



As notas<sup>2</sup> que ora apresento tratam do nascimento da metafísica ocidental no pensamento de Platão. Ao atribuir ao pensamento de Platão o nascimento da metafísica, não estou negando o papel fundamental, e igualmente originário, de outros pensadores gregos, que inclusive precederam o Filósofo da Academia no tratamento de algumas de suas mais caras questões. E, entre todas as questões tratadas por Platão, certamente uma das mais caras é a questão do ser, que na língua grega se diz *tò ón*. Essa é a grande questão do pensamento especulativo grego. Dela trataram Parmênides, Heráclito e Anaxágoras, entre outros que precederam Platão e que ele possivelmente tomou como fonte para o seu próprio pensamento. A fundação da metafísica ocidental está intimamente ligada à questão grega pelo Ser. Dito em outras palavras, a metafísica é uma invenção dos gregos, que, conduzidos pela questão "o que é o ser?", a inauguraram em suas intuições fundamentais. A metafísica, tal qual a própria *philosophía*, é grega. Ela está na origem da filosofia e por longos séculos do desenvolvimento da razão e da civilização ocidentais foi sua máxima expressão. Assim, Platão é o inaugurador da metafísica no sentido de que seu pensamento expressa a grande intuição metafísica do ocidente. E isso não quer dizer outra coisa além do fato de que Platão foi quem definiu, de uma vez por todas, a forma e o conteúdo da metafísica ocidental. Nesse sentido, o filósofo foi um divisor de águas no desenvolvimento do pensamento grego. Ele reuniu todas as possibilidades de tal pensamento e lhes deu uma forma definitiva, que influenciou não apenas o pensamento grego subsequente, mas todo o desenvolvimento do pensamento ocidental até hoje. Esse é o motivo e a justificativa por que, se queremos compreender a metafísica e, mais ainda, se queremos compreender a filosofia e a própria racionalidade ocidental em todos os seus desdobramentos e formas, devemos retornar ao seu nascimento em Platão.

É preciso, ainda, alertar o leitor de que o texto que ora apresento expõe a metafísica de Platão por meio de uma questão em especial: sua teoria das formas, o que equivale a dizer, o seu tratamento da pergunta grega pelo Ser. Desenvolverei um itinerário na obra platônica, tentando demonstrar como Platão trata das formas e de seu conhecimento em três momentos distintos. Para tanto, abordarei especificamente os seguintes diálogos: *Fédon*, *República*, *Parmênides*, *Crátilo* e *Sofista*. Ao final, certamente muitas questões permanecerão abertas ou simplesmente "expostas". Não é meu objetivo, contudo, resolver todas as questões da filosofia de Platão aqui, o que seria obviamente demasiada pretensão, mas apresentar uma perspectiva de pesquisa na qual tenho trabalhado ultimamente.

Faz-se necessário, agora, explicitar a forma e o conteúdo da definição platônica da metafísica; tal é expresso por Platão, entre outras obras, no *Fédon* através da metáfora da "segunda navegação". Nesse diálogo, Sócrates narra sua busca pelas causas de tudo que existe. Inicialmente, a busca se deu nas próprias coisas, através da Física - os estudos sobre a natureza (*phýsis*). Contudo, estas investigações não o satisfizeram, de forma que ele empreendeu uma "segunda navegação"<sup>3</sup>, ou seja, passou a procurar a explicação sobre as causas naquilo que não é percebido pelos sentidos, mas tão-somente é apreensível pelo raciocínio (*logismós*). Seu movimento é em direção ao inteligível, às idéias ou formas eternas e perfeitas (*eídos, idéa*)<sup>4</sup>. Tal é expresso no *Fédon*:

[...] receei que minha alma viesse a ficar completamente cega se eu continuasse a olhar com os olhos para os objetos e tentasse compreendê-los através de cada um de meus sentidos. Refleti que devia buscar refúgio nas idéias e procurar nelas a verdade das coisas (1972a, p. 112).

A metáfora da "segunda navegação" é profundamente significativa no pensamento de Platão. Ela indica o "lugar" epistemológico da metafísica pela demarcação de seu acontecer. A metafísica é sempre algo que brota de um esforço onde o "vento" da percepção sensível não nos impulsiona mais. Quando acaba a impulsão dos sentidos e da percepção sensível, no que diz respeito ao conhecer, eis que aí começamos

um esforço por conta apenas do pensamento. Tal esforço é penoso, e seu progresso, lento. Toda e qualquer conquista aí se dá pelo esforço do pensamento que impulsiona a si mesmo pelas suas próprias forças. Parece, então, que a metafísica começa onde toda a investigação empírica, impulsionada pelos sentidos e pela percepção sensível, termina. O discurso metafísico tem seu lugar onde a referência da percepção sensível é ineficaz. Este é, ao lado da cisão da realidade em inteligível-causa/sensível-causado, um traço definidor da intuição metafísica platônica, ou seja, de que a metafísica é empreendida pelo puro pensamento em seu exercício e pelas suas próprias forças. A "segunda navegação" é a "navegação aventureira do pensamento".

A forma e o conteúdo da metafísica também são expressos no livro V da *República*. Aqui se trata de dizer quem é o filósofo, uma vez que a ele é destinado o governo da cidade perfeitamente justa. A metafísica aparece, então, como um "negócio exclusivo" do filósofo, caracterizado como o único capaz de perceber, na multiplicidade sensível, as formas unas. As palavras de Sócrates, dirigidas, no diálogo, a Gláucon, são esclarecedoras nesse sentido:

Uma vez que o belo é o contrário do feio, são dois. [...] Por conseguinte, uma vez que são dois, também cada um deles é um. [...] E dir-se-á o mesmo do justo e do injusto, do bom e do mau e de todas as idéias: cada uma, de per si, é uma, mas devido ao facto de aparecerem em combinação com acções, corpos, e umas com as outras, cada uma delas se manifesta em toda a parte e aparenta ser múltipla (1996, p. 256).

