do relato de Pitodoro, que ouviu a conversa em virtude de ser muito próximo a Zenão e também de ser na casa dele que ocorrera o encontro.

Não é a primeira vez que Platão se serve desse tipo de cadeia narrativa em seus diálogos. Em diálogos como *Fédon*, *Banquete* e *Teeteto*, por exemplo, o relato é narrado por alguém que não esteve presente na conversa original. No entanto no *Parmênides* o relato é apresentado de modo ainda mais distante da conversa original, estando no quarto estágio da cadeia narrativa, pois aquele que lê o *Parmênides*, “ouve” a narrativa através da boca de Céfalos. A cadeia narrativa pode ser representada através do seguinte esquema abaixo:

Cadeia 1. [ZENÃO / PARMÊNIDES / SÓCRATES / ARISTÓTELES]

Cadeia 2. [PITODORO / ANTIFONTE]

Cadeia 3. [ANTIFONTE / CÉFALO]

Cadeia 4. [CÉFALO / LEITOR]

De um tal modo que diálogo entre Zenão, Parmênides, Sócrates e Aristóteles, foi contado a Antifonte por Pitodoro, que narrou a Cefalo e este, por sua vez, narra ao leitor.

Grande parte dos comentadores³⁰ acredita que o encontro descrito no diálogo é puramente ficcional, ou seja, uma criação de Platão. Havendo, nesse sentido, uma data dramática, período no qual a narrativa, e data de composição do diálogo. O diálogo nos conta que Sócrates era um jovem (127c,130e), o que nos leva crer que devia ter por volta dos vinte anos. Ora, como ele morre em 399 com sessenta e cinco anos, é preciso colocar seu nascimento em 470/469, o que nos

³⁰ Pode-se citar como exemplos: Brisson (1990) e Mansfeld (1986).

levaria a situar o encontro 450/449. Deve-se levar em conta também que, na época, Parmênides está com sessenta e cinco anos e Zenão em torno dos quarenta, nos permitindo deduzir a data de nascimento do primeiro em 515/514 e do segundo em 490/489. Antifonte, por sua vez, parece ser um pouco mais jovem que Platão (428/427), o que nos permite colocar seu nascimento entre 425 e 420. E se é assim, Cefalo teria vindo pela primeira vez à Atenas entre 418 e 413. Pitodoro teria contado o relato a Antifonte entre 411 e 406. Podendo-se pensar que Antifonte contou o relato do encontro a Cefalo por volta do ano 400. (BRISSON, p.14, 1990)

4.3 O debate sobre o paradoxo de Zenão

A conversa principal do diálogo, entre Parmênides, Zenão e Sócrates, se inicia com a leitura de um escrito de Zenão. Nele, está presente um argumento contra a pluralidade (127e). O escrito em questão foi elaborado quando Zenão ainda era jovem (128d) e foi colocado em circulação contra a sua vontade. De acordo com Proclus, o escrito compreendia o total de quarenta argumentos. Concordando com essa hipótese, Vlastos (1975) investigou a extensão do escrito por meio da comparação com os tratados hipocráticos, e chegou em torno de cinquenta mil palavras, o que dá, em média vinte e cinco palavras por argumento (BRISSEON, p.17, 1990).

Em nosso diálogo, Platão apresenta a primeira hipótese do primeiro argumento contra a pluralidade. O argumento se apresenta logicamente como uma *reductio absurdum*, isto é, ataca-se a hipótese da pluralidade tentando provar que ela implica uma contradição pura e simples. Em 127d-e, Sócrates pede a Zenão que o argumento seja relido:

Então, tendo Sócrates ouvido <a leitura>, pediu que fosse lida novamente a primeira hipótese do primeiro argumento e, tendo sido ela lida disse: que queres dizer com isso, Zenão? Que, se os seres são múltiplos, então é preciso que aqueles sejam tanto semelhantes quanto dessemelhantes, mas que isso é impossível, pois nem as coisas dessemelhantes podem ser semelhantes nem as semelhantes, dessemelhantes? Não é isso que queres dizer? É isso mesmo, disse Zenão.
 τὸν οὖν Σωκράτης ἀκούσαντα πάλιν τε κελεῦσαι τὴν πρώτην ὑπόθεσιν τοῦ πρώτου λόγου ἀναγνῶναι, καὶ ἀναγνῶσθαι, πῶς, φάναι, ὃ Ζήνων, τοῦτο λέγεις; εἰ π ὁλλὰ ἐστὶ τὰ ὄντα, ὥς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον: οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὅμοια οὔτε τὰ ὅμοια ἀνόμοια οἶόν τε εἶναι; οὐχ οὕτω λέγεις; (127d-e)

Muito se debateu sobre esse argumento³¹, bem como sobre sua validade, questionando-se se Zenão os formulou para buscar efetivamente a verdade, como Parmênides e Melisso, ou se os fez a partir de uma motivação puramente polemista. Ou mesmo para quem tais argumentos estavam direcionados. Conford (1939), por exemplo, dedica a primeira parte de seu comentário ao *Parmênides* à investigação sobre a relação entre Parmênides, Zenão e seus oponentes da escola pitagórica.

³¹ Além do já mencionado Vlastos, podemos citar ainda Brisson (1990) e Casertano (1990).

Outra questão a ser levanta é se Zenão empreendeu uma doutrina positiva e sistemática, tal como a de Parmênides. Em 128b4-5 Sócrates constata a afinidade da tese de Zenão com a tese de Parmênides, dizendo que ele, Zenão se liga a apenas pela “amizade” (*phylia*), mas também pelo texto (*syngrammati*). O que nos leva a pergunta sobre quais doutrinas ambos defendiam. Sobre essas questões, é importante mencionar o inventário das hipóteses e afirmações proferidas por Zenão e Parmênides feito por Casertano (1990), no qual nós temos duas hipóteses e três afirmações para Parmênides e, para Zenão, quatro hipóteses e seis afirmações como se segue no esquema a seguir:

Hipóteses: 1) se as coisas são múltiplas (127e);

2) se as coisas eram com efeito múltiplas;

3) se é um;

4) se as coisas são múltiplas (128d);

5) na hipótese onde é um;

6) se elas (as coisas) são múltiplas, ou melhor, se há múltiplas coisas (136a).

Afirmações: a) não é também absolutamente impossível que as coisas sejam múltiplas (127e); b) que as coisas não são múltiplas; c) que as coisas não são múltiplas; d) tu colocas que o universo é um; e) que as coisas não são múltiplas; f) ele (o universo) é um; g) elas (as coisas) não são múltiplas; h) aqueles que estabelecem que as coisas são múltiplas; i) colocando, a respeito do um ele mesmo, a hipótese e que ele é e que ele não é.

Faz-se necessário, ainda, para determinar do que Zenão falava, determinar qual era a tese de Parmênides. Segundo Brisson (1990) e também Casertano (1990), considerando o que afirma Platão em nosso diálogo, Zenão e Parmênides falavam do sensível. Se não fosse assim, não se entenderia por qual motivo Sócrates invocaria a hipótese das Ideias para resolver o paradoxo da semelhança e da dessemelhança (128e-130a). A partir desse ponto de vista, os *onta* que Zenão procurou demonstrar não poderem ser múltiplos, só podem ser as coisas sensíveis

particulares e que, portanto, o todo (*to pan*) que Parmênides defende ser um não senão o conjunto de coisas particulares, a saber, o universo.

Nesse sentido, ainda segundo Brisson e Casertano, na segunda parte do diálogo haveria apenas uma hipótese, a saber, se o todo (*to pan*) é um. Essa hipótese, na medida em que fosse afirmada, corresponderia aquela de Parmênides e quando fosse negada, corresponderia aquela de Zenão. Segue-se que em ambos casos trata-se do universo (*to pan*). Há um debate vasto a respeito do sujeito das hipóteses “se um é” na segunda parte do diálogo. Além das interpretações de Brisson e Casertano mencionadas acima, podemos ainda citar a de Ryle (1939), que acredita que as hipóteses se referem a “a Unidade” (sua tradução para *to hen*), a de Runciman (1959) que acompanha Ryle, e também a de Taylor (1896), sustentando a tradução de *to hen* como “O Um” (*The One*).

Ainda sobre os paradoxos de Zenão, boa parte dos comentadores os reconhece apenas como pretexto para que Sócrates possa introduzir a Teoria das Ideias. Tecendo breves considerações sobre essa parte, tomando como clara a relação entre essa parte da exposição dos paradoxos com o resto do diálogo, sendo apenas, do ponto de vista dramático, um ensejo para o desenvolvimento da Teoria das Ideias que será exposta a seguir, não estando implicado no resto da argumentação do diálogo. Ora, isso comprometeria a unidade argumentativa do diálogo (MATOSO, p.55, 2020).

Matoso (2020) nos oferecerá uma interpretação sobre os sentidos de unidade e multiplicidade relacionados à argumentação zenoniana, na qual defenderá que haveria diferentes sentidos tanto para unidade como para multiplicidade. Em 127d-e, lida-se com a redução ao absurdo da tese pluralista, segundo a qual os seres são múltiplos (*pollá esti ta onta*). Zenão responde positivamente a fala de Sócrates já mencionada acima. Todavia o sentido preciso da tese não se deixa claro *prima facie*, porque Sócrates em 128d irá reelabora-la por meio da utilização do condicional “se”, obtendo-se “se os múltiplos são” ou “se há coisas múltiplas coisas” (*ei pollá estin*). A partir dessa distinção entre o modo como a sentença aparece em 127d-e e como aparece em 128d, Matoso afirma:

No primeiro caso: *ἐἰ πόλλά ἐστι τὰ ὄντα*, o adjetivo *πόλλά* (múltiplos) é apresentado como um predicado do sujeito *ὄντα* (seres), significando que os seres

são múltiplos no sentido de que possuem vários atributos. Já no segundo caso, o adjetivo substantivado [τὰ] πῶλλά torna-se o sujeito de uma sentença absoluta, podendo ser traduzida por “se múltiplas [coisas] são” ou “se há múltiplas [coisas]” (MATOSO, p.56, 2020)

Nesse sentido, obtêm-se dois sentidos para o argumento de Zenão: um primeiro, que pode ter em vista colocar em questão a possibilidade de uma pluralidade numérica, a saber, de que há mais de uma coisa e, ainda, um segundo sentido, que procuraria demonstrar a impossibilidade de uma coisa portar uma pluralidade de predicados, de atributos. Vê-se que Sócrates fornece como hipóteses válidas tanto *ei polla esti ta onta* como *ei polla esti*, o que nos mostra, segundo Matoso, que tais teses representadas em conjunto expõe “duas perspectivas complementares em relação a mesma posição filosófica”.

Expondo o argumento zenoniano esquematicamente em etapas, temos o seguinte:

Etapa 1: Estabelece-se primeiramente que os seres são múltiplos (tese assumida temporariamente);

Etapa 2: E se eles são múltiplos, então eles são tanto semelhantes quanto dessemelhantes.

Etapa 3: Logo, os seres são tanto semelhantes quanto dessemelhantes (a partir de 1 & 2)

Etapa 4: Ora, é impossível que uma mesma coisa seja semelhante e dessemelhante.

Etapa 5: Portanto, os seres não são múltiplos. (afirma-se a negação de 1 com base na contradição entre 3 & 4). (MATOSO, 2014, p.198)

O ponto central do esquema acima será a etapa 4 da argumentação, pois ela afirma a impossibilidade de uma mesma coisa ser semelhante e dessemelhante. A pergunta que surge naturalmente é: por que tal impossibilidade é afirmada? Isto se dá, porque a argumentação aqui estabelecida por Zenão trata as propriedades relacionais “semelhante” e “dessemelhante”, que são predicados incompletos, como predicados completos. Como assinala Conford (1951, p.78), aqui negligencia-se a

distinção entre qualidades e relações. Voltaremos a essa distinção mais a frente nos concentrando na proposta de solução dada a seguir por Sócrates para tais paradoxos, o que dará ensejo para a formulação da Teoria das Ideias.

