



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

CARLOS LEANDRO DE OLIVEIRA

O FUNDAMENTO GNOSIOLÓGICO-METAFÍSICO DA TEORIA DA
PARTICIPAÇÃO PLATÔNICA.

BRASÍLIA
2025



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

O FUNDAMENTO GNOSIOLÓGICO-METAFÍSICO DA TEORIA DA
PARTICIPAÇÃO PLATÔNICA.

Autor: Carlos Leandro de Oliveira

Dissertação de Mestrado, apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Metafísica
da Universidade de Brasília como exigência
para obtenção do grau de Mestre.

Linha de Pesquisa: Origens do Pensamento
Occidental.

Orientador: Prof. Dr. Luca Jean Pitteloud

BRASÍLIA
2025



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

CARLOS LEANDRO DE OLIVEIRA

O FUNDAMENTO GNOSIOLÓGICO-METAFÍSICO DA TEORIA DA
PARTICIPAÇÃO PLATÔNICA.

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de Mestre em Metafísica, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília.

Brasília, DF, 04 de dezembro de 2025.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luca Jean Pitteloud - Orientador
Universidade de Brasília (UnB)

Dr. Gabriele Cornelli - Examinador Interno
Universidade de Brasília (UnB)

Dr. Bruno Loureiro Conte - Examinador Externo
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP)

AGRADECIMENTOS

Ao Uno (ěv), unidade fundamental do ser, que nas horas mais difíceis me proporcionou a paciência e a força necessárias para continuar e não desistir.

Aos meus pais pelo incentivo aos avanços acadêmicos. À minha esposa e filhos, pela compreensão e paciência indispensáveis à realização deste trabalho.

Aos ilustres professores do Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília, por todo o conhecimento compartilhado e, também, pelo compromisso e responsabilidade na condução das disciplinas ofertadas e ministradas no Programa.

Meu agradecimento especial ao professor Luca Jean Pitteloud, por ter aceitado me orientar nesta pesquisa. Obrigado pela confiança, pelas ideias compartilhadas e, principalmente, pela paciência.

Enfim, a todos que torceram e me ajudaram nesta etapa singular da minha vida, muito obrigado!

Ἡ ψυχὴ ἀθάνατος ἐστίν.

“A alma é imortal”. (Platão, República, Livro X)

RESUMO

A presente pesquisa tem o objetivo de estudar a noção de "participação" de Platão, consoante a relação entre particulares e Formas. É, essencialmente, uma análise cuidadosa da ideia platônica de primeiros princípios metafísicos como as causas, em uma tentativa de encontrar uma explicação possível sobre como eles se relacionam com o mundo empírico. Tentaremos demonstrar, por meio desta análise, que a visão inicial de Platão em relação à conexão entre Ser e Devir não permanece a mesma ao longo de suas obras. Pelo contrário, ao examinar sua posição inicial, Platão reconheceu suas limitações e, conseqüentemente, alterou suas afirmações sobre a causalidade metafísica. Essa alteração se manifesta na substituição do conceito de "participação" por uma explicação diferente de como particulares e Formas se relacionam.

Palavras-chave: Participação. Formas. Particulares. Causalidade.

ABSTRACT

This research aims to study Plato's notion of "participation" concerning the relationship between particulars and Forms. It is essentially a careful analysis of the Platonic idea of metaphysical first principles as causes, in an attempt to find a possible explanation for how they relate to the empirical world. Through this analysis, we will try to demonstrate that Plato's initial view of the connection between Being and Becoming does not remain the same throughout his works. On the contrary, by examining his initial position, Plato recognized its limitations and consequently altered his statements on metaphysical causality. This change is evident in the replacement of the concept of "participation" with a different explanation of how particulars and Forms relate.