O filósofo, portanto, é o único que reconhece e contempla as formas unas em meio à multiplicidade das coisas e das ações em que elas se manifestam. Os homens comuns encantam-se com as coisas belas, com as coisas justas, mas são incapazes de perceber a existência necessária e superior do belo em si mesmo e do justo em si mesmo. Tais homens vivem como que sonhando, pois julgam que "[...] um objecto semelhante a outro não é uma semelhança, mas o próprio objecto com que se parece" (Platão, 1996, p. 257). Ao contrário do homem comum, o filósofo "[...] entende que existe o belo em si e é capaz de o contemplar, na sua essência e nas coisas em que tem participação, e sabe que as coisas não se identificam com ele, nem ele com as coisas [...]" (Platão, 1996, p. 257). Assim, o filósofo não vive apenas no mundo das aparências, do sonho, mas alcança a realidade. Em síntese, o filósofo é, no dizer de Sócrates, o amante do "espetáculo da verdade" (1996, p. 256). E essa é, em última instância, a justificativa segundo a qual ele deve assumir o governo da cidade. Ou seja, apenas o filósofo conhece a verdade metafísica, a saber, a realidade primeira e superior das formas. Isso, para Platão, não apenas dá o direito ao filósofo de governar, mas o obriga a assumir a responsabilidade do governo, sob pena de jamais a cidade verdadeiramente justa ver a luz do dia. E o que vemos, então, em célebre passagem do Livro VII da *República* (1996, p. 317-321), a saber, a "Alegoria da Caverna", não é senão a encenação da "epopéia" do filósofo na coalescência da filosofia como metafísica com o poder político.

Porém, se o conteúdo da metafísica, em Platão, são as formas ou idéias perfeitas e imutáveis, as questões agora recaem sobre a possibilidade de seu conhecimento. A metáfora da segunda navegação, no *Fédon*, aponta para uma questão de método: aquilo que é "meta-físico", as formas, não pode ser conhecido sensivelmente, mas apenas pelo esforço racional do pensamento. É óbvio que essa descrição não é suficiente para responder a questão precisa acerca de "como" o filósofo chega a conhecer as formas. É nesse sentido que afirmo que a descrição da segunda navegação apenas aponta o "lugar epistemológico" da metafísica enquanto forma de conhecimento, a saber, seu objeto (conteúdo) não se encontra no mundo físico e o método nela empregado (forma) não pode ser a pesquisa empírica. Algo similar ocorre no Livro V da *República*, ou seja, a descrição de que o filósofo é aquele capaz de perceber as formas na multiplicidade sensível e contemplá-las está longe de explicitar suficientemente "como" tais formas podem ser conhecidas. Na seqüência do mesmo diálogo (Platão, 1996), Sócrates demonstra que o conhecimento verdadeiro (*epistémé*) só pode ser relativo ao ser em si (belo em si, justo em si etc.), em seu mais elevado grau de pureza; ao passo que do mundo sensível, onde ser e não-ser se misturam (as coisas belas, por exemplo, sempre apresentam,

concomitantemente, o seu caráter exatamente contrário, isso é, ao mesmo tempo que são belas também são feias), só se pode ter opinião (*dóxa*). Aqui novamente vemos uma definição do estatuto epistemológico da metafísica: enquanto forma de conhecimento (*gnôsis*), ela é ciência (*epistéme*) do ser absoluto e em si mesmo (*tò ón*). A opinião (*dóxa*), por sua vez, é apenas um "[...] julgar pelas aparências" (1996, p. 260) do ser que se expressam misturadas ao não-ser no mundo sensível. Essa passagem da *República* também define o estatuto ontológico do mundo sensível: ele é mistura de ser e não-ser; sua realidade é apenas aparente.

Devemos nos perguntar o que esperamos como resposta quando indagamos "como" o filósofo chega a conhecer as formas. Assim, a pergunta pode ser posta do seguinte modo: Podemos esperar como resposta à questão "como o filósofo conhece as formas?" a descrição de um puro "procedimento metodológico", no sentido de um processo que domina e manipula todos os passos do raciocínio na busca de seu objeto de cognição e cuja aplicação desde sempre garante a apreensão e o conhecimento desse objeto? A resposta para essa última pergunta é negativa. E isso porque a questão que indaga "como" o filósofo conhece as formas não pode ignorar a forte característica "místico-religiosa" do pensamento de Platão. Tal característica não é meramente contingencial, apenas uma peculiaridade da filosofia platônica, mas um elemento essencial e constitutivo da metafísica nascente em Platão. Nesse sentido, conforme a expressão de Heidegger, a metafísica é, desde sua fundação no pensamento platônico, "ontoteológica". Tentar compreender a ontologia de Platão desvinculando-a daquilo que podemos chamar sua "teologia" - aspectos místico-religiosos de seu pensamento - seria um empreendimento desde sempre condenado a um fracasso hermenêutico, no sentido de que o resultado só poderia ser um grave desvio de compreensão. A filosofia de Platão, enquanto metafísica, pode ser tomada como um distanciamento do mito, entendido como narrativa do maravilhoso para explicar o mundo; contudo, ela não pode ser tomada como explicação lógico-racional em oposição a uma teologia. A metafísica de Platão é ontoteológica. Portanto, a questão que indaga "como" o filósofo chega a conhecer as formas não pode jamais esperar como resposta, a rigor, um "procedimento metodológico", no sentido de um modelo lógico-racional análogo ao que possuímos na ciência e na filosofia modernas.