4.4 A solução de Sócrates para o paradoxo de Zenão

Como já colocado anteriormente, a problemática central do diálogo começa a se desenrolar a partir do pedido de Sócrates a Zenão que releia a primeira hipótese do primeiro argumento. Esse argumento, em última instância, dizia que se os seres são múltiplos devem ser semelhantes e dessemelhantes, o que, no entanto, seria impossível (127d). De acordo com Ross (1951, p.83) o argumento de Zenão tem por objetivo defender a tese de Parmênides - que afirma a unidade -, por meio das consequências absurdas da tese contrária (Parmênides 128a). Essa implicação entre os argumentos de Zenão e a tese de Parmênides é denunciada por Sócrates no próprio diálogo (128a-b).

Sócrates, por sua vez, para lidar com o argumento de Zenão contra a pluralidade, propõe como resposta a teoria da participação dos entes sensíveis nas Ideias.

Pois bem, aceito, disse Sócrates, e acredito ser como dizes. Mas dize-me o seguinte: não julgas haver uma certa forma em si e por si da semelhança, e, por outro lado, contrária a tal forma, uma outra, aquilo que realmente é dessemelhante? E que, nestas duas coisas, que são, tanto eu quanto tu, quanto as outras coisas que chamamos múltiplas, temos participação? E que algumas coisas, tendo participação na semelhança, se tonam semelhantes, por causa disso e na medida em que nela tenham participação, e que outras, tendo participação na semelhança, <se tornam> dessemelhantes, e que outras, <tendo participação> em ambas, se tornam semelhantes e dessemelhantes?

ἀλλ' ἀποδέχομαι, φάναι τὸν Σωκράτη, καὶ ἡγοῦμαι ὡς λέγεις ἔχειν. τόδε δέ μοι εἰπέ: οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος τι ὁμοιότητος, καὶ τῷ τοιούτῳ αὖ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον: τοῦτοι δὲ δυοῖν ὄντοι καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τὰλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν; καὶ τὰ μὲν τῆς ὁμοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίνεσθαι ταύτη τε καὶ κατὰ τοσοῦτον ὅσον ἂν μεταλαμβάνῃ, τὰ δὲ τῆς ἀνὸμοιότητος ἀνόμοια, τὰ δὲ ἀμφοτέρων ἀμφοτέρα; (128d-129a)

O personagem Sócrates afirma que será pela participação na Formas em si e por si da Semelhança e da Dessemelhança que as coisas chamadas múltiplas poderão ter esses atributos contrários (Conford, 1939, p.69). E ainda, para que Sócrates possa, de fato, dar conta do argumento de Zenão, é preciso mostrar que os seres sensíveis passíveis da copresença de opostos, sem que isso acarrete uma contradição e também, demonstrar que as Ideias, ao contrário não são suscetíveis à copresença de opostos e, sobretudo, que são capazes explicar tal copresença de opostos.

Tendo em vista esse objetivo, Sócrates apresenta a noção de participação, que está representada no trecho citado pelos verbos *metalambanein* e *metechein*, e, logo depois verifica se Zenão concorda com o que foi exposto, ou seja, se ele concorda que: “que algumas coisas, tendo participação na semelhança, se tonam semelhantes (..) e que outras, tendo participação na semelhança, <se tornam> dessemelhantes, e que outras, <tendo participação> em ambas, se tornam semelhantes e dessemelhantes”, desafiando a etapa 4 da argumentação de Zenão.

A solução dada aqui por Sócrates ao paradoxo de Zenão é bem parecida com o que é apresentado no *Fédon* (101a-103c), especificamente, à explicação ao fato de Símias ser grande em relação Sócrates e pequeno em relação a Fédon. A relação entre as passagens é reconhecida pelos comentadores³² sobre tudo pelo fato de pretender dar a solução ao mesmo problema, a saber, à possibilidade da copresença de oposto nos objetos sensíveis. Ou seja, como é possível o mesmo objeto ser grande e pequeno?

Segundo Gill (1996, p.13), tal possibilidade para nós modernos é plausível, pois nós consideramos “grande” e “pequeno” como predicados incompletos e resolvemos essa contradição adicionando complementos. Mais especificamente, quando identificamos as pessoas ou o grupo de pessoas em relação aos quais, por exemplo, Simias e Cebes são grandes ou pequenos, a contradição é dissolvida. Platão, por sua vez parece considerar os predicados acima como completos, ou seja, aqueles que apontam para uma propriedade genuína que um objeto ou indivíduo possui. De tal modo que, para Platão, afirmações do tipo “Simias é grande e pequeno” parecem extremamente incômodas exatamente por apresentarem propriedade incompatíveis uma com a outra.

O diálogo *Fédon* apresenta, ainda segundo Gill, uma teoria metafísica que se propões a resolver essa aparente contradição. Na ocasião, Sócrates afirma que Simias é grande por participar na Grandeza e pequeno por participar na Pequenez. Participando da Grandeza, Simias tem a grandeza *nele* e, do mesmo modo, ao participar da Pequenez possui a pequenez *nele*, sendo a partir desse passo que Gill

³² Podemos citar, como exemplo mais célebre, Cornford (1939) como sendo um dos primeiros a reconhecer não somente a semelhança entre as passagens, mas também em reconhecer o parentesco entre a Teoria das Ideias apresentada aqui no *Parmênides* com aquela apresentada no *Fédon*. Podemos mencionar ainda Scolnicov (2003), Gill (1996), Sayre (1996) e Turnbull (1998).

introduz uma terminologia que também será discutida no *Parmênides*, que é a “característica imanente” (*immanent charater*). Ela introduz tal terminologia com o intuito de designar as características dos objetos sensíveis para as quais as Ideias são invocadas para explicar. Portanto, as características que Sócrates designa no *Fédon* como “em nós”, serão chamadas de características imanentes (GILL, 1996, p.14).

Desse modo, afirmações do tipo “Simias é grande e pequeno” se tornam plausíveis em virtude do fato de ele participar em Ideias opostas e, assim, possuir características imanentes igualmente opostas. Estabelece-se a diferença entre Ideia, propriedades imanentes e objetos sensíveis, pois dizermos que um indivíduo é grande e pequeno incorreto. Não é o indivíduo x que porta a característica “grande” ou “pequeno”, mas é a grandeza-de-x que é grande e a pequenez-de-x que é pequena. A partir daí a contradição é dissolvida, já que não há contradição em uma coisa ter características imanentes opostas, assim será o caso também no *Parmênides*.

Após esse passo, a partir de 130b, o personagem Parmênides passa a proferir suas objeções à saída utilizada por Sócrates ao argumento de Zenão. A crítica do eleata passará por três aspectos: (I) a extensão do mundo das Formas ou Ideias; (II) o problema da relação dos objetos sensíveis nessas Formas ou Ideias, examinando-o sob o modo de relação (a.) por participação e (b.) por imitação; (III) o problema decorrente do fato de que, se as Formas existirem separadamente das coisas sensíveis, serão incognoscíveis para nós. A seguir faremos um breve inventário dessas aporias.

Porém, antes de entrar efetivamente na análise do criticismo de Parmênides, é preciso tecer algumas considerações sobre o debate que diz respeito à validade dos argumentos dirigidos à teoria exposta por Sócrates em nosso diálogo.

Os grupos que acreditam na validade das críticas presentes no Parmênides podem ser divididos em dois grupos. De um lado, temos autores como Henry Jackson (1881), acreditando que as Ideias no *Fédon* e na *República* eram apresentadas como imanentes às coisas sensíveis e, após as críticas do Parmênides, as Ideias vieram ser tratadas como paradigmas transcendentais. Do outro lado, um grande número de autores anglo-saxões, dos quais o mais célebre é Gilbert Ryle

(1965), acreditava que no *Fédon* e na *República* as Ideias eram tratadas como transcendentais e que, após as críticas do *Parmênides*, Platão teria abandonado essa posição e, a partir daí trataria as Ideias como conceitos aristotélicos. Essa posição leva autores como Owen (1965), por exemplo, a aproximar a data de composição do diálogo *Timeu*, considerado pelo paradigma desenvolvimentista como da fase final, para junto da *República*.

Cherniss (1944, p.144), por exemplo, acredita que os argumentos são de fato válidos, no entanto não possuem repercussão na Teoria das Ideias exposta nos diálogos de Platão. Isto se dá, porque para Cherniss a crítica apresentada no *Parmênides* estaria visando uma noção imanente de Ideia, que estaria vinculada a um membro da Academia chamado Eudoxo de Cnidos e não à Teoria das Ideias exposta por Platão em seus diálogos. Cherniss chega a essa posição por enxergar bastante afinidade entre a crítica feita por *Parmênides* em nosso diálogo e as críticas feitas por Alexandre de Afrodísias no tratado aristotélico chamado “Sobre as Ideias” (*Peri Ideon*). A leitura de Cornford também se afina com a de Cherniss, segundo a qual o criticismo presente no *Parmênides* simboliza a rejeição por parte de Platão do modo de participação defendido por Eudoxo.

Também Zekl (1971) acreditava que o criticismo do nosso diálogo não atingia a genuína Teoria das Ideias de Platão, mas que a teoria exposta tratava-se de uma mera cópia da teoria de Platão, fruto de um pupilo da academia.

Graeser (2010), mais recentemente, também ofereceu sua interpretação sobre o alvo das críticas presentes no diálogo, afirmando, todavia, que elas se direcionavam a outro membro da academia chamado Espeusipo. Graeser entende que tal criticismo dever ser entendido como uma refutação ao modo de compreensão das Ideias presente na teoria de Espeusipo.

Apesar das leituras mencionadas acima, é possível notar que a Teoria das Ideias apresenta por Sócrates no *Parmênides* se afina adequadamente àquela apresentada em seus diálogos médios, sobretudo, *Banquete* e *Fédon*, como assinala Guthrie (1978, p.37). Porque, tal como nesses diálogos, elas são apresentadas como em si (128e6-130b-5), como auto-predicativas (132a) e unas (131a-b). Nesse sentido, é fácil afinar e identificar as mesmas características atribuídas às Ideias

tanto no *Parmênides* como nos diálogos médios em que a Teoria das Ideias é exposta.

Brisson (1990, p.32-33) salienta que se se entende que Platão sustentou a Teoria das Ideias com as Ideias sendo transcendentais mesmo após o *Parmênides*, é natural se perguntar: Ora, então qual relevância adquire a crítica presente na primeira parte do diálogo? Três respostas são possíveis para tal questão. Podemos dizer que 1) as críticas não tocam a “genuína” Teoria das Ideias platônica, mas visam a doutrina de Eudoxo, como já colocado; 2) que as críticas expostas apenas são levantadas no interior dos debates da Academia; 3) ou que as críticas trazem à tona um certo número de problemas atrelados à Teoria das Ideias de Platão e que o próprio Platão, estando ciente desses problemas, tentou resolvê-los ao final de sua trajetória intelectual. Essa última posição é adotada por Brisson e é aquela que nós, particularmente, seguimos para a leitura do diálogo.

Feitas essas considerações acerca da validade das críticas de nosso diálogo, podemos nos deter especificamente à análise dos argumentos que vêm a seguir.

4.5.1 Sobre o escopo das Ideias

A primeira das aporias apresenta um questionamento específico, diz respeito, como já colocado acima, a qual seria a extensão do âmbito das Ideias. Parmênides pergunta a Sócrates se existem Formas em si e por si do justo, do belo e do bom, este responde, sem titubear, que sim. Logo depois, a personagem Parmênides o indaga se não existiriam também Formas do homem, do fogo e da água, “separada (χωρίς) de nós” (130c). Sobre isto, Sócrates responde ficar sempre em uma aporia:

Muitas vezes, Parmênides, disse ele, fiquei, sobre essas coisas, nesta aporia: se é necessário, sobre elas, falar do mesmo modo como sobre aquelas, ou de modo diferente. Será, Sócrates, que também a respeito das coisas que pareceriam mesmo ridículas, como cabelo, lama, sujeira, ou outra coisa o mais possível desprezível e vil, ficas em aporia sobre se é ou não necessário afirmar que também de cada uma delas há uma forma separada, que é por sua vez outra que as coisas com as quais nós lidamos?
 ἐν ἀπορίᾳ, φάναι, πολλάκις δὴ, ὦ Παρμενίδη, περὶ αὐτῶν γέγονα, πότερα χρὴ φάναι ὥσπερ περὶ ἐκείνων ἢ ἄλλως.
 ἢ καὶ περὶ τῶνδε, ὦ Σώκρατες, ἃ καὶ γελοῖα δόξειεν ἂν εἶναι, οἷον θρίξ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος ἢ ἄλλο τι ἀτιμωτάτον τε καὶ φαυλότατον, ἀπορεῖς εἴτε χρὴ φάναι καὶ τοῦτων
 ἐκάστου εἶδος εἶναι χωρὶς, ὃν ἄλλο αὖ ἢ ὃν τι ἡμεῖς μεταχειριζόμεθα, εἴτε καὶ μή;
 (130c-d)

A resposta de Sócrates a esse questionamento é um pouco titubeante, pois no primeiro momento ele diz que seria muito “absurdo” acreditar que haveria Formas destas coisas, no entanto completa sua resposta dizendo que se sentiu muitas vezes perturbado por tal questão, sobre se deveria tratar todas as coisas do mesmo modo, isto é, se deveria acreditar na existência de Formas não só do Belo, do Justo e do Bom mas também da lama, do cabelo, etc. O questionamento, como já colocado anteriormente, é bem específico: qual é a extensão dessa instância “em si e por si”.