Keywords: Participation. Forms. Particulars. Causality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I – FORMAS INTELIGÍVEIS.....	12
1.1 O imanente e o transcendente.....	12
1.2 A estrutura ontológica	27
CAPÍTULO II – TRANSIÇÃO E MEDIAÇÃO.....	34
2.1 O entrelaçamento das Formas	34
2.2 A ontologia da Forma.....	37
2.3 A concepção de causalidade.....	48
CAPÍTULO III – FUNDAMENTO GNNOSIOLÓGICO-METAFÍSICO	59
3.1 A causa eficiente	59
3.2 A representação mitológica	68
CONSIDERAÇÕES FINAIS	72
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	79

INTRODUÇÃO

Ao longo dos diálogos platônicos, deparamo-nos com questões interpretativas relevantes, algumas decorrentes da própria complexidade do pensamento de Platão e da dificuldade de precisar, em certos momentos, o alcance de suas formulações. Ainda assim, sua filosofia representa um marco decisivo na história do pensamento ao introduzir a contemplação do mundo das Ideias, revelando uma dimensão de perfeição e permanência que ultrapassa os limites do mundo sensível.

Talvez o assunto mais sério que carece de objetividade em Platão seja a “participação”, ou a relação entre Ser e Devir (do latim *devenire*, “vir a ser”). A decisão de Platão de postular uma dupla saída ontológica, tal como é exibida na sua separação entre Ser e Devir, nos coloca em um dilema, sobretudo quanto a compreensão da natureza da relação entre essas duas realidades.

Platão insiste tanto que existe uma comunhão (κοινωνία) definida entre o mundo das Ideias (εἶδος [eidos], ou Formas) e o mundo empírico (ou particulares), mas ao mesmo tempo, não define a natureza dessa relação e, assim, podemos nos perguntar se ele estava ciente do que verdadeiramente significava a participação. Embora certas passagens dos diálogos revelem as ideias de Platão sobre a função desta relação e os seus efeitos, não é de todo claro que ele tivesse uma concepção precisa da relação.

Mais profundamente, a falta de uma explicação objetiva da participação no *corpus* platônico parece indicar que a explicação da natureza essencial da ligação entre Ser e Devir não se faz. Entretanto, não podemos ser prematuros ao fazer esta afirmação até que todas as provas estejam evidenciadas.

A relação entre Ser e Devir, como demonstrado posteriormente, é causal (αἰτία). Porém, isto não deve ser interpretado como um tipo empírico de causalidade semelhante à relação de causa e efeito no mundo sensível. Somos aqui apresentados a uma conexão causal entre o físico e o metafísico, particulares e Ideias (ou Formas), ou Ser e Devir. Esta relação entre os particulares e o εἶδος é o que Platão chamou de “participação”.

Trata-se de uma relação causal no sentido que os particulares são predicados do sujeito Formas e isso explica como o mundo sensível é de determinada maneira. Em

outras palavras, as Formas são responsáveis pelos particulares serem o que são. É aqui que reside o problema da participação cuja pesquisa se dirige.

Como podem os entes metafísicos explicar o fato de os entes sensíveis serem o que são? Isto quer dizer que o cerne desta pesquisa é uma tentativa de descobrir se a participação pode ou não pode ser explicada. A principal proposta desta pesquisa é buscar explicações da participação nos diálogos platônicos e interpretá-las.

À luz do fato de que a participação compreende a noção de causalidade, através desta análise, iremos observar uma alteração progressiva na forma como Platão entende a relação entre as Formas e o mundo sensível. Dessa forma, a pesquisa que se segue é apresentada em três fases que refletem a posição inicial de Platão relativamente à participação.

Detenho-me sempre nesta ideia, primária, sem muito refinamento e até ingênua de que o que faz a beleza de um objeto não é outra coisa senão o belo em si, seja por uma presença, seja por uma participação, ou por qualquer outro processo que torne esta relação possível. (*Fédon* 100d).

Em seguida a pesquisa percorre o exame subsequente de Platão sobre a questão e, finalmente, verifica uma mudança de suas concepções sobre o tema. Utilizaremos a base de sete diálogos que fornecem as declarações mais claras da compreensão platônica de causalidade, e estes foram divididos e organizados de acordo com os capítulos da pesquisa.

De fato, a dissertação apresentada baseia-se, até certo ponto, na suposição de que os diálogos utilizados representam a ordem em que Platão os compôs. O fato de termos organizado dessa maneira sugere partirmos dessa premissa, embora não pretendemos necessariamente representar a ordem real que Platão os tenha feito.