O aspecto religioso e teológico da metafísica platônica pode ser encontrado em muitas passagens de sua obra; para ilustrá-lo, escolhi o *Fédon*. Esse diálogo está completamente envolto em um clima religioso, seja pela cena que apresenta, o último dia de Sócrates na prisão e sua subsequente execução, seja pelo tema que aborda, a imortalidade e o destino da alma (*psyché*). O argumento de Sócrates visa a demonstrar que o filósofo, desde o início de sua vida filosófica, preparou-se para a morte. Assim, sua iminente execução não o abala. Pelo contrário, acalenta-o uma doce esperança de ir ao encontro dos deuses e de outros sábios já mortos. Mas, sobretudo, a morte será a separação da alma em relação ao corpo (*sôma*); tal separação é entendida como uma libertação, uma vez que corpo é descrito como uma prisão e um sepulcro (*sêma*) para a alma. A própria doutrina da imortalidade da alma, que implica a negatividade do corpo como um estado de decadência para a alma, é um forte elemento da visão platônico-metafísica do mundo e do homem<sup>5</sup>. Contudo, interessa-me, agora, a consequência extraída de tal doutrina da alma para o conhecimento das formas. O argumento de Sócrates é de que o filósofo só conhece a verdade quanto menos se deixa influenciar pelas sensações dos sentidos. O corpo, e a sensação por consequência, é um entrave para o conhecimento da verdade metafísica (Platão, 1972a, p. 72). As formas só são alcançáveis pelo uso do puro pensamento, e o serão tanto mais, quanto menos contaminado pelo corpo e suas sensações ele estiver. Uma passagem do próprio *Fédon* é extremamente ilustrativa; a fala é de Sócrates:

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 nenhum 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, se lançasse à caça das realidades verdadeiras, também em si mesmas, por si mesmas 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 o 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, Símias, se a alguém é dado fazê-lo nesse mundo, que atingirá o real verdadeiro? (1972a, p. 73).

Não há dúvidas de que Sócrates descreve aqui o próprio filósofo, segundo a compreensão platônica de filosofia. Apenas esse é capaz de elevar o seu pensamento acima das sensações e paixões oriundas do corpo e, pelo puro pensamento, alcançar o conhecimento das formas. E isso é o que caracteriza o filósofo como alguém que se prepara para a morte, ou seja, o fato de ele cada vez mais se desvincular de tudo o que é relativo ao corpo e buscar maximamente a contemplação das formas, que são divinas. Contudo, apesar de seu esforço desesperado, nem mesmo o filósofo não é capaz de desvincular-se completamente, em vida, do corpo. Seu conhecimento das formas, então, é imperfeito e parcial. Ele só alcançará um conhecimento perfeito das formas quando estiver completamente livre do corpo, ou seja, quando morto. A alma, então, pura e livre do corpo, conviverá entre as formas; ambas, alma e formas, são de natureza divina<sup>6</sup>. A natureza divina das formas inegavelmente marca a metafísica platônica como ontoteologia.

Ainda no *Fédon*, ligada à doutrina da imortalidade da alma, Platão apresenta a explicação de "como" o filósofo chega a conhecer as formas. Trata-se da conhecida doutrina da "reminiscência" ou "recordação" (*anamnesis*)<sup>7</sup>. Ela é apresentada no diálogo (cf. 1972a, p. 82-89) como prova da imortalidade da alma. Uma vez que a alma é imortal, ela já contemplou as formas; porém, após o nascimento, esquece aquilo que conheceu antes. Chama atenção, aqui, o fato de que as sensações tenham um papel reconhecido no processo de recordação das formas perfeitas. Sócrates toma o exemplo do igual em si (1972a, p. 83-85): temos certeza de que ele não é dado a conhecer pelas sensações, pois nas coisas encontramos igualdade e desigualdade misturadas, ou ainda, coisas que ora parecem iguais, logo depois parecem desiguais. Assim, é evidente que o igual em si não foi apreendido nas coisas sensíveis, através de nossas sensações. Contudo, ao percebermos essas igualdades imperfeitas entre as coisas, somos levados "[...] a conceber e adquirir o conhecimento do Igual em si" (1972a, p. 84). Fica claro, entretanto, que a aquisição do igual em si não provém da própria sensação, mas do pensamento por ela estimulado quando na obrigação de pensar e explicar as igualdades existentes no mundo físico. As sensações, portanto, apenas servem de estímulo inegável para o pensamento, conforme afirma Sócrates no diálogo: "Como quer que seja, seguramente são as nossas sensações que devem dar-nos tanto o pensamento de que todas as coisas iguais aspiram à realidade própria do Igual, como o de que elas são deficientes relativamente a este" (1972a, p. 84-85). O pensamento, portanto, estimulado pelas sensações, é capaz de compreender tanto que as coisas se assemelham às formas, pois delas são derivadas - isso que, em outras passagens de sua obra, Platão denomina de "participação" (*méthesis*), quanto que lhes são inferiores. Porém, apesar do papel relativamente importante das sensações, que nessa passagem não são tratadas com a ojeriza com que foram antes na discussão acerca da pureza da alma em relação à impureza do corpo (1972a, p. 71-78), só podemos nos recordar das formas a partir da percepção do mundo físico porque antes do nascimento já conhecemos as próprias formas. A seguinte passagem do *Fédon* mostra como a imperfeição das coisas sensíveis percebidas só possibilita a recordação das formas, jamais seu conhecimento.

Estamos, pois, de acordo quando, ao ver algum objeto, dizemos: "Este objeto que estou vendo agora tem tendência para assemelhar-se a um outro ser, mas, por ter defeitos, não consegue ser tal como o ser em questão, e lhe é, pelo contrário, inferior."

Assim, para podermos fazer estas reflexões, é necessário que antes tenhamos tido ocasião de conhecer esse ser de que se aproxima o dito objeto, ainda que imperfeitamente (1972a, p. 84).

Nessa passagem há o entrelaçamento de dois aspectos fundamentais da metafísica platônica. Primeiro, a relação entre coisas sensíveis e formas: as primeiras assemelham-se imperfeitamente às segundas. Trata-se da relação de "desdobramento" - participação - do sensível desde o inteligível, que aqui é expresso pela idéia de "semelhança". Em segundo lugar, o argumento de que só podemos perceber traços das formas

nas coisas sensíveis, já que essas são semelhantes àquelas, porque já contemplamos e conhecemos as formas antes do nascimento. Trata-se, aqui, da doutrina da "reminiscência" ou "recordação" (*anámnese*)? Sem dúvida que sim. Contudo, devemos estar atentos, do contrário nos escapará algo fundamental na metafísica platônica, e que está presente aqui: a "recordação" das formas a partir da percepção das coisas sensíveis só é possível porque se pressupõe a "participação" das coisas sensíveis nas formas. Ainda no *Fédon*, mais adiante, após expor a questão metodológica da metafísica na imagem da "segunda navegação", Sócrates expõe a teoria da participação entre os mundos sensível e inteligível: "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 a propósito de tudo o mais" (1972a, p. 113)<sup>8</sup>.