Ross (1951, p.85) afirma que essa passagem apresenta um sumário das tendências teóricas de Platão nos diálogos anteriores ao *Parmênides*. Pois sabe-se que valores morais e estéticos são extremamente destacados por Sócrates nos primeiros diálogos, e eles são comumente citados como Ideias em diálogos como *Fédon* e *República*, juntamente com conceitos matemáticos como unidade, pluralidade, semelhança e dessemelhança. E a existência desses tipos de Ideias parece ser aceita sem nenhum receio. Ross ainda acrescenta que Ideias dos quatro

elementos naturais e de espécies biológicas exercem um papel extremamente importante em parte do *Timeu*, no entanto se constata a ausência de Ideias relacionadas a valores morais, o que não significa que Platão tenha deixado de acreditar nelas, mas que, naquela ocasião, o tema fundamental não eram valores, mas sim a constituição do *cosmos*.

Segundo Gill (1996, p.21-22), a hesitação da personagem Sócrates em admitir a existência de Ideias do fogo e de homem, por exemplo, se dá porque ele introduz as Ideias para dar conta da copresença de opostos. Então, como já dito, ele postula a Ideia da Semelhança e da Dessemelhança para explicar como uma coisa pode ser semelhante e dessemelhante.

No entanto, o predicado “homem” não ocasiona o mesmo desconforto à Sócrates como fazem “belo”, “grande” ou “semelhante”. Quando se olha um objeto ele aparece sob diferentes tamanhos, pode parecer belo para mim, feio para outros, ou mesmo, grande para mim e pequeno para outros. Tal questão não aparece quando tratamos do predicado “homem”, exatamente porque, ao vermos, nossa percepção não remonta a seu oposto.

Na *República* VII (523a-524e) Sócrates afirma que algumas das nossas percepções incitam nosso pensamento a reflexão. Percepções que provocam nossa reflexão são aquelas que produzem uma percepção oposta ao mesmo tempo. Na ocasião dá-se o exemplo dos dedos. Quando se comparam três dedos, por exemplo, temos o dedo menor, o anelar e o do meio, constata-se que cada um aparece como um dedo. E uma vez que visão do dedo não nos remonta ao seu oposto, nosso pensamento não provocado a refletir, pois a mera percepção de um dedo não faz perguntar “O que é um dedo?”. A situação se torna diferente, por exemplo, quando lidamos com outras características perceptivas como: grandeza e pequenez, maciez e dureza. Nesse sentido, é quando nossa percepção reporta, por exemplo, que o dedo anelar é grande em relação ao “mindinho”, mas é pequeno em relação ao dedo médio que nosso pensamento é chamado refletir “O que é o grande?”, O que é o pequeno?”.

Desse modo, ainda segundo Gill, corrobora-se que Sócrates traz as Ideias no *Parmênides* para resolver o problema da copresença e que, no caso de objetos

físicos como homem, fogo³³ e água, nossa percepção não levanta imediato a problema sobre o que esses objetos físicos são.

Antes de passar para o segundo movimento crítico, Parmênides pede para que Sócrates clarifique sua posição, pedindo a confirmação dela:

Mas dize-me o seguinte: parece-te, como dizes, haver certas formas, em tendo participação nas quais essas outras quais aqui recebem suas denominações? Por exemplo: se têm participação na semelhança, as coisas se tornam semelhantes, se na grandeza, grandes, se no belo e na justiça, justas e belas?

τόδε δ' οὖν μοι εἰπέ. δοκεῖ σοι, ὥς φής, εἶναι εἶδη ἅττα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν, οἷον ὁμοιότητος μὲν μεταλαβόντα ὅμοια, μεγέθους δὲ μεγάλα, κάλλους δὲ καὶ δικαιοσύνης δίκαιά τε καὶ καλὰ γίνεσθαι; (130e-131a)

Segundo assinala Gill (1996, p.25), ao falar sobre as Ideias, Sócrates não fala expressamente sobre nomes, todavia a fala de Parmênides explicita a afirmação de Sócrates de que coisas que participam da Semelhança se tornam semelhantes. Ou então, por exemplo, se paus e pedras vem a ser semelhantes por participarem na semelhança e, tendo parte na Semelhança, são chamadas pelo nome “semelhante”, pois são nomeadas segundo a Ideia da Semelhança.³⁴

³³ Há uma referência à Ideia do Fogo no Timeu 51b e à Ideia de Homem no Filebo 15b. Questiona-se também se a Ideia do fogo está em discussão nas passagens do Fédon 103c-105c. Essa discussão é abordada por Nehamas (1973) e Gallop (1975).

³⁴ Para um debate sobre as visões sobre a *eponímia* em Platão ver o debate entre White (1977) e Bestor (1978).

4.5.2 O dilema da parte e do todo

Voltando-nos efetivamente ao segundo momento que constitui as intervenções de Parmênides, ele aponta diretamente para o problema central da participação. Ora, assumindo que há Formas e que há coisas que, a partir da sua participação nas Ideias, ganham suas denominações, Parmênides questiona Sócrates, perguntando:

Não é verdade que cada uma das coisas que têm participação ou bem têm participação na forma inteira ou bem em uma parte dela? Ou haveria uma outra participação além dessas? Como poderia haver?, disse ele. Então parece-te que a forma inteira, sendo uma, está em cada uma das múltiplas coisas? Ou como seria? Mas o que impede, Parmênides, disse Sócrates, <que ela esteja>? Então sendo uma, mesma e inteira, simultaneamente, em coisas que são múltiplas e separadas, e, assim, ela estaria separada de si mesma. οὐκοῦν ἤτοι ὅλου τοῦ εἶδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει; ἢ ἄλλη τις ἂν μετάληψις χωρὶς τούτων γένοιτο; καὶ πῶς ἂν; εἶπεν. πότερον οὖν δοκεῖ σοι ὅλον τὸ εἶδος ἐν ἐκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἐν ὧν, ἢ πῶς; τί γὰρ κωλύει, φάναι τὸν Σωκράτη, ὃ Παρμενίδη, ἐν εἶναι; ἐν ἄρα ὧν καὶ ταῦτόν ἐν πολλοῖς καὶ χωρὶς οὔσιν ὅλον ἅμα ἐνέσται, καὶ οὕτως αὐτὸ αὐτὸ ὃ χωρὶς ἂν εἴη. (131a).

No parágrafo que abre a citação acima há uma questão que parece se colocar como organizadora do movimento argumentativo que virá a seguir. Parmênides propõe duas alternativas para participação e Sócrates concorda que as duas são exaustivas: ou há participação na Ideia inteira ou participação em parte da Ideia³⁵. O argumento será conhecido por alguns comentadores como Gill (1996) como “dilema todo-parte” (*Whole-Part Dilemma*) ou como em Allen (1997) “O Dilema da Participação” (*The Dilemma of Participation*).

Allen (1997, p.129) destaca que o argumento está em uma estrutura de redução ao absurdo, cuja premissa maior é uma disjunção hipotética: se *a* participa em *F*, então ou bem *a* participa no todo de *F*, ou bem *a* participa em parte de *F*. Transpondo essa proposição, temos que não podendo haver participação senão por essas duas alternativas implica que *a* não participa nem no todo nem na parte de *F*, logo não participa. Ainda segundo Allen, o argumento é “caracteristicamente aporético”, repousando sobre duas assunções: a) que participação ou é em todo ou

³⁵Gill (1996) e Allen (1997) salientam que essas duas alternativas de participação também aparecem no Filebo (15b-c) e conduzem a mesma conclusão.

em parte da Ideia; b) e que ou o todo ou a parte da Ideia estão naquele que toma parte, no participante.

A primeira assunção responde a afirmação de Sócrates de que as coisas sensíveis têm parte nas Ideias, pois, se é assim, o questionamento natural é perguntar se essas coisas tem a parte inteira da Ideia ou se tem apenas parte dela. Isto é, se você tem uma parte, você tem uma parte de alguma coisa e a questão que se levanta aqui é: se você, tendo parte na Ideia, tem apenas uma parte dela ou a tem inteira. Na segunda assunção muda-se o foco daquilo que tem a parte para a parte que será recebida. Isto é, a Ideia, inteira ou em parte, estará no participante.

Nesse sentido, a primeira e a segunda assunção podem ser relacionadas do seguinte modo: se uma coisa tem uma parte da Ideia, uma parte da Ideia é tomada ou recebida pela coisa, e aquela parte da Ideia está na coisa que a recebeu.

Após esse questionamento de Parmênides, Sócrates pergunta o que impediria que “a forma sendo uma, mesma e inteira” esteja “em cada uma das múltiplas coisas. A partir desse momento é que Parmênides demonstrará a insustentabilidade de a Ideia estar em cada um dos entes sensíveis. A prova da falsidade do primeiro modo de participação se dá, ainda segundo Allen (1997, p.130), do seguinte modo:

1) se a e b participam no todo de F , então o todo de F está em a e o todo de F está em b , ou seja, cada coisa recebe um todo de F como sua parte;

2) mas se o todo de F está em a e o todo de F está em b ;

3) e se a e b estão separados;

4) Logo, F está separado de si mesmo.

É possível acrescentar ainda que o argumento coloca em questão, claramente, como a Ideia pode se relacionar com as coisas sensíveis sem colocar em xeque o que parece ser sua característica estrutural, a saber, o fato de ser uma, mesma e inteira. Ele parece querer mostrar aqui como a tentativa de relacionar as duas esferas, o inteligível e o sensível, pode afetar as características fundamentais da Ideia, nesse caso, mais precisamente, a sua unidade. Neste passo, assume-se que

sim, “sendo uma e a mesma, estará, inteira, simultaneamente, em coisas que são múltiplas e separadas, e, assim, ela estaria separada de si mesma.”, o que constitui uma grande complicação para Sócrates (131 a-b).

Ele, Sócrates, para se safar das investidas de Parmênides e impedir que a unidade da Ideia seja afetada, se serve de uma analogia com “o dia³⁶” (*hémera*), pois este: sendo um e o mesmo, está em muitos lugares simultaneamente e nem por isso está ele mesmo separado de si mesmo, se assim também cada uma das formas fosse uma e a mesma, simultaneamente em todas as coisas:

Não estaria, disse ele, se, pelo menos, como dia, <que>, sendo *um* e o mesmo, está em muitos lugares simultaneamente e nem por isso está ele mesmo separado de si mesmo, se assim também cada uma das formas fosse uma e a mesma, <estando> simultaneamente em todas as coisas. De bela maneira, Sócrates, disse ele, fazes uma e a mesma coisa <estar> simultaneamente em muitos lugares, como se, cobrindo com uma vela muitos homens, dissesse ser ela, inteira, uma sobre múltiplos. Ou não é algo desse tipo que acreditas estar dizendo? οὐκ ἄν, εἴ γε, φάναι, οἷον εἰ ἡμέρα εἴη μία καὶ ἡ αὐτὴ οὔσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστὶ καὶ οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὴ αὐτῆς χωρὶς ἐστίν, εἰ οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἐν ἐν πᾶσιν ἅμα ταῦτόν εἴη.