Na verdade, Platão pode não ter pretendido que seus escritos fossem colocados em qualquer arranjo específico de progressão de ideias. No entanto, afirmamos que os conceitos e complexidades dos diálogos que utilizamos, sugerem uma progressão semelhante à apresentada nesta pesquisa.

Assim, podemos apenas sugerir que este representa um método possível de abordagem do *corpus* platônico. Numa correlação da sombra em relação à realidade, assim está o mundo sensível como uma evidência da existência do mundo das Ideias, conforme Platão. O tema desta pesquisa, "*O Fundamento Gnosiológico-Metafísico Da Teoria da Participação Platônica*" examina de maneira crítica as perspectivas da participação no que diz respeito ao conhecimento e à natureza da realidade.

Alguns, envolvendo a Terra num turbilhão, querem que seja o céu a mantê-la, enquanto outros, fazendo dela uma espécie de tampo largo e chato, lhe colocam o ar por baixo como base e suporte. Mas esse poder, graças ao qual tais coisas se encontram dispostas da forma mais conveniente, isto é, mantendo a posição que se mantem, desse não cuidam eles ou tão pouco lhe atribuem qualquer força divina... Julgam, pelo contrário, descobrir ainda um dia um Atlas mais possante do que este, mais imortal e capaz de suportar o peso do mundo, sem pensarem que é o Bem o verdadeiro elo que liga entre si todas as coisas e as suporta. (*Fédon* 99c).

O tema central da pesquisa proporciona uma interconexão entre conhecimento e a natureza da realidade. Nesse sentido, o estudo contribui significativamente para o entendimento mais profundo da filosofia platônica e suas implicações gnosiológicas e metafísicas.

Segundo recorda Cardona (1973), “o tema capital da filosofia é um problema humano, do homem integral, estranho a essa asséptica atmosfera da “filosofia pura”, partidária de metafísicas amorais e de morais ametafísicas, que terminou por dissolver a moral ao tirar-lhe o fundamento metafísico, depois de ter dissolvido a metafísica, ao tirar-lhe o impulso moral. O coração não é nunca alheio à verdade”¹.

¹CARDONA, Carlos. *Metafísica de la opción intelectual*. 2. ed. Madrid: Rialp, 1973, p. 136.

CAPÍTULO I – FORMAS INTELIGÍVEIS

1.1 O imanente e o transcendente

Embora seja principalmente uma investigação sobre a questão da alma e da imortalidade, o diálogo do *Fédon* oferece uma discussão considerável sobre a causalidade. Depois de apresentar argumentos no sentido de que a alma é imortal e, portanto, parte do composto continua a existir após a destruição de sua encarnação terrena, Sócrates enfrenta as objeções de dois de seus ouvintes.

A primeira objeção, veiculada por Símias é rapidamente contornada. A segunda, porém, lança Sócrates num longo exame da “causa da geração e da corrupção” (*Fédon* 95e). Dado que a nossa discussão diz respeito a esta explicação de Sócrates, não precisamos examinar a objeção de Cebes. O necessário é que notemos a razão pela qual Sócrates oferece tal explicação. De fato, ele faz isso para demonstrar que a visão materialista e mecânica de Cebes sobre a imortalidade da alma está errada.

Sócrates prossegue como um relato de sua própria busca pelas “causas de tudo, porque cada coisa surge e porque parece e porque existe” (*Fédon* 96a). Ele fala da perplexidade que o atormentou após investigar os vários relatos de causalidade apresentados por aqueles envolvidos na “investigação da natureza” (*Fédon* 96a). Para Sócrates, mesmo os ensinamentos de Anaxágoras não expressavam uma adequada doutrina de causalidade.

Sócrates observou que os ensinamentos de Anaxágoras lhe forneciam uma explicação do porquê as coisas são o que são, uma vez que ele postulou a “mente” como causa de todas as coisas. O que Sócrates esperava é que Anaxágoras comesse com a informação de que uma determinada coisa era de uma certa maneira, por exemplo, que a Terra era plana ou redonda e, então, prosseguisse “... para explicar a causa e a necessidade disso e dizer-lhe porque é melhor que a Terra seja como é.” (*Fédon* 97e).