Na *República*, a questão do conhecimento das formas é tratada no Livro VI (1996, p. 304-316). Platão constrói nessa passagem duas "imagens" de grande força: o "Bem comparado ao sol" e a "linha dividida". Na "linha dividida", Platão repõe a cisão da realidade em sensível e inteligível. Na parte do sensível, distinguem-se dois graus de realidade: primeiro, as imagens, entendidas como reflexos e sombras das coisas sensíveis; em segundo, as próprias coisas. Também a segunda parte da linha, relativa ao inteligível, é dividida em dois graus distintos de realidade: primeiro, os objetos da matemática e da geometria, tomados aqui como hipóteses para o raciocínio; por fim, no segundo segmento da parte inteligível da linha, encontram-se as formas, que aqui são consideradas os princípios de toda a realidade. Feita a descrição dos objetos de conhecimento tanto no mundo sensível quanto no mundo inteligível, Sócrates estabelece a cada um deles a faculdade cognitiva que lhe é relativa:

Pega agora nas quatro operações da alma e aplica-as aos quatro segmentos: no mais elevado, a inteligência (*nóesis*), no segundo, o entendimento (*diánoia*); ao terceiro entrega a fé (*πίστις*), e, ao último, a suposição (*eikasía*)<sup>9</sup>, e coloca-os por ordem, atribuindo-lhes o mesmo grau de clareza que os seus respectivos objetos têm de verdade (1996, p. 316).

Um pouco adiante, já no Livro VII, ao tratar da dialética, Sócrates afirma que ao segmento do inteligível corresponde a ciência (*epísteme*), ao passo que ao segmento do sensível corresponde a opinião (*dóxa*). Chama atenção o fato de que, na *República*, a reminiscência ou recordação (*anámnese*) não é mais suscitada como explicação para o conhecimento das formas. Aqui, a explicação se dá pela "ciência da dialética" (*dialégesthai epístemes*). Segundo a descrição de Sócrates, o método dialético "[...] procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio [...]" (1996, p. 349). Ainda no Livro VI, encontramos a seguinte descrição da dialética em dois movimentos, um ascendente e outro descendente:

Aprende então o que quero dizer com o outro segmento do inteligível, daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialética, fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de fato, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as conseqüências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das idéias umas às outras, e terminando em idéias (1996, p. 315-316).

A dialética, que na *República* é a ciência por excelência do filósofo, atua apenas no segmento inteligível, procedendo a sua investigação a partir de hipóteses até alcançar o princípio de tudo. Ora, que princípio é esse? Trata-se da forma suprema do bem, apresentada um pouco antes da linha dividida no Livro VI. A forma do bem está acima de todas as outras formas. Sócrates a compara ao sol no mundo sensível: dela dependem todas as outras formas, bem como a possibilidade de as conhecermos. Na "Alegoria da Caverna", a forma do bem certamente é representada pelo sol no mundo exterior, o último lugar para o qual o prisioneiro forçado a sair da caverna (o filósofo) pode olhar, pois demanda um longo processo de adaptação à luminosidade do mundo exterior para que sua visão não fique completamente ofuscada ao

contemplá-lo. A forma do bem é, então, uma "metaforma", o princípio de tudo. Diferentemente do *Fédon*, onde a reminiscência das formas se dá pelas sensações, a dialética da *República* parece dispensar a sensação. Ou será que o raciocínio (*diánoia*) que, procedendo por hipóteses, conhece as formas e segue rumo à intelecção (*noésis*) do princípio de tudo - a forma do bem - pressupõe uma passagem necessária pelo segmento do sensível? A simples presença do segmento do sensível no estabelecimento da linha ontológico-gnosiológica, no Livro VI, já nos impõe a questão acerca do lugar e da necessidade do sensível e da sensação no exercício da dialética, entendida agora como ciência da realidade. Além disso, não podemos esquecer que a metafísica platônica, seja como ontologia seja como gnosiologia, é uma teoria que se constrói como *explicatio mundi*. Nesse sentido, o mundo sensível e a sua percepção não podem simplesmente ser ignorados. A rigor, o inteligível só é pensado como explicação para o sensível.

A questão que se coloca, agora, é a seguinte: Que tipo de raciocínio, que Platão denominou na *República* de *diánoia*, pode ser esse que conduz o pensamento ao alcance das formas? A questão visa, portanto, a uma explicitação do procedimento racional que permite ao pensamento conceber e pensar as formas. Uma possível resposta a essa questão parece ser encontrada no *Parmênides*, em meio a um contexto de fortes críticas à teoria das formas<sup>10</sup>. Entre essas críticas está a objeção de que a postulação de dois mundos, sensível e inteligível, mantém o pensamento preso a um raciocínio que regride infinitamente<sup>11</sup>. Assim, na primeira formulação do argumento do regresso infinito, encontra-se o raciocínio que concebe a teoria das formas:

Parmênides - E que dizes do seguinte?

Sócrates - Que é?

Parmênides - Eis o que, a meu ver, te leva a admitir que cada idéia em si mesma é una. Quando muitos objetos te parecem grandes, julgas perceber nessa visão conjunta certo caráter uniforme que lhes é comum; daí, conclúes que a grandeza é una.

Sócrates - Tens razão, falou.

Parmênides - Porém se, no mesmo passo, apreenderes com o pensamento a grandeza em si e todas essas coisas grandes, não verás aparecer outra grandeza, por meio da qual tudo aquilo forçosamente aparecerá grande?

Sócrates - É possível.

Parmênides - Desse modo, aparecerá outra idéia de grandeza, para além da grandeza em si mesma e das coisas que dela participam, e mais outra depois dessas, por meio da qual as anteriores serão grandes, deixando, assim, cada idéia de ser uma para ti, porém de multiplicidade incalculável (1974, p. 28).