ἡδέως γε, φάναι, ὃ Σώκρατες, ἐν ταῦτόν ἅμα πολλαχοῦ ποιεῖς, οἷον εἰ ἰστίῳ καταπετάσας πολλοὺς ἀνθρώπους φαίης ἐν ἐπὶ πολλοῖς εἶναι ὅλον· ἢ οὐ τὸ τοιοῦτον ἢ γῆ λέγειν; (131b)

Tal analogia é propositalmente aproximada por Parmênides a outra, feita, dessa vez, com a vela de um barco que, cobrindo muitos homens, permanece uma, mesma e inteira. A inclusão dessa outra analogia, faz, no entanto, Sócrates se enredar em outra complicação, pois é a partir dela que Parmênides pergunta se “a vela inteira estaria sobre cada um, ou uma parte dela sobre um, outra sobre outro?”. Sócrates responde que apenas uma parte (131c). O que nos conduz a segunda parte do dilema: a participação em parte da Ideia.

Ao assumir que apenas uma parte da vela estaria sobre todos os homens e, dessa forma, cada um participaria das respectivas partes da vela, as Formas, por sua vez, estariam sujeitas ao mesmo modo de relação. Logo, a Forma uma, mesma e

³⁶ Gill (1996, p.26-27) ao analisar essa passagem questiona o que Sócrates entende aqui por “dia” (*hémera*). Será o dia entendido como um período de tempo definido entre o nascer e o pôr do sol, que está simultaneamente entre Atenas e Tebas, por exemplo? Ou “dia” compreendido como uma única e mesma luz do sol, que sendo um algo indivisível e homogêneo cobre diferentes lugares ao mesmo tempo? Gill acredita que Platão parece estar nos “cutucando” (*prodding*), enquanto leitores do seu diálogo, a considerar as implicações dessas alternativas. Allen (1997, p.132), por outro lado, afirma que “dia” deve ser entendido aqui como período de tempo.

inteira, estaria dividida novamente, na medida em que os entes sensíveis participariam de partes dela. O que permite a Parmênides, mais uma vez, questionar e concluir na passagem que vem a seguir, em que medida a unidade da Ideia é preservada:

Logo, Sócrates, disse ele, são divisíveis as formas mesmas, e as coisas que delas participam participariam de uma de suas partes, e não é mais o todo que estaria em cada uma dessas coisas, mas, sim, uma parte caberia a cada coisa. Parece pelo menos que é assim. Será então, Sócrates, que estarás disposto a dizer que a forma, uma, em verdade, se nos divide e ainda será *uma*? De maneira alguma, disse Sócrates. μεριστὰ ἄρα, φάναι, ὃ Σώκρατες, ἔστιν αὐτὰ τὰ εἶδη, καὶ τὰ μετέχοντα αὐτῶν μέρους ἂν μετέχῃ, καὶ οὐκέτι ἐν ἐκάστῳ ὅλον, ἀλλὰ μέρος ἐκάστου ἂν εἴη. φαίνεται οὕτω γε. ἢ οὐκ ἐθέλῃς, ὃ Σώκρατες, φάναι τὸ ἐν εἶδος ἡμῖν τῇ ἀληθείᾳ μερίζεσθαι, καὶ ἔτι ἐν ἔσται; οὐδαμῶς, εἶπεῖν. (131c)

Quando Sócrates admite que diferentes partes da vela estão sobre cada pessoa, permite que Parmênides chegue à conclusão de que as Ideias são divisíveis que cada objeto sob a vela toma ou participa de uma parte da Ideia. O que tem partes, consequentemente, não pode ser manter uno.

É possível ver novamente na analogia da vela que, a unidade, identidade e imutabilidade, características que foram destacadas anteriormente como inerentes à Ideia, parecem ser sempre afetadas quando estas se relacionam com uma instância cujos entes possuem propriedades que são contrárias a essas da Ideia. Isto é, todas as vezes em que o âmbito da Ideia e o do Sensível se relacionam, as características fundamentais da Ideia são colocadas em questão, o que, consequentemente, coloca em xeque também a própria relação entre as duas esferas da realidade.

Após ser colocada novamente em questão a unidade da Ideia pela analogia da vela, Parmênides mostrará as consequências absurdas de as Formas estarem divididas entre os entes sensíveis, ao examinar a Ideia de Grande e a Ideia do Pequeno e do Igual.

Pois vê, disse Parmênides. Se dividires a grandeza mesma e se cada uma das múltiplas coisas grandes for grande em virtude de uma parte da grandeza, <parte esta> menor que a grandeza mesma, será que isso não parecerá absurdo? Perfeito, disse ele. Mas como? Cada coisa, recebendo uma parte do igual, uma <parte> pequena, que é menor que o igual mesmo, terá algo com que será igual ao que quer seja? Impossível.

E mais: é uma parte do pequeno que algum de nós terá, e o pequeno será maior que essa parte mesma, sendo esta uma parte dele, e assim pois o pequeno mesmo será maior; e aquilo a que for adicionada a parte subtraída será menor e não maior que antes.

ὅρα γάρ, φάναι: εἰ αὐτὸ τὸ μέγεθος μεριεῖς καὶ ἕκαστον τῶν πολλῶν μεγάλων μεγέθους μέρει σμικροτέρῳ αὐτοῦ τοῦ μεγέθους μέγα ἔσται, ἄρα οὐκ ἄλογον φανεῖται;

πάνυ γ', ἔφη.

τί δέ; τοῦ ἴσου μέρος ἕκαστον σμικρὸν ἀπολαβόν τι ἔξει ὃ ἐλάττονι ὄντι αὐτοῦ τοῦ ἴσου τὸ ἔχον ἴσον τῷ ἔσται;

ἀδύνατον.

ἀλλὰ τοῦ σμικροῦ μέρος τις ἡμῶν ἔξει, τούτου δὲ αὐτοῦ τὸ σμικρὸν μείζον ἔσται ἅτε μέρους ἑαυτοῦ ὄντος, καὶ οὕτω δὴ αὐτὸ τὸ σμικρὸν μείζον ἔσται: ὃ δ' ἂν προστεθῇ τὸ ἀφαιρεθέν, τοῦτο σμικρότερον ἔσται ἀλλ' οὐ μείζον ἢ πρίν. (131c-d-e)

Assumindo que a Ideia de Grande possa estar dividida nos entes sensíveis que recebem a qualidade de serem grandes, a Ideia de Grande terá tantas partes quantos entes sensíveis receberem a qualidade de serem grandes. Cada uma dessas partes da Ideia de Grande presente em cada ente sensível, enquanto uma parte do todo da Ideia de Grande, será, evidentemente, menor que o Grande em si ou a Grandeza em si. Assim, caso a Grandeza Mesma esteja presente nos entes não de forma inteira, mas em partes, as coisas grandes múltiplas serão grandes em virtude de parte desse Grande em si e por si, parte esta que, enquanto parte de um todo, será necessariamente menor que a própria Ideia de Grande. O resultado dessa hipótese de a Ideia participar nos entes sensíveis por meio de partes é absurdo, pois essa parte que é menor e, portanto, algo pequeno, está conferindo grandeza as coisas múltiplas.

Como assinala Sayre (1996, p.77), um resultado similar ocorre quando se trata do Igual, pois se cada coisa particular se torna igual em virtude de partes do Igual, então as coisas particulares são iguais em virtude algo menor do que o Igual.

Em relação ao Pequeno em si ocorrerão dois paradoxos. De um lado, sendo a partir do Pequeno que os entes sensíveis vêm a ser pequenos, esta parte será menor do que o Pequeno em si, o que provocará o absurdo de o Pequeno em si, fundamento da pequenez nos objetos, ser maior que cada uma das partes presentes em cada um desses objetos. O que fará o Pequeno ser maior e menor e, desse modo, possuir propriedade contrárias, sendo isso inaceitável.

De outro lado, se participar do Pequeno é uma questão apenas de “tomar parte” da Ideia e acrescentar ao participante, isto é, ao ente sensível, então o participante será menor em vez de maior, como seria esperado.

4.5.3 O argumento do terceiro homem

É diante desse impasse que Parmênides vai explorar um novo elemento conhecido dentro da literatura especializada como “o argumento do terceiro homem”. E embora existam duas versões (132a1-b2 e 132d1-133a6) do argumento que ocupam poucas linhas do diálogo, elas atraíram mais atenção durante as recentes décadas do que qualquer outro tema no diálogo inteiro. O presente argumento é fruto de muitos debates e sua literatura é ainda mais numerosa³⁷. Boa parte da atenção dos intérpretes esteve voltada para a estrutura lógica do argumento, bem como sobre os pressupostos exigidos para que o argumento se torne válido (SAYRE, 1996, p.78).

A expressão “terceiro homem” (*ho tritos anthropos*) não ocorre em Platão, mas em Aristóteles (*Metafísica* A9, 990b17). Segundo o comentário de Alexandre de Afrodisías à *Metafísica* de Aristóteles (84, 16) essa crítica teria origem em sofista chamado Polixemo, que seria contemporâneo de Platão. Um dos artigos considerados seminais a respeito do assunto, e do qual nós nos serviremos aqui, é o de Vlastos (1954)³⁸ intitulado “*The third man argument in the Parmenides*”. Vejamos então o que diz a primeira versão do argumento:

Creio que tu crês que cada forma é uma pelo seguinte: quando algumas coisas, múltiplas, te parecem ser grandes, talvez te pareça a ti que olhas haver uma certa ideia uma e a mesma em todas, donde acreditas o grande ser um.
(...)

Mas... e quanto ao grande mesmo e às outras coisas grandes? Se olhares da mesma maneira, com a alma, para todos esses, não aparecerá, de novo, um grande, *um*, em virtude do qual é necessário todas aquelas coisas aparecerem como grandes?
(...)

Logo, uma outra forma da grandeza aparecerá, surgindo ao lado da grandeza mesma e das coisas que desta participam. E, sobre todas essas, <aparecerá> de novo uma outra, de modo a, em virtude dela, todas essas parecerem grandes. E não mais será *uma* cada das tuas formas, mas ilimitadas em quantidade.
οἷμαι σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἐν ἑκαστον εἶδος οἶεσθαι εἶναι: ὅταν πόλλ' ἅττα μεγάλα σοι δόξῃ εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἐν τῷ μ

³⁷ Entre os muitos autores que se debruçaram sobre o argumento do “Terceiro Homem” podemos citar a contribuição de Sellars (1955), Geach (1965), Strang (1963), Cohen (1971) e Zingano (1998)

³⁸ Vlastos publicou o texto, originalmente, em 1954 na *Philosophical Review* 63 1954 e, nos anos posteriores publicou uma série de artigos importantes a respeito do Terceiro Homem e da auto-predicação. Entre eles podemos citar *Plato's Third Man Argument: text and logic* (Philosophical Quarterly 19 1969, pp. 289-381); *Self-Predication and Self-Participation in Plato's Later Period* (Philosophical Review 78 1969, pp. 64-8) e *The Unity of Virtues in the Protagoras* (Review of Metaphysics 25 1975, pp. 415-58).

ἔγα ἡγή εἶναι. (...) (...)
 τί δ' αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τᾶλλα τὰ μεγάλα, ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς, οὐ
 χὶ ἔν τι αὐτὸ μέγα φανεῖται, ὅ τὰυτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι; (...) (...)
 ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτό τε τὸ μέγεθος γεγονὸς καὶ τὰ
 μετέχοντα αὐτοῦ: καὶ ἐπὶ τούτοις αὐτῷ
 πᾶσιν ἕτερον, ὅ τὰυτα πάντα μεγάλα ἔσται: καὶ οὐκέτι δὴ ἐν ἑκάστῳ σοι τῶν εἰδῶν
 ὦν ἔσται, ἀλλὰ ἅπειρα τὸ πλῆθος. (132a-b)

No argumento parte-se de que, se várias coisas têm uma determinada característica, por exemplo, são grandes, parece que há uma certa forma uma e mesma em todas, a Grandeza mesma. Para que se possa concluir que deve haver uma nova forma da qual participam a primeira forma e também as coisas sensíveis que têm a característica mencionada, se assim for, terá que existir uma quarta forma de que participam a primeira, a segunda e as coisas sensíveis que possuiriam determinada qualidade. Isto se dá, porque a primeira Ideia não pode se confundir com as entidades sensíveis, mas a relação entre as duas instâncias – Ideia e entes sensíveis que dela participam – precisa, de algum modo, ser preservada – já que, mesmo que de forma diferente, na medida em que são instâncias distintas – inteligível e sensível –, as duas instâncias possuem o atributo “grandeza”. Ora, esta relação entre as duas instâncias que compartilham a propriedade da grandeza só será possível a partir da existência de um terceiro elemento, nesse caso, uma segunda Forma, das quais as duas – Ideia (1) e entidade sensível – participem acarreta o mesmo problema: é necessário que exista uma nova Ideia, que não se confunda com os outros elementos já existentes, das quais estes participem, tal processo se daria de modo indefinido, o que constituiria um *regressum ad infinitum*.