Esta passagem do texto mostra muito claramente como Platão pensa e chega a conceber as Formas. Trata-se de um raciocínio absolutamente simples que se funda em uma espécie de "objetivismo realista". Ele pode ser reconstruído da seguinte maneira: nós olhamos para as coisas sensíveis e somos capazes, pelo raciocínio abstrato, de ver nelas um "caráter geral" para cada tipo de coisas; bem, este caráter geral corresponde então à forma de cada grupo de coisas. O objetivismo realista sobre o qual se funda o raciocínio de Platão é o fato de que este caráter geral abstraído das coisas não pode ser apenas um conceito, uma abstração, um gênero lógico ou ainda uma imagem na imaginação

de cada um e, portanto, no imaginário coletivo, mas tem de corresponder a uma realidade objetiva e externa à mente humana. A própria objeção do regresso infinito deve ser pensada sob o ponto de vista da problemática ontológica nela envolvida. Dessa forma, no que diz respeito ao potencial crítico de tal objeção, no sentido de ela poder ou não inviabilizar a teoria das formas, uma possível contra-objeção pode ser formulada da seguinte maneira: na ordem da razão de Platão, não podemos equiparar forma e coisas sensíveis, e delas abstrair um novo caráter geral. Isto seria aplicar um raciocínio que é legítimo apenas para as coisas sensíveis nas formas. É por isso que o argumento do regresso infinito é facilmente refutável nesta passagem. O erro lógico, isto é, do raciocínio, está na equiparação de formas e coisas e, a partir disso, na repetição infinita do raciocínio. Contudo, o erro não é apenas lógico, mas ontológico, pois equipara níveis de realidade que não podem ser equiparados no contexto da metafísica dualista de Platão. Duas características da ontologia platônica devem ser ressaltadas, então, a partir dessa passagem do *Parmênides*: primeiro, o fato de que as formas são pensadas por meio de um raciocínio que parte das sensações, embora isso em nada implique afirmar que o conhecimento das formas se dê pelas sensações ou por alguma espécie de pesquisa empírica. Em segundo lugar, que o pensamento ontológico-metafísico de Platão se configura em uma forma de "realismo" e não de "idealismo". Isso significa apenas que as formas alcançadas pelo puro pensamento, e apenas por ele, possuem uma "realidade externa" ao próprio pensamento. É a pressuposição de que as formas são "reais", independentemente do pensamento as conhecer, que faz da metafísica platônica uma teoria realista e não idealista.

Por fim, quero ainda tratar da relação entre ser (*tò ón*) e linguagem (*lógos*) no horizonte da metafísica de Platão; para isso, escolhi, num primeiro momento, o *Crátilo*. Nesse diálogo, a relação entre ser e linguagem é discutida no nível dos nomes (*onómata*, palavras). O problema debatido é a possibilidade da linguagem dizer o ser, e de esse ser conhecido pela linguagem. Assim, uma passagem do diálogo ilustra com muita clareza a exigência "realista" da ontologia platônica. Sócrates está argumentando contra Protágoras e Eutidemo, que concebem o ser em relação à percepção humana. Ora, para Sócrates as coisas devem existir em si mesmas, e por isso nós podemos conhecê-las. Vejamos o texto:

Ora, se as coisas não são semelhantes ao mesmo tempo, e sempre, para todo o mundo, nem relativas a cada pessoa em particular, é claro que devem ser em si mesmas de essência permanente; não estão em relação conosco, nem na nossa dependência, nem podem ser deslocadas em todos os sentidos por nossa fantasia, porém existem por si mesmas, de acordo com sua essência natural (1988a, p. 106).

Esse mesmo nível de objetividade existente no Ser, isto é, o fato de as coisas existirem em si mesmas e independentemente de nossa percepção, se reflete na linguagem - no contexto do *Crátilo*, no processo de nomeação das coisas. Ou seja, se existem coisas em si mesmas, que não se alteram pela nossa percepção e nem por ela são reguladas, então os nomes devem ser dados segundo sua natureza, e não ao nosso bel prazer. Para Sócrates, "o nome [...] é instrumento para informar a respeito das coisas e para separá-las, tal como a lançadeira separa os fios da teia" (1988a, p. 108-109). Dito de outra forma, os nomes estabelecem as coisas no horizonte da linguagem, informando sobre elas e distinguindo-as umas das outras. Ao "informar", o nome deve apreender a própria natureza da coisa, já que nomear não é pura convenção. E, ao distinguir, a linguagem, como conjunto de nomes, deve espelhar a ordem da realidade, isto é, manter entre os nomes a distinção que existe entre as próprias coisas nomeadas. Um pouco mais adiante no diálogo, Sócrates novamente define o que é o nome: "[...] é a imitação vocal (*mímema phonê*) da coisa imitada, indicando quem imita, por meio da voz, aquilo mesmo que imita" (p. 153). Portanto, o nome é imitação da coisa. Entretanto, o nome não é qualquer tipo de som emitido vocalmente; quando imitamos um cão latir, emitimos som, mas não nomeamos nada, não pronunciamos nomes. Nesse sentido, Heidegger (2001, p. 68) afirma que Platão foi capaz de perceber que as palavras (nomes) não são apenas fonações (*phonê*), isto é, apenas sons, mas que precisam 'significar' alguma coisa. Assim, é preciso compreender que tipo de

imitação da coisa se dá no nome, bem como o que é imitado. Sócrates afirma que o nome não pode imitar a forma, a cor ou o som de alguma coisa (Platão, 1988a, p. 154). Ora, todas essas características das coisas são por nós percebidas por meio da sensação. Logo, fica imediatamente firmado que a nomeação das coisas não depende da percepção sensível. Portanto, se os nomes nos permitem conhecer algo das coisas, esse conhecimento não é da ordem do sensível. O que os nomes imitam, então, de acordo com a argumentação socrática, é a essência das coisas (Platão, 1996). O "legislador" ou "perito em nomes", ao nomear as coisas, tem seus olhos voltados para a essência das coisas e não para suas características sensíveis. Nome é, então, imitação, pela articulação de letras e sílabas, da essência da coisa. As "essências das coisas" são, para Platão, as formas (*eídōs*) ou idéias (*idéa*). Assim, o problema que está sendo tratado no *Crátilo* é a relação entre formas, coisas sensíveis e nomes. A relação entre ser (*tò ón*) e linguagem (*lógos*) em Platão, que implica grandes dificuldades para o pensamento, sempre envolve esses três elementos, cuja articulação não é clara no *Crátilo*. Na *República*, contudo, Platão estabelece um princípio que equaciona a relação entre formas, coisas sensíveis e nomes: "Efectivamente, estamos habituados a admitir uma certa ideia (*eídōs*) (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares (*perì ékasta tà pollá*), a que pomos o mesmo nome (*taytòn ónoma*)" (1996, p. 452). Platão, portanto, diz que admitimos uma forma para um determinado grupo de coisas sensíveis, e que pomos o mesmo nome da forma nas coisas que compõem o respectivo grupo. Assim, o nome "cavalo" designa tanto a forma quanto todos os particulares sensíveis que dela participam; ou seja, temos o cavalo em si, no mundo das formas, e cavalos particulares, no mundo das coisas sensíveis. A mesma ordem que perpassa o ser - formas e coisas - é reproduzida na linguagem, pelo processo de nomeação. Esse princípio não aparece, com essa clareza, no *Crátilo*, que apenas aponta, de forma preliminar, para as questões que jazem na relação entre formas, coisas sensíveis e nomes. Além disso, a grande questão do diálogo é a possibilidade do conhecimento da realidade por meio da linguagem (no nível dos nomes). Ao final do diálogo, contra o argumento de Crátilo de que nomes e coisas não se separam e que, portanto, quem conhece os nomes conhece as próprias coisas, Sócrates reafirma a linguagem como "imitação" ou "imagem" da realidade. Assim, embora a linguagem deva espelhar a ordem do ser e os nomes sejam imitações das próprias formas, as essências das coisas, a linguagem por si mesma não nos permite conhecer o ser. Apenas enquanto forma da racionalidade, uma vez que o pensamento é lingüístico<sup>12</sup>, é que a linguagem parece ser indispensável no conhecimento do que é "metafísico"; em si mesma, e apenas por si mesma, a linguagem não parece ser suficiente para conhecermos o ser (*tò ón*). Assim, ao final do *Crátilo*, Sócrates conclui que é "[...] possível, ao que parece, conhecer as coisas sem o auxílio dos nomes" (Platão, 1988a, p. 174) e "[...] que não é por meio de seus nomes que devemos procurar conhecer ou estudar as coisas, mas, de preferência, por meio delas próprias" (Platão, 1988a, p. 175).

Se, no *Crátilo*, Platão trata da linguagem e sua relação com as coisas no nível dos nomes (*onómata*), no *Sofista* trata do mesmo problema no nível do discurso (*lógos*). Uma das grandes questões dessa obra é demonstrar a possibilidade da falsidade e do erro no discurso, justamente o que *Crátilo* negou a Sócrates no diálogo homônimo. Para demonstrar que é possível dizer falsidades, Platão terá de enfrentar as teses parmenílicas. De tal forma que novamente nos deparamos com as questões já presentes no *Crátilo*: as relações entre ser, conhecimento e linguagem. Platão tem de demonstrar, primeiro, que e como o não-ser é possível ontologicamente. Apenas num segundo momento, então, demonstrará a possibilidade do erro e da falsidade no discurso. Ou seja, aquilo que é ontologicamente possível, o não-ser, é também possível na linguagem, na forma de erro ou falsidade no discurso.

Eis a definição de discurso formulada por Platão no *Sofista* (1972b, p. 195-196): há "dois gêneros" de sinais que utilizamos para "revelar na fala o ser"<sup>13</sup>: os "nomes" (*tà onómata*) e os "verbos" (*tà hrémata*). Os verbos significam as ações praticadas, ao passo que os nomes significam os sujeitos que praticam as ações ou objetos que sofrem a ação dos sujeitos. Ora, um discurso não pode ser construído nem por uma simples enunciação de um amontoado de verbos e nem por outra de nomes. O discurso só nasce quando entrelaçamos nomes e verbos.



É que, desde esse momento, ele nos dá alguma indicação relativa a coisas que são, ou se tornaram, ou foram, ou serão; não se limitando a nomear, mas permitindo-nos ver que algo aconteceu, entrelaçando verbos e nomes. Assim, dissemos que ele discorre, e não somente que nomeia, e, a esse entrelaçamento, demos o nome de discurso (Platão, 1972b, p. 196).

Portanto, a fala (*phoné*) só revela o ser quando é um "dizer em ordem" (*tà ephexês legómena* - (1972b, p. 195) através do entrelaçamento entre nomes e verbos. Só neste caso, o dizer revela como as coisas são, se tornaram, foram, serão. Disso decorre que a fala (*phoné*) não é simplesmente som, mas significação de algo e articulação de sentido. Apenas por isso ela pode revelar o ser (*tèn ousían delomáton*). "O discurso, desde que ele é, é necessariamente um discurso sobre alguma coisa; pois sobre o nada é impossível haver discurso." (Platão, 1972b, p. 196). Nos signos (*tà onómata e tà hrémata*) que compõem a linguagem e na construção de sentido do "dizer em ordem", está a essência da verdade na própria linguagem como *correspondência*; essa só é possível porque

[...] do mesmo modo que, entre as coisas, umas concordam mutuamente, outras não; assim, também, nos sinais vocais, alguns deles não podem concordar, ao passo que outros, por seu mútuo acordo, criaram o discurso (Platão, 1972b, p. 196).