No entanto, estranhamento expresso por Vlastos (1954) é de que a premissa estabelecida no argumento, que ele chamará de “um sobre muitos”³⁹, não leva, necessariamente, à conclusão. O fato de que há uma Ideia da qual as coisas que têm a mesma característica participam, não segue disso que é preciso haver uma nova Ideia da qual primeira ideia e as coisas que dela participem. Vlastos (1954, p.320-321) divide o argumento em dois estágios:

estágio 1, cuja premissa diz: se um número de coisas, *a*, *b*, *c* são todas *F*, deve haver uma única forma, *F*-dade, em virtude da qual nós apreendemos que *a*, *b*, *c* como sendo *F*;

³⁹ “One over Many”.

estágio 2, que diz: se a , b , c e F -dade são todos F , deve haver outra forma, F -dade¹, em virtude da qual nós apreendemos a , b , c e F -dade como todos sendo F .

Quando se compara as duas etapas, ainda segundo Vlastos, é possível notar uma discrepância entre elas. No primeiro, dizemos que se os objetos (a , b , c) são todos F , eles são vistos como tal por causa de F -dade. Mas a segunda etapa do argumento nos diz que, se todas as coisas são F , elas são vistas assim não em razão de F , mas em virtude de uma outra forma que F -dade, F -dade¹. Ora, a diferença entre as duas é que, a segunda etapa do argumento inclui F -dade entre as coisas que possuem a propriedade F , enquanto a primeira etapa não o faz.

A partir daí, o que se torna a grande questão para Vlastos é: quais são as premissas mais simples, não dadas no argumento, que sendo acrescentadas ao primeiro estágio fazem o segundo uma conclusão legítima? Ao longo de seu artigo, Vlastos menciona duas, a saber: os princípios de a) auto-predicação (*self predication*) e de b) não-identidade (*no identity*). Cada um dos quais afirma o seguinte:

a) diz que: qualquer forma F pode ser predicada de si mesma. A Grande em si mesmo é grande. F -dade é F . Desse modo é possível incluir F -dade no grupo de coisas que são F .

b) nos diz o seguinte: se alguma coisa possui uma determinada característica, ela não pode ser idêntica à Forma em virtude da qual nós apreendemos sua característica. Se x é F , x não pode idêntico à F -dade. Tal princípio precisa ser acrescentado para que se fundamente o motivo pelo qual a aplicação do princípio “um sobre muitos” gera uma nova forma e, ao mesmo tempo, garante a não identidade entre cada forma produzida pela aplicação desse princípio.

A conjunção desses três princípios, “um sobre muitos”, auto-predicação e não identidade, é capaz de gerar a regressão ao infinito observada na conclusão do argumento. No entanto, o próprio Vlastos assinala ao final do artigo que as premissas acrescentadas por ele ao argumento são inconsistentes uma com relação a outra.

Após a publicação do texto de Vlastos, surgiram outros textos de intérpretes, incluindo o mesmo Vlastos, que se propuseram reformular o conjunto de premissas do argumento de modo a sanar as inconsistências de sua proposta inicial.

Como já foi dito anteriormente, o debate sobre o argumento é muito extenso, por isso nos permitiremos apresentar apenas mais uma dessas tentativas de reconstrução do argumento, que é a de Sellars (1955) em seu artigo “*Vlastos and The Third Man*”. Em seu artigo, Sellars (1955, p.405) sumariza suas críticas a Vlastos em três pontos: o primeiro ponto será criticar a reconstrução do argumento feito por Vlastos; o segundo, a concepção que tem do lugar que a auto-predicação ocupa na metafísica de Platão nos diálogos tardios; e em terceiro, a interpretação de Vlastos acerca do quadro mental de Platão ao escrever a primeira parte do diálogo.

Para os fins desse trabalho me aterei apenas ao primeiro ponto do artigo de Sellars, expondo a alternativa de reconstrução do argumento. Sellars destaca a importância do papel exercido pela expressão *F*-dade, sendo ela usada por Vlastos como representante direto para as Formas. No entanto, Sellars entende *F*-dade como uma variável de dois sentidos, o de “símbolo representativo” (*representative symbol*) e o de “variável própria” (*variable proper*) (SELLARS, 1955, p.416).

Este segundo sentido de *F*-dade como variável própria Sellars entende como o que torna possível dizer sentenças do tipo “para todo valor de *x*”, ou “para algum valor de *x*”, ou seja, a característica distintiva da “variável própria” é que ela é acompanhada por um quantificador. Nesse sentido, ao reformular as premissas do argumento temos o seguinte:

a) aplicação do “um sobre muitos”: se há um grupo de coisas *a*, *b*, *c* que são todas *F*, então deve haver alguma *F*-dade em virtude da qual estas coisas *a*, *b*, *c* são todas *F*;

b) aplicação da “auto-predicação”: todas as *F*-dades são *F*;

c) aplicação da “não identidade”: se *x* é *F*, então *x* não idêntico à *F*-dade em virtude da qual *x* é *F*. (SELLARS, 1955, p. 418-419)

A formulação proposta por Sellars é, posteriormente, criticada por Vlastos⁴⁰, mas não é o foco desse trabalho analisar a controvérsia inteira sobre o argumento do terceiro homem, embora seja um debate extremamente interessante. Interessamos destacar que, mais uma vez, com a consequência do regresso ao infinito do argumento e a multiplicação das Ideias, afetam-se novamente as características inerentes à Ideia, sua unidade, identidade e imutabilidade e, nesse caso especificamente, sua unidade.

⁴⁰ Vlastos (1969) afirma que a formulação do princípio “um sobre muitos” sugerida por Sellars, não corresponde àquela que encontramos, pois no Parmênides afirma-se especificamente que uma única forma é gerada a partir de um grupo de coisas (a, b, c) que são F. Na formulação de Sellars, por outro lado, utiliza-se o quantificador “algum”, que, de fato, não se encontra em nosso diálogo.

4.5.4 As Ideias como pensamentos

A próxima alternativa tentada por Sócrates para dar conta dos questionamentos de Parmênides foi a de conceber as entidades em si e por si como pensamentos que têm lugar na alma, e, por essa natureza, a princípio, a unidade de cada uma dessas Formas não seria mais afetada pelas aporias anteriores. Sócrates diz:

Mas Parmênides, disse Sócrates, vai ver cada uma dessas formas é um pensamento e não lhe cabe surgir em nenhum outro lugar a não ser nas almas. Pois, sendo assim, cada uma seria *uma*, e não mais seria afetada pelo que há pouco foi dito. Mas como?, disse ele. Cada um dos pensamentos é *um*, mas é pensamento de coisa *nenhuma*? Mas isso é impossível, disse ele. Mas é, sim <pensamento> de algo, não é? Sim. <De algo> que é, ou <de algo> que não é? <De algo> que é. Não é <pensamento> de algo *um*, <algo> que esse pensamento pensa como estando sobre um todo, <algo esse> que é uma ideia *uma*? Sim. Mas então, não será uma forma, isso que é pensado ser um e que é sempre o mesmo sobre um todo? De novo, parece ser necessário. ἀλλά, φάναι, ὃ Παρμενίδη, τὸν Σωκράτη, μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ἢ τούτων νόημα, καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκη ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχῇ: οὕτω γὰρ ἂν ἓν γε ἕκαστον εἴη καὶ οὐκ ἂν ἔτι πάσχοι ἃ νυνδὴ ἐλέγετο. τί οὖν; φάναι, ἐν ἑκαστὸν ἐστι τῶν νοημάτων, νόημα δὲ οὐδενός; ἀλλ' ἀδύνατον, εἶπεῖν. ἀλλὰ τινός; ναί. ὄντος ἢ οὐκ ὄντος; ὄντος. οὐχ ἑνός τινος, ὃ ἐπὶ πᾶσιν ἐκείνο τὸ νόημα ἐπὶ νοεῖ, μίαν τινὰ οὕσαν ιδέαν; ναί. εἴτα οὐκ εἶδος ἔσται τοῦτο τὸ νοούμενον ἐν εἶναι, ἀεὶ ὃν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν; ἀνάγκη αὖ φαίνεται. (132b-c)

Uma alternativa desse tipo, no entanto, leva Sócrates a ter de responder outros questionamentos, como por exemplo: as Formas, sendo pensamentos, são pensamentos de quê? Ele terá, invariavelmente, de responder que é pensamento “de algo” e de algo “que é” ou que existe, e que é um. Diante dessa alternativa, parece, no entanto, retornar o problema da relação entre entidades inteligíveis - formas-pensamento - e coisas sensíveis, pois, ao participarem das formas-pensamento, as coisas sensíveis serão elas também pensamentos e, ao serem também ‘pensamentos’, irão compartilhar da atividade de pensar. Quer dizer, as Formas sendo pensamentos, teriam uma espécie de objeto de pensamento, e sendo assim,

ou bem todas as coisas seriam pensamentos e todas estas pensariam, ou seriam pensamentos que não pensariam. Duas alternativas absurdas.

Allen (1997, p.168) sugere que Parmênides poderia inclusive ter feito outros questionamentos a respeito da alternativa dada por Sócrates. Como por exemplo, perguntado se, uma vez que as Ideias estão em diferentes mentes, isso não implicaria em um comprometimento de um de suas características inerentes, a saber, sua unidade. Pois estando presente em diferentes mentes, estaria dividida e, por conseguinte, não seria mais una. Allen destaca ainda que Parmênides poderia, na verdade, ter simplesmente reafirmado o dilema da participação, não em relação aos entes sensíveis, mas a mentes. Ou, além disso, Parmênides poderia ter indagado a Sócrates o quão adequados ou verdadeiros são esses pensamentos (Ideias) em relação aos objetos sensíveis, o que traria diversas implicações sobre a questão do não-ser.

4.5.5 As Ideias como Paradigmas

A última saída de Sócrates, por assim dizer, contra os questionamentos de Parmênides foi a de conceber as Formas como estando na natureza como paradigmas:

a mim está sendo evidente que o que se passa é, antes, o seguinte: que estas formas estão na natureza como paradigmas, e que as outras coisas se parecem com elas e são semelhança delas. E que essa participação nas formas, para estas outras coisas, não vem a ser senão o serem estas feitas como imagens daquelas. Se, então, algo se parece com a forma, disse Parmênides, é possível essa forma não ser semelhante àquilo que é feito como sua imagem, na medida em que esta foi feita semelhante a ela? Ou será que há um meio de o semelhante não ser semelhante ao semelhante?

μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὥδε ἔχειν: τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εἰκέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα, καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς.

εἰ οὖν τι, ἔφη, ἔοικεν τῷ εἶδει, οἷόν τε ἐκεῖνο τὸ εἶδος μὴ ὅμοιον εἶναι τῷ εἰκασθέντι, καθ' ὅσον αὐτῷ ἀφωμοιώθη; ἢ ἔστι τις μηχανὴ τὸ ὅμοιον μὴ ὁμοίῳ ὅμοιον εἶναι; (132d)

Essa passagem é conhecida também como a segunda versão do argumento do terceiro homem, estando também implicitamente assumidas nessa versão do argumento a auto-predicação, a não identidade e o “um sobre muitos”. Allen (1997, p.180-181), por sua vez, acredita que Parmênides faz o questionamento a partir de uma inferência muito simples: a da simetria. Ora, se a participação na Ideia se dá, nesse caso, por semelhança, então o participante deve ser semelhante à Ideia. E se a é semelhante à F , F é semelhante à a e, nesse sentido, a semelhança é uma relação simétrica.