Heidegger (2001) identifica em Platão não apenas o surgimento do conceito de verdade como correspondência, mas o surgimento da própria teoria do discurso. Assim, o conceito de verdade como correspondência e correção está amparado em tal teoria do discurso. Platão foi capaz de perceber que a fala (*phoné*) não é apenas som, mas discurso articulado; o "dito em seqüência, em ordem" (*tà ephexês legómena*) não é outra coisa senão a própria articulação do discurso. Entretanto, o que há de mais espantoso é a relação que o discurso (*lógos*) guarda com as coisas a que se refere, isto é, com o Ser (realidade). Só é discurso quando "é discurso que revela" (*lógos tinós delóma*). Nesse sentido, ele é significação, é signo de algo, é *semeíon*, conforme Heidegger destaca. Um enunciado é sempre um enunciado sobre algo; "sobre o nada é impossível haver discurso" (Platão, 1972b, p. 196). Para Platão a relação entre discurso e coisas, significação e aquilo que é significado, aparece como um problema incrível. A própria possibilidade de relações - que para Platão são participativas (descritas no conceito de *koinonía*) - entre os elementos básicos da significação, ou seja, os próprios signos, é um enigma.

Uma vez identificada a natureza do discurso, é possível agora definir a verdade tal como ela aparece no próprio discurso, isto é, como correspondência, como correção (Platão, 1972b). A verdade é, então, uma "qualidade determinada" do discurso, isto é, ele pode ser "verdadeiro" (*alethés*) ou "falso" (*pseudés*). O raciocínio de Platão é "aparentemente" simples. O Estrangeiro de Eléia pronuncia dois discursos sobre Teeteto: (a) "Teeteto está sentado" e (b) "Teeteto, com quem agora converso, voa". Ambos os discursos são "ditos em seqüência, em ordem", já que entrelaçam verbos e nomes e são absolutamente compreensíveis. Trata-se em ambos de "discursos que revelam". Para Platão, o discurso que constrói sentido é aquele capaz de dizer "coisas que são" (*ónton dé ge ónta*). Até mesmo o discurso falso precisa enunciar "coisas que são", sob pena de não possuir sentido. A diferença, então, entre discurso falso e verdadeiro é que o primeiro diz "coisas que são diferentes, outras" do que realmente elas são, ao passo que o segundo diz "coisas que são tal qual elas são". O discurso falso, então, na medida em que enuncia "coisas que são outras", diz o que não é, o não-ser, em relação ao que as coisas são efetivamente. Entretanto, apesar de este discurso (falso) dizer coisas que não são em relação ao que efetivamente elas são, ele continua enunciando coisas que são; do contrário, seria incompreensível, sem sentido, ou seja, nem sequer poderia ser discurso.

O que está em questão em toda esta passagem do *Sofista* (1972b, p. 196-197) não é apenas o conceito de verdade como correspondência e correção do discurso. Tal conceito surge, aqui, apenas como consequência inevitável. O que jaz nas profundezas deste raciocínio é uma questão "ontológica", a saber, as relações entre Ser e linguagem. O que está em questão no *Sofista*, então, é a possibilidade de o *lógos* apreender, enunciar, trazer à luz, o *óntos*. A "ontologia" (*óntos + lógos*) de Platão é a possibilidade de conhecermos verdadeiramente o ser e

o enunciarmos com sentido e correção. Assim, impõe-se, agora, uma questão fundamental: O conhecimento verdadeiro do ser é possível pelo pensamento discursivo? O ser pode ser apreendido no pensamento discursivo? Ou será que a linguagem, mesmo no nível do discurso (*lógos*), não pode ser via de acesso ao conhecimento do ser, tal qual Platão afirmou quando a tratou no nível dos nomes (*onómata*) no *Crátilo*? Em síntese, essas perguntas nos remetem para a questão da relação entre linguagem e realidade. Desdobrando essa questão, vemo-nos frente a duas perguntas basilares: o que a linguagem apreende da realidade e como isso é possível? Pode a linguagem, no nível do discurso, nos dar a conhecer algo da realidade, isto é, das próprias coisas que ela significa e enuncia no discurso?

Não é por acaso, pois, que esta "teoria do discurso", no *Sofista*, é precedida de uma pesquisa sobre o ser, ou seja, sobre as possibilidades de comunhão/participação (*koinonía*) entre os "gêneros supremos" (*mégista tôn genôn*) (1972b, p. 162-192). O problema de como são possíveis as relações de unidade e comunhão (*koinonía*) entre os elementos fundamentais do discurso, isto é, os nomes e verbos, se resolve ontologicamente. O discurso só é "dito em ordem" na exata medida em que é também "discurso que revela" a ordem do ser. Só é passível de comunhão e união no discurso aquilo que também o é no próprio ser. É por isso que, no *Sofista*, Platão precisa começar investigando as possibilidades de comunhão (*koinonía*) no ser, descrito aqui pelos "gêneros supremos" (*mégista tôn genôn*), para só depois tematizar o discurso e a possibilidade desse dizer o ser verdadeiramente. Contudo, afirmar isso, ou seja, que o discurso apreende e revela a ordem do ser, não é suficiente. É preciso deixar claro *como* é possível ao discurso apreender e revelar a ordem do ser (realidade). Em Platão, isso significa, primeiramente, articular formas, coisas sensíveis e nomes; em segundo lugar, demonstrar que as mesmas relações entre formas, e, portanto, também entre as coisas sensíveis, que são possíveis na realidade também o são entre nomes e verbos no discurso.

## NOTAS

<sup>1</sup>Vinculado à Universidade de Passo Fundo.

<sup>2</sup>Texto apresentado no XI Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF em Salvador/BA, em outubro de 2004, no GT Platão e Platonismo, ligado à Sociedade Brasileira de Platonistas (SBP), com o título *Ontologia e linguagem no pensamento de Platão: a construção da teoria das formas e a possibilidade de seu conhecimento*, e no Congresso Nacional de Dialética em maio de 2005, em São Leopoldo/RS, na UNISINOS, sob o título *A configuração da dialética como metafísica no pensamento de Platão*. A produção desse texto é resultado de pesquisas realizadas na Universidade de Passo Fundo, ligadas ao projeto *As relações entre óntos (ser) e lógos (linguagem) e suas implicações teórico-práticas no pensamento de Platão*, proposto e coordenado por mim.