Ora, se as Formas são como paradigmas na natureza e as outras coisas “se parecem e são semelhança delas”, admite-se uma relação modelo-cópia e pode-se dizer também que a semelhança é o elemento que preserva a relação entre o modelo e a cópia Parmênides, então, questionará a Sócrates “Mas será que não é fortemente necessário o semelhante participar da mesma coisa uma que semelhante?” (132e).

De fato, como Sócrates posteriormente o assume, será necessário que o semelhante participe da mesma Ideia daquilo que se assemelha, o que faz com que

exista um terceiro elemento do qual participe o modelo e cópia e que, portanto, preserve a relação de semelhança entre os dois. Esta alternativa leva novamente a uma nova apresentação do argumento do terceiro homem e a um regresso ao infinito:

Logo, não é possível algo ser semelhante à forma, nem a forma a outra coisa. Senão, ao lado da forma, sempre aparecerá outra forma, e se esta for semelhante a algo, aparecerá de novo outra, e nunca cessará de surgir sempre uma nova forma, se a forma for semelhante ao que dela participa (...) Logo, não é em virtude da semelhança que as outras coisas têm participação nas formas, mas é preciso procurar algo outro em virtude do qual têm participação. οὐκ ἄρα οἷόν τέ τι τῷ εἶδει ὅμοιον εἶναι, οὐδὲ τὸ εἶδος ἄλλω: εἰ δὲ μή, παρὰ τὸ εἶδος αἰεὶ ἄλλο ἀναφανήσεται εἶδος, καὶ ἂν ἐκεῖνό τῳ ὅμοιον ᾗ, ἕτερον αὖ, καὶ οὐδ' ἔποτε παύσεται αἰεὶ καινὸν εἶδος γιγνόμενον, ἐὰν τὸ εἶδος τῷ ἑαυτοῦ μετέχοντι ὅμοιον γίγνηται.
(...) οὐκ ἄρα ὁμοιότητι τᾶλλα τῶν εἰδῶν μεταλαμβάνει, ἀλλὰ τι ἄλλο δεῖ ζητεῖν ὃ μεταλαμβάνει. (132e-133a)

A partir da conclusão do argumento verifica-se, portanto, a impossibilidade de a relação entre Formas e entidades sensíveis se constituir por meio da semelhança pelo modelo-cópia, sem que se caia novamente em um novo impasse e, conseqüentemente, se coloque em xeque os aspectos essenciais da Ideia.

4.5.6 A maior das aporias

Após essa última tentativa demarcar o tipo de relação que os sensíveis têm com as Ideias, Parmênides alerta Sócrates sobre a grande aporia que é quando se buscar “determinar” (*dioridzestai*) as formas como sendo em si e por si e, em seguida, o alerta dizendo que ele ainda não tocou na maior das aporias: a possibilidade de elas se tornarem incognoscíveis:

Porque, Sócrates, creio que tu e qualquer outro que põe haver alguma essência mesma em si e por si de cada coisa concordaríeis antes de mais nada que nenhuma delas está entre nós. Pois, nesse caso, como seria ela ainda em si e por si?, disse Sócrates. ὅτι, ὦ Σώκρατες, οἶμαι ἂν καὶ σὲ καὶ ἄλλον, ὅστις αὐτήν τινα καθ’ αὐτήν ἐκάστο υ οὐσίαν τίθεται εἶναι, ὁμολογήσαι ἂν πρῶτον μὲν μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν. πῶς γὰρ ἂν αὐτὴ καθ’ αὐτήν ἔτι εἴη; φάναι τὸν Σωκράτη. (133c)

Parmênides questiona Sócrates, dizendo que ele ou qualquer outro que postulasse entidades em si e por si teria de reconhecer que elas não estariam entre nós (na esfera do sensível), pois, nesse caso, não poderiam ser ainda em e si e por si e com isto Sócrates também concorda.

Sob essa perspectiva, as Formas, possuindo tal natureza, estariam limitadas a relacionarem-se umas com as outras e, da mesma maneira, as coisas (sensíveis) adquiririam suas denominações ou características não mais em virtude da participação nas Ideias, mas sim, em função de sua relação entre si.

Dessa maneira, torna-se extremamente difícil para Sócrates, e o próprio reconhece isso, determinar como as coisas sensíveis terão participação nas Formas, já que não podem participar nem em todo nem em parte. Assim, o eleata dá o exemplo do senhor e do escravo e, conseqüentemente, da senhoria mesma e da escravidão mesma:

Por exemplo, disse, Parmênides, se algum de nós é senhor ou escravo de alguém, não é, certamente, daquele senhor mesmo, daquilo que realmente é senhor, que ele é escravo; nem é do escravo mesmo, daquilo que realmente é escravo, que o senhor é senhor, mas, sendo homem, é de um homem que ele é ambas essas coisas. Por outro lado, a senhoria mesma é o que é da escravidão mesma e, do mesmo modo, a escravidão mesma é escravidão da senhoria mesma. As coisas entre nós não têm seu poder em relação àquelas, nem aquelas em relação a nós; mas, como digo, aquelas [sc. a senhoria mesma e escravidão mesma] são uma da outra e uma com relação à outra, e a senhoria e a escravidão entre nós são, do mesmo modo, uma

com relação à outra.
οἷον, φάναι τὸν Παρμενίδην, εἴ τις ἡμῶν τοῦ δεσπότης ἢ δοῦλός ἐστιν, οὐκ αὐτοῦ
δεσπότης δῆπου, ὃ ἔστι δεσπότης, ἐκείνου δοῦλός ἐστιν, οὐδὲ αὐτοῦ δούλου, ὃ
ἔστι δοῦλος, δεσπότης ὁ δεσπότης, ἀλλ' ἄνθρωπος ὢν ἀνθρώπου ἀμφοτέρω ταῦτ'
ἐστίν· αὐτὴ δὲ δεσποτεία αὐτῆς δουλείας ἐστὶν ὃ ἐστὶ, καὶ δουλεία ὡσαύτως αὐτ
ἢ δουλεία αὐτῆς δεσποτείας, ἀλλ' οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τὴν δύναμιν ἔχει οὐδ
ἐ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ', ὃ λέγω, αὐτὰ αὐτῶν καὶ πρὸς αὐτὰ ἐκεῖνά τέ ἐστι, καὶ τ
ὰ παρ' ἡμῖν ὡσαύτως πρὸς αὐτά. (133d-e-134a)

À luz do que foi admitido anteriormente, se alguém é senhor ou escravo de alguém, esse que é senhor não o será daquele escravo em si mesmo; e o que é escravo não o será em relação com o senhor em si mesmo.

Ao contrário, a senhoria mesma se relaciona somente com a escravidão mesma e a senhoria (sensível), por sua vez, somente o será com a escravidão (sensível). Parmênides completa o argumento dizendo que: “as coisas entre nós não têm seu poder em relação àquelas (coisas em si e por si), nem aquelas em relação a nós” (133e). O mesmo exemplo se dá também com relação a deus e aos homens, concluindo-se que nem eles, os deuses, poderiam conhecer ou comandar as coisas do âmbito sensível, tampouco estas conhecerem e interferirem no âmbito daqueles (133e-134).

Na passagem 134a-b dá-se o exemplo, dessa vez, da ciência mesma e da ciência que está entre nós, entes sensíveis. E havendo essa ciência mesma, ela será “muito mais exata” (*akribesteron*) do que aquela ciência que está entre os objetos sensíveis (134c). Gill (2012, p.43-44) acredita que essa afirmação sugere, sem a possibilidade de acessar as Ideias, nosso conhecimento carece de precisão, de estabilidade que seria garantida por elas. Então, por exemplo, encontrado entre nós seria a algo impreciso e nebuloso, pois mesmo havendo as Ideias, elas não relação com o nosso âmbito e, por isso, não poderíamos apelar a elas para explicar o fundamento de nossas crenças sobre o mundo ou mesmo a relação entre as coisas que nele estão. Teríamos de nos contentar com as meras aparências do mundo sensível e com nossos meios imprecisos de julgar o que as aparências são, pois quando se remove a ligação causal entre as Ideias e objetos sensíveis, o mundo que nós habitamos se torna puramente instável e incognoscível.

Ao final das objeções, embora todos os argumentos apresentados tenham posto em questão a relação entre Ideia e ente sensível e, daí, tenham colocado em

xeque a Teoria das Ideias, Parmênides não parece utilizar palavras de triunfo sobre a Teoria, mas, ao contrário, reconhecendo-a como necessária, afirma que sem a Teoria das Ideias “não haverá para onde voltar o pensamento”, comprometendo o “poder de dialogar” e, conseqüentemente, o fundamento ou possibilidade de haver filosofia (135b-c).

5 A afinidade entre o Ser de Parmênides e a Ideia de Platão

Alguns helenistas consagrados como Kahn (2009) e Sprague (1971) reconheceram a afinidade entre o pensamento de Parmênides e de Platão, especificamente, no que diz respeito à ontologia desses dois pensadores. Imagina-se que Platão tenha estudado o poema parmenídeo com extremo cuidado. Ele teve a vantagem de ter um texto completo, um conhecimento imediato da língua e, possivelmente, uma tradição de comentários orais extremamente ativa. Desse modo, pode-se dizer que Platão está em melhor posição que nós para dizer o que, de fato, Parmênides tinha em mente.

Kahn (2009, p.167-168) assinala que, a despeito do silêncio de Aristóteles há poucas dúvidas sobre importância de Parmênides para o pensamento de Platão, acrescentando ainda que, se foi o encontro de Platão com Sócrates que o fez tornar filósofo, foi o encontro com Parmênides o que o fez se tornar metafísico. Ainda segundo Kahn (2009, p.167-168), foi a distinção entre Ser e Devir realizada pelo eleata que forneceu as bases ontológicas para que Platão estabelecesse sua Teoria das Ideias. E mesmo quando Platão decidiu submeter sua teoria a uma crítica, ele escolheu como personagem ninguém menos do que o próprio Parmênides para conduzir a crítica.

De acordo com Kahn (2009, p. 183), os diálogos *Banquete* e *Fédon* expõem uma Teoria das Ideias que toma seu fundamento ontológico a partir de pressupostos estabelecidos no poema de Parmênides. Como, por exemplo, a distinção entre ser e devir, que é reforçada pelas oposições entre realidade e aparência, entre o que é inteligível e o que é sensível. O *Banquete* nos expõe a teoria de um modo mais resumido, se restringindo à Ideia do Belo, enquanto o *Fédon*, por outro lado, menciona um conjunto de Ideias e desenvolve a teoria de modo sistemático ao longo de todo o diálogo. É a partir do *Fédon*, assinalará Kahn, que seremos capazes de ver melhor como a apresentação da ontologia de Platão segue as “pegadas” de Parmênides. No *Fédon* as Ideias são apresentadas como constituídas de verdade, o objeto máximo da busca do filósofo. A palavra usada por Platão para busca nesse contexto é *didzétesis* em 65b10, que é equivalente ao termo utilizado por Parmênides em seu poema em B2-2, *didzésis*. Kahn ainda acrescenta que quando o

vocabulário ontológico de *to on* e *ta onta* é introduzido como alvo da investigação em 65c3 e e9, as conotações são inequivocamente “veritativas”, isto é, os participípios do verbo “ser” são utilizados na ocasião para indicar o que é verdadeiro, o que constitui verdade.

Como já colocado, a primeira referência às Ideias no *Fédon* aparece em 65d4: “Dizemos nós que o Justo ele mesmo é alguma coisa ou nada” (*ti einai...ti ouden*). Sobre essa passagem, Kahn observa que a existência da Ideia é estabelecida através de uma construção de uma cópula com “*einai*” e, que, a partir daí a teoria é generalizada e outras Ideias são afirmadas: “E, em resumo, eu estou falando da realidade de todo o resto, a saber, o que cada uma delas realmente é” (*tes ousias ho tynranei ekaston on*). Kahn ainda faz uma observação importante:

(...) a primeira referência geral às Formas em algum texto platônico, a substantivação *ousia* que expressa a realidade das Formas simplesmente reúne os valores verídicos e predicativos do verbo no que prossegue (com um valor existencial implícito também, embora nenhum uso existencial tenha ocorrido neste contexto); mas esses valores são agora centrados na fórmula semitécnica e especificamente platônica *ho esti*: O que F (realmente) é ou O que é (verdadeiramente) F, onde a nuance verídica e a sintaxe predicativa são combinadas. Esta fórmula aparece mais tarde como a designação sistemática para as Formas: *auto ho estin* em 74b2, 74d7, etc. A fórmula é, naturalmente, derivada da questão *ti esti* dos diálogos anteriores. Juntamente com a noção complementar de participação, representa talvez o único componente essencial da concepção de Ser de Platão para o qual não há precedente em Parmênides. (KAHN, 2009, p.183-184)

A partir da afirmação de Kahn, é possível destacar a afinidade entre o Ser de Parmênides e a Ideia platônica, pois é a partir da substantivação do verbo ser que a realidade das Ideias é expressa. Tal afinidade é vista também pela fórmula utilizada “*ho esti*”, o que algo é realmente ou verdadeiramente, indicando que as Ideias são o que há de mais verdadeiro, tal como a via do Ser afirmada em B2 por Parmênides, que “acompanha a verdade”.

Ainda em B2 e B6, onde se retomam as vias afirmadas em B2, observamos que o Ser não pode se misturar com o Não-ser, ou seja, não pode se misturar com o seu contrário, pois a “o que é” não é permitido não ser e a “o que não é” deve necessariamente não ser, sendo, portanto, dois elementos que não podem se misturar. Essa característica de não poder se misturar ao seu contrário também pode ser atribuída à Ideia, pois ela não pode estar sujeita a uma característica contrária à

sua. Por exemplo, a Ideia de Grande não pode ser pequena e a Ideia do Pequeno, por sua vez, não pode ser grande (cf. *Fédon* (101a-103c). Isso nos permite dizer que tanto o Ser parmenídico como a Ideia platônica possuem uma certa imiscibilidade com relação ao seu contrário, ou seja, não podem se misturar com ele.

Quando observamos B3, vemos que Parmênides identifica o Ser ao pensamento, “pois o mesmo é pensar e portanto ser”, e que, conseqüentemente, Ser e pensamento tem relação estreita, ou melhor, a mais estreita possível, que é a de identidade. É possível também perceber, no que diz respeito a Platão, uma relação próxima entre a Ideia e o pensamento. No diálogo *Fédon*, em 65e-66a, afirma-se que só possível alcançar as Ideias, não pelo corpo ou qualquer órgão dos sentidos, mas apenas pelo pensamento, *dianoia*. Vemos, portanto, que tanto a Ideia como o Ser possuem relações muito próximas com o pensamento. É claro que, a relação expressa por Parmênides em B3 entre pensamento e Ser parece ser mais forte, pois estamos falando de ‘identidade’, ser é igual a pensamento. Contudo, para Platão, Ideia e pensamento também estão extremamente entrelaçados, pois como mostra a passagem do *Fédon*, só consegue alcançar as Ideias quem utiliza “unicamente o pensamento”.

Podemos destacar também outros aspectos de afinidade entre Ser e Ideia quando nos voltamos para a relação entre B8, onde se afirmam os *semata* do Ser, e para a caracterização que é feita da Ideia no *Banquete*, especificamente, em 210e-211a. As características atribuídas a ambos, Ser e Ideia, podem ser sintetizadas em três aspectos citados anteriormente: unidade, identidade e imutabilidade. Em B8,3 se diz que o Ser é “ingênito” e “imperecível” (*agneton* e *anolethros*) e a Ideia do Belo no *Banquete*, por sua vez, é dito que “sempre é” e que “nem nasce nem morre” (*aei on* e *oúte gignomenon oúte apollumenon*). Pode-se ver que os atributos relacionados tanto em relação ao Ser quanto à Ideia, indicam que os dois são imutáveis.

Ainda em 210e-211a é dito que o Belo é “ele mesmo por si mesmo, consigo mesmo, eternamente onímico” (*auto kath'auto met'auto aei on*), enquanto em B8, 29 ao continuar afirmando as características do Ser ele diz “O mesmo no mesmo persistindo em si mesmo pausa” (*tauton t'en tautó te menon kath'eaútó te keitai*). Os trechos citados apresentam em comum uma semelhança vocabular, pois temos

a ocorrência da expressão *kath' autó* nas duas passagens, tanto em Platão como em Parmênides. Sabe-se que a expressão *kath' autó* é associada à Ideia por Platão, particularmente, nos diálogos já mencionados *Banquete* e *Fédon*, indicando o seu caráter em si mesmo, sua identidade consigo mesmo. É exatamente este sentido que Parmênides em seu poema expressa a respeito do Ser, fazendo uso da mesma expressão. De um tal modo que temos destacada mais uma afinidade entre Ser e Ideia - dessa vez, inclusive, com uma semelhança no vocabulário atribuído aos dois – isto é: sua identidade. Ainda em *Banquete* 210e-211a vemos que está associada à Ideia do Belo a unidade, pois se diz que ele é “eternamente onímico”, *monoeides* e essa mesma unidade também é proclamada por Parmênides em seu poema, que em B8,6 diz “uno, contínuo”.

Como afirmado anteriormente no início desse capítulo, outros helenistas reconheceram a semelhança das características da Ideia com as características afirmadas sobre o Ser em B8 do poema de Parmênides. Sprague (1971, p.261) reconhece tal semelhança especificamente entre B8 e 210e-211a, afirmando inclusive que é possível dizer as Ideias de Platão sejam “primariamente” versões do Ser de Parmênides.

6 Conclusão

Conforme vimos anteriormente, no capítulo dedicado ao poema de Parmênides, as características de unidade, identidade e imutabilidade foram reconhecidas em B8 como constitutivas da natureza do Ser parmenídico, aparecendo também como consequências necessárias da interdição de se dizer e pensar o Não-ser. Essas mesmas características, unidade, identidade e imutabilidade são também muito próximas das afirmadas por Platão acerca da Ideia, nos diálogos de maturidade, sobretudo, nos diálogos trabalhados aqui, *Banquete* e *Fédon*.

No capítulo dedicado ao diálogo *Parmênides*, no qual é apresentado uma crítica à Teoria das Ideias que, a Ideia, enquanto fundamento ontológico das coisas sensíveis, ou seja, como o que faz com que os entes sensíveis sejam o que são, parece atender aos atributos reconhecidos por Parmênides, em seu poema, como atributos do que é plenamente, “uma, mesma e inteira”, e do que não pode se envolver com o não-ser, com o que lhe é contrário. Nesse sentido, as naturezas do Ser e da Ideia parecem estar aparentadas.

Essa aproximação parece se confirmar quando a relação entre a Ideia e entes sensíveis é analisada no *Parmênides*, pois, para afirmar essa relação, esses atributos aparentados com o Ser de Parmênides não podem ser sustentados e é isso o que conduz à impossibilidade de sustentação da própria teoria.

De um tal modo que, serão os próprios atributos do Ser parmenídico que serão também criticados em conjunto com as características da Ideia. Isso parece ser o que é explorado na crítica do Parmênides. Considerando-se os pressupostos da Teoria das Ideias, esses aspectos exigidos enquanto condição da Ideia como princípio de ser das coisas se mostram incompatíveis com condições necessárias a serem atendidas no caso de se afirmar a participação entre Ideia e entes sensíveis.

Quando observamos as passagens dedicadas ao problema da participação (131a-131e) e do “terceiro homem” (132a-b e 132d-e), vemos que para que ela seja afirmada, colocam-se em xeque os aspectos inerentes à natureza da Ideia - unidade, identidade e imutabilidade - inviabilizando que a Ideia cumpra com seu papel de fundamento dos entes sensíveis. Por outro lado, a preservação das propriedades de

unidade, identidade e imutabilidade, em consonância com os atributos do Ser parmenídico, inviabiliza a participação entre Ideia e entes sensíveis, levando à impossibilidade da sustentação da Teoria e, ainda, como apontado pelo próprio personagem Parmênides, à impossibilidade do pensamento, da linguagem, da filosofia.

A crítica à participação entre Ideia e entes sensíveis no Parmênides colocava em xeque tais aspectos fundamentais da Ideia, pois qualquer que fosse o modo considerado dessa participação levaria a Ideia a ter partes, a ser múltipla, fazendo-a perder sua unidade e, ao mesmo tempo, perdendo sua identidade consigo mesmo e sua natureza de ser em si e por si e, conseqüentemente, sua natureza una e idêntica sendo afetada, sua imutabilidade é também comprometida. E mesmo que se admitisse que as Ideias e as entidades sensíveis não tivessem nenhuma relação, teria-se aberto mão da estabilidade que a Ideia confere ao nosso conhecimento dos objetos sensíveis.

A preservação da afinidade entre os atributos da Ideia e os do Ser parmenídico implica na insustentabilidade da Teoria, pois ao se relacionar com as coisas sensíveis, o estatuto ontológico da Ideia é afetado, comprometendo-a como fundamento das entidades sensíveis. Desse modo, se a afinidade entre os atributos da Ideia e os do Ser parmenídico puder ser considerada como um compromisso da Teoria desenvolvida por Platão, o filósofo estará no dilema entre a manutenção desse compromisso com as teses de Parmênides, acarretando a insustentabilidade de sua teoria, e a ruptura com o compromisso estabelecido, em favor da preservação de sua teoria.

A insustentabilidade da Teoria das Ideias, no entanto, conduziu a uma outra constatação, pois Parmênides, ao final de sua crítica, não fala com um de ar “vitória” sobre a teoria exposta por Sócrates. Ao contrário, ele reconhece que, sem a Teoria das Ideias, o pensamento, a linguagem e, mais ainda, a própria filosofia perderiam seu fundamento. E, nesse sentido, a possibilidade de defesa da Teoria exigiria uma revisão de seus pressupostos, tanto daqueles que dizem respeito aos atributos da natureza da Ideia, como já dito, afinados às propriedades do Ser parmenídico, como daqueles que se referem a modos da participação entre Ideia e entes sensíveis. Ao evidenciar as conseqüências negativas para o pensamento, a linguagem e a filosofia, Platão parece-nos indicar a necessidade de tomar a segunda

opção do dilema anteriormente mencionado. Entre a fidelidade ao compromisso com os atributos do Ser parmenídico e a fidelidade à Teoria, Platão a nosso ver apresenta os argumentos que o forçam ao reexame dos pressupostos da Ideia

7. Referências Bibliográficas:

ALLEN, R. E. **Plato's Parmenides** Translated with comment. New Haven: Yale University Press, 1997.

_____. Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues. In: **Philosophical Review**. Vol. 69, 1960, p. 147-83.

ANNAS, J.; ROWE, C. **New Perspectives on Plato, Modern and Ancient**. Cambridge MA, Harvard University Press, 2002.

ARNIM, H. **Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros**, Leipzig/Berlin, 1914.

AST, F. **Lexicon Platonicum; sive, Vorum Platoniarum index**. Lipsiae, Berlin, 1835.

BARNES, J. **Parmenides and the Eleatic One**. Archiv fur Geschichte der Philosophie 61, 1–21, 1979.

_____. **The Presocratic Philosophers**. 2 vols. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

_____. **Early Greek Philosophy**. Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1987.

BALDRY, H. C. Plato's Technical Terms, in: **Classical Quarterly**, XXXI, 1937, P.141-50.

BESTOR, T.W. **Common Properties and Eponimy in Plato**. **Philosophical Quarterly** 28, p.189-207, 1978.

BLASS, F. **Die Attische Beredsamkeit II**. Teubner. Leipzig, 1874.

BLUCK, R. S. Hypothesis in the Phaedo and platonic dialectic. In: **Phronesis**, nº 2, 1957, p. 21-31.

BOSTOCK, D. **Plato's Theaetetus**. Oxford: Clarendon Press, 1988.