<sup>3</sup>A metáfora da "segunda navegação" (*deyterós ploús*) aparece no *Fédon* (1972a, p. 112). A expressão era utilizada pelos marinheiros antigos para distinguir a forma de impulsionar os navios por remos da impulsão por velas. A "segunda navegação" era utilizada quando o vento cessava e as velas já não o impulsionavam; então, o impulso era dado pelos remadores (cf. Reale, 1994, p. 52-53; ver também Soares, 2001, p. 18, nota 2).

<sup>4</sup>Sobre os termos *eídōs* e *idéa*, bem como outros utilizados por Platão para falar das formas, ver Soares (2001, p. 21-22).

<sup>5</sup>No que diz respeito à doutrina da imortalidade da alma (*psyché*) e do corpo-prisão (*sōma-sēma*), Cirne-Lima propõe uma caricatura que parece ilustrar com muita propriedade, ainda que comicamente, a visão platônica do homem: a alma, divina e imortal, é como um 'anjo decaído montado em um porco sujo e impuro', o corpo. E não podemos deixar de observar aqui, no mesmo espírito cômico da imagem criada por Cirne-Lima, o trocadilho que se pode fazer entre as duas palavras portuguesas 'corpo' e 'porco' pela inversão de apenas duas letras - "e" e "p" (Cirne-Lima propôs tal imagem em suas aulas ministradas no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, no segundo semestre de 1999, quando cursei mestrado na referida universidade).

<sup>6</sup>Sobre a necessidade de libertar-se do corpo para conhecer a verdade metafísica das formas e da possibilidade de tal conhecimento ser alcançável em sua pureza e perfeição apenas depois da morte, ver especialmente o discurso que Sócrates atribui ao verdadeiro filósofo no *Fédon* (1972a, p. 73-74).

<sup>7</sup>Também no *Mênon*, embora não tematize a questão das formas, Platão trata da imortalidade da alma e da definição de conhecimento como reminiscência (2003, p. 49-53). Já no *Fedro* (1962, p. 217-224), no famoso "mito da pãlha alada", Platão expõe a doutrina da imortalidade da alma, dando ênfase à negatividade do corpo como um sepulcro daquela, conectada à teoria das formas e à definição de conhecimento como reminiscência de maneira muito semelhante à exposta no *Fédon*.

<sup>8</sup>Sobre a teoria da participação no *Fédon*, ver 1972a, p. 112-114.

<sup>9</sup>*Eikasía* também poderia ser traduzida como 'faculdade de imaginação'.

<sup>10</sup>Tradicionalmente dividido em duas partes, o *Parmênides* é protagonizado por Parmênides, Zenão de Eléia, Sócrates, que era muito jovem, e Aristóteles, também muito jovem, que não deve ser confundido com o estagirita. Na primeira parte (1974, p. 22-33), Sócrates e Parmênides debatem a teoria platônica das formas; o primeiro a expõe, e o segundo a critica, apontando para os seus principais limites e dificuldades. Na segunda parte (p. 33-85), que é a maior, Parmênides e o jovem Aristóteles discutem a questão do uno/múltiplo, sob o pretexto de submeter Sócrates a um exercício (*gymnasia*) dialético.

<sup>11</sup>A objeção do regresso infinito ficou conhecida na tradição pela designação que Aristóteles lhe deu: "o argumento do terceiro homem". Embora, tal como aparece no diálogo, a objeção possa ser neutralizada por estar fundada em uma interpretação materialista das formas, tal objeção é forte porque condena toda a metafísica dualista a permanecer presa no regresso infinito, o que a inviabiliza como *explicatio mundi*.

<sup>12</sup>O aspecto lingüístico ou discursivo do pensamento está claramente posto no *Teeteto*: "Sócrates - Ótimo! Mas por pensar entendes a mesma coisa que eu? Teeteto - Que queres dizer com isso? Sócrates - Um discurso que a alma mantém consigo mesma, acerca do que ela quer examinar. Como ignorante é que te dou essa explicação; mas é assim que imagino a alma no ato de pensar: formula uma espécie de diálogo para si mesma com perguntas e respostas, ora para afirmar ora para negar." (Platão, 1988b, p. 68-69). E, no *Sofista*, Platão repete a mesma definição de pensamento, reafirmando sua base discursiva: "Pensamento e discurso são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, que chamamos pensamento." (1972b, p. 197-198).

<sup>13</sup>A frase a que nos referimos no texto é a seguinte: *Ésti gár hemîn pou tôn tê phonê perí tén ousían delomáton díttón génos*. Jorge Paleikat e João Cruz Costa a traduziram da seguinte forma: "Possuímos, na verdade, para exprimir vocalmente o ser, dois gêneros de sinais" (Platão, 1972b). A tradução francesa de Auguste Diès (Platão, 1950) está próxima da supracitada: "Nous avons, en effet, pour exprimer vocalement l'être, quelque chose comme deux genres de signes." Traduzi essa frase da seguinte maneira: "Há para nós, com efeito, de algum modo dois gêneros [de nomes/sinais] do revelar na fala o ser."

## REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, M. 2001. *Introducción a la filosofía*. 3ª ed., Madrid, Cátedra.

PLATÃO. 1950. *Le Sophiste (Oeuvres complètes)*. Paris, Belles Lettres.

PLATÃO. 1962. *Fedro*. Porto Alegre, Globo.

PLATÃO. 1972a. *Fédon*. São Paulo, Abril Cultural.

PLATÃO. 1972b. *Sofista*. São Paulo, Abril Cultural.

PLATÃO. 1974. *Parmênides*. Belém, UFP.

PLATÃO. 1988a. *Crátilo*. Belém, UFP.

PLATÃO. 1988b. *Teeteto*. Belém, UFP.

PLATÃO. 1996. *A República*. 8ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

PLATÃO. 2003. *Mênon*. 2ª ed. Rio de Janeiro, PUC-Rio; Loyola.

REALE, G. 1994. *História da filosofia antiga*. Vol. 2, São Paulo, Loyola.

SOARES, M. 2001. *A ontologia de Platão: um estudo das formas no Parmênides*. Passo Fundo, UPF.