_____. **Plato's Phaedo**. Oxford: Clarendon Press, 1986.

BRANDWOOD, L. **The Chronology of Plato's Dialogues**, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

- BRISSON, L. **Platon Parménide: introduction et notes**, Paris: GF, 1990.
- BROMMER, P. **εἶδος e ἰδέα, Étude Sémantique et Chronologique des Oeuvres de Platon**, Assen: Diss. Utrecht, 1940.
- BURNET, J. **Plato's Phaedo**. Ed. With notes by J. Burnet, Oxford, 1911.
- CAMPBELL, L. **The Sophistes and Politicus of Plato**, Oxford, 1867.
- _____. On the place of the Parmenides in the chronological order of the Platonic Dialogues. **Classical Review** 10, 129-36, 1896.
- CARNEIRO LEÃO, E. e WRUBLEWSKI, S. **Os Pensadores Originários**. Petrópolis, Vozes, 1991.
- CASERTANO, G. **Os Pré-Socráticos**. Trad. de Maria da Graça Gomes de Pina. Col. "Sabedoria Antiga". São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. **Critica delle idee ed argomentazione dialettica nella prima parte del Parménide**. In: Atti del Convegno di Filosofia Bocca di Magra, 1990.
- CAVALCANTE DE SOUSA, J. **Os Pré-Socráticos**, São Paulo, Ed. Abril, 1973.
- CHERNISS, H. **The Riddle of the Early Academy**. Berkeley: University of California Press, 1945.
- _____. **Aristotle's Criticism of Plato and The Academy**, v.1, Johns Hopkins Press, 1944.
- COHEN, S. M. The Logic of The Third Man. **Philosophical Review** 80, p. 448-475, 1971.
- CORDERO, N. L. **Sendo, se é: a tese de Parmênides**; trad. Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.
- _____. Les Deux Chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7. **Phronesis** 24 (1979) 1–32.
- CORNFORD F.M. **Plato and Parmenides**, London: Keagan Paul, 1939.
- _____. The Athenian Philosophical Schools. In: Burnet, J. B.; Cook, S. A.; Adcock, F. A. (eds.). **Cambridge Ancient History**, vol IV, Cambridge, Cambridge University Press, p. 302-351, 1927.

COSTA, A. O sentido histórico-filosófico do poema de Parmênides. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 1, n. 1, p. 92-128, 2007.

_____. **Sobre a verdade e as opiniões: o Poema de Parmênides e a incisão entre ser e devir**. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010. (Tese de Doutorado).

DIELS, H.; KRANZ, W. eds. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. 3 vols. 1951–52; reprint of 6th ed. Berlin: Weidmann, 1974.

_____. **Parmenides: Lehrgedicht**. Berlin: Georg Reimer, 1897.

DITTEMBERGER, W. **Sprachliche Kriterien für die Chronologie des Platonischen Dialoge**. *Hermes* 15, p. 321- 45, 1881.

FRECHEIRAS, K. **Platão e o Método das Hipóteses nos diálogos: Mênon (86e-87b), Fédon (101d-e) e República (VI, 509d-511e)**. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2010.

FRIEDLANDER, P. **Plato**, translation by H. Meyerhoff, vol. I: Na introduction, London, 1958.

_____. **Plato, vol II: The Dialogues, First Period**, London, 1964.

GALLOP, D. **Parmenides of Elea: Fragments**. Toronto: University of Toronto Press, 1984.

_____. **Plato: Phaedo**. Oxford, 1975.

GEACH, P. T. The Third Man Again. **Philosophical Review** 65, p. 265-277, 1956.

GIANNANTONI, G. **Socratis et Socraticorum Reliquiae**, 4 vols. Bibliopolis, Naples, 1990.

GILLESPIE, C. M. **The use of εἶδος and ἰδέα in Hippocrates**, *Classical Quarterly*, Vol. VI, p. 170-203, 1912.

GILL, C. Dialectic and the dialogue form. In: Annas, J.; Rowe, C. (eds.) **New Perspectives on Plato, Modern and Ancient**. Cambridge MA, Harvard University Press, 2002.

GILL, M. L. **Philosophos: Plato's Missing Dialogue**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

GILL, M. L. & Ryan, P. **Plato: Parmenides**, Indianapolis: Hackett, 1996.

GROTE, G. **Plato and the Other Companions of Socrates**. 3 vols. John Murray, London, 1875.

GRAESER. **The Fog Dispelled Two studies in Plato's later thought**, Stuttgart, 2010.

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

HARTE, V. **Plato on Parts and Holes – The Metaphysics of Structure**. Oxford: Clarendon Press, 2002.

HERMANN, K. F. **Geschichte und System der Platonischen Philosophie, I**. Winter, Heidelberg, 1839.

IGLÉSIAS, M. **A relação entre Sensível e Inteligível: methexis ou mimesis**, In: Perine, M. ed., p.91-113, 2009.

IGLÉSIAS, M. & RODRIGUES, F. **Platão. Parmênides**, São Paulo: Loyola, 2003.

JACKSON, H. **Plato's later theory of ideias**; ii, The Parmenides, Journal of Philology 9, 1881.

JAEGER, W. **Paideia: The Ideas of Greek Culture**, vol.II. Oxford, Oxford University Press, 1944.

KAHN, C. **Plato and the Socratic Dialogue: the philosophical use of a literary form**. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

_____. **Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2001.

KIRK, G.S; RAVEN, J.E., **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Trad. C.A. Fonseca Lisboa, F.C.G., 1982.

LEDGER, G. R. **Recouting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style**. Clarendon Press, Oxford, 1989.

- LUTOSLAWSKI, W. **The Origin and Growth of Plato's Logic**, London, 1897.
- MARQUES, Marcelo Pimenta. **O caminho poético de Parmênides**. São Paulo: Loyola, 1990.
- MALCOLM, J. **Plato on Self-Predication of Forms: Early and Middle Dialogues**, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- MATOSO, R. **A ontologia de Sócrates nos diálogos de Platão: da busca por definições às críticas do Parmênides**. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2014.
- _____. Parmenides Monism and The routes of Being. **O Que nos Faz Pensar** (PUC-RJ), v. 34, p. 367-379, 2014.
- _____. Múltiplas coisas ou Coisas Múltiplas? - Dois sentidos para o Paradoxo de Zenão no "Parmênides" de Platão. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 52–69, 2020.
- MANSFELD, J. **Die Vorsokratiker, I: Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides**. Stuttgart: Philipp Reclam Jun, 1986.
- MOURELATOS, A. **The Route of Parmenides**. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.
- MEINWALD, C. **Plato's Parmenides**. Oxford: Claredon Press, 1991.
- NEHAMAS, A. **On Parmenides' Three Ways of Inquiry**. *Deucalion* 33/34 (1981) 97–111.
- _____. Predication and Forms of Opposites in the *Phaedo*. **Review of Metaphysics** 26, 461-491, 1973.
- O'BRIEN, D. **Le Poème de Parménide: Texte, Traduction et Essai Critique**. In Aubenque, ed., *Etudes*, vol. 1, 1–324.
- OWEN, G.E.L. Eleatic Questions. rev. ed. reprinted in Owen, **Logic, Science, and Dialectic**, 3–26, 1960.
- PARMÊNIDES. **Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanes**. Edição do texto grego, tradução e comentários Fernando Santoro; Rio de Janeiro: Hexis: Fundação Biblioteca Nacional, 2011.

_____. **Da Natureza – Parmênides**. Tradução: José Trindade Santos, Brasília, Thesaurus, 2000.

PLATÃO. **O Banquete**. Tradução e notas: Irley Franco e Jaa Torrano; apresentação: Irley F. Franco. – ed. Bilíngue grego-português. – Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2021.

_____. **Diálogos: Apologia de Sócrates – Critão – Menão – Hípias Maior e Outros**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.

_____. **Banquete, Fédon, Sofista e Político**. Tradução: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. **Fédro**; ed. bilíngue; tradução e apresentação de José Cavalcante de Souza; posfácio e notas de José Trindade Santos – São Paulo: Editora 34, 2016.

PELLETIER, F. J. **Parmenides, Plato and The Semantics of Not-Being**; Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

PETERSON, S. Parmênides, In: **The Oxford Handbook of Plato**, Oxford: Oxford University Press, 2008.

PRADEU, J-F. **Les Formes et les Realités Intelligibles. L'usage Platonicien du Terme Eidos**, Paris, 2001.

RICKLESS, S. **Plato's Forms in Transition: A Reading of the Parmenides**. Cambridge University Press, 2007.

RITTER, C. **Untersuchungen uber Platon**. Frommann, Stuttgart, 1888.

_____. **Neue Untersuchungen uber Plato**. C. H. Beck, Muchen, 1910.

ROBINSON, R. **Plato's Earlier Dialectic**, New York: Cornell University Press, 1941.

ROSS W. D. **Plato's Theory of Ideas**. Oxford: Clarendon Press, 1951.

RUNCIMAN, W. G. Plato's Parmenides. **Harvard Studies in Classical Philology** 64, 1959. Repr. in Allen (ed.) p.149-184, 1965.

RYLE, R. Plato's Parmenides, **Studies in Plato's Metaphysics**, London, Routledge and Kegan Paul, p.97-147, 1965.

SAYRE, K. M. **Parmenides' Lesson**, Notre Dame: University Press, 1996.

SPRAGUE R. K. *Parmenides: a suggested rearrangement of fragments in the Way of Truth*, Class. Philol. 50 125, 1955.

SCHLEIERMACHER, F. **Introduction to the Dialogues of Plato**. Translated by William Dobson. Cambridge, The University Press, 1836.

SCHOFIELD, M. **Eudoxus in the Parmenides**, Mus. Helv, p.1-19,1973.

SELLARS, W. Vlastos and 'The Third Man'. **Philosophical Review** 64, p.405-437, 1955.

SHOREY, P. **What Plato said**, Chicago, 1933.

SCOLNICOV, S. **Plato's Parmenides: translated with an introduction and commentary**. Berkeley: University of California Press, 2003.

SMYTH, H. W. **Greek Grammar**. Cambridge, Harvard University Press, 1920.

SOLMSEN, F. **Parmenides and the Description of Perfect Beauty in Plato's Symposium**, In: American Journal of Philology, n.92, 1971.

STRANG, C. **Plato and The Third Man**. Proceedings of the Aristotelian Society 37, 1963. Repr. in Vlastos (ed.) p.184-200, 1971.

TAYLOR, A. E. **Varia Socratica**, Oxford: Oxford University Press, 1911.

TAYLOR, C. C. W. The origins of our present paradigms. In: Annas, J.; Rowe, C. (eds.). **New Perspectives on Plato, Modern and Ancient**, Center for Hellenic Studies Trustees for Harvard University, Harvard University Press, Cambridge MA, 2002.

TARÁN, L. **Parmenides**. Princeton: Princeton University Press, 1965.

TENNEMANN, W. G. **Systeme de la Philosophie de Platon**. Erster Band, Leipzig, 1792.

TURNBULL, R. G. **The Parmenides and Plato's Late Ontology**, Toronto: University of Toronto Press, 1998.

VLASTOS, G. **Socrates, Ironist and Moral Philosopher**. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

_____. **Plato's testimony concerning Zeno of Elea**. In: *Journal of Hellenic Studies* n. 95, p.136-155, 1975.

_____. Plato's Third Man Argument: text and logic. **Philosophical Quarterly** 19, pp. 289-381, 1969.

_____. Self-Predication and Self-Participation in Plato's Later Period. **Philosophical Review** 78, pp. 64-8, 1969.

_____. The Unity of Virtues in the Protagoras. **Review of Metaphysics** 25, pp. 415-58, 1975.

WADDELL, W. **The Parmenides of Plato**. London: John Maclehose and Sons, 1894.

WAHL, J. **Étude sur le Paménide de Platon**. Paris, 1926.

WHITE, F.C. **Plato's Middle Dialogues and The Independence of Particulars**. *Philosophical Quarterly* 27, p.193-213, 1977.

WINDELBAND, W. **Platon**. Frommann, Stuttgart, 1905.

ZEKL, H.G. **Der Parmenides: Untersuchungen uber innere Einheit, Zielsetzung und begriffliches Verfahren eines platonischen Dialogs**, Marburg, 1971.

ZINGANO, M. Auto-predicação, Não-identidade, Separação: Platão, Aristóteles e o Terceiro Homem. **Revista Estudos Críticos**, v.3, n°3, p.241-259, 1998.