Contudo, quando Sócrates procurou nos escritos de Anaxágoras uma explicação desse tipo, ele encontrou não a “mente” como causa e organizadora de todas as coisas, mas sim o “ar”, o “éter”, a “água” e outros entes (*Fédon* 98b). Assim, Sócrates comenta aos ouvintes que a questão em discussão diz respeito à confusão de Anaxágoras e dos “cientistas naturais” entre uma condição para a possibilidade de causalidade, a *sine qua non*, e a própria causa.

Quem fala dessa maneira é incapaz de fazer uma distinção e perceber que, na realidade, uma causa é uma coisa, e a coisa sem a qual a causa poderia ser uma causa é completamente diferente. (*Fédon* 99b).

É verdade que, se não fosse pela flexibilidade do corpo de Sócrates, devido à sua composição de ossos, tendões e carne, ele não poderia se sentar em sua cela na prisão. No entanto, essa não é a causa ou razão de sua situação. O motivo da situação é precisamente a convicção de Sócrates de que é melhor que ele permaneça na prisão, ou seja, há a decisão dos atenienses de aprisioná-lo e há sua escolha de acatar a decisão deles.

Assim, a posição de Anaxágoras é semelhante à ideia de que a causa de Sócrates estar sentado na prisão é a constituição de seu corpo, ao invés da causa real. Dois pontos devem ser observados aqui. Primeiro, qualquer teoria causal que Sócrates oferecerá não será em termos de causas físicas. Segundo, e mais importante, Sócrates está procurando razões de porque as coisas são de determinada maneira, e é apenas esse tipo de explicação causal que ele acredita ser informativa.

Se a teoria que se seguirá será tanto teleológica quanto informativa, como Sócrates acredita que deveria ser, ainda está por ser analisado. Mas é pelo menos claro que tipo de explicação está sendo procurada. É importante enfatizarmos que, embora nós tenhamos utilizado o termo "causa", ele não deve ser interpretado no sentido moderno. Em outras palavras, a palavra não se refere à causalidade empírica, mas a causas metafísicas.

Descontente com as explicações causais oferecidas por outros, Sócrates decide investigar esses assuntos por si mesmo. Ele teme que a "cegueira" possa ocorrer se direcionar sua atenção para o mundo sensível e, portanto, decide estudar o mundo físico conforme refletido na "*lóγοι*" (*Fédon* 99e). Essa "segunda viagem em busca da causa" (*Fédon* 99d) é uma tentativa de contornar a possível "cegueira" que atingiria sua alma se ele continuasse sua busca no âmbito da matéria. Parece que essa é a aflição da qual seus predecessores sofreram.

De importância primordial aqui é a mudança do nível empírico para um nível metafísico. Em vez de começar com observações empíricas, Sócrates afirma que começou com um princípio, uma hipótese, que parecia ser inquestionável, tanto em

relação à causalidade quanto a qualquer outra coisa. Tudo que concordava com esse postulado ele assumia como verdadeiro, e o que encontrava em discordância, falso (*Fédon* 100a). A partir disso, parecia que Sócrates deveria formular algum tipo de prova para essa hipótese. No entanto, esse não é o caso.

O que Sócrates gostaria que aceitássemos como princípios inquestionáveis são as Formas. Ele está convencido de que "existem coisas como beleza absoluta, bondade, grandeza e similares" (*Fédon* 100b) que fazem as coisas serem o que são. No entanto, a prova que Sócrates deveria apresentar não se segue, nem parece haver necessidade dela, dada a reação das pessoas presentes. Todos concordam e não há objeções levantadas contra essa postulação.

Uma vez que há completa aceitação do postulado proposto, não há necessidade de mais provas. No entanto, a concordância por si só não é suficiente para remover o status que as Formas, neste ponto, possuem. Devemos admitir que, no que diz respeito ao *Fédon*, as Formas são, nesse sentido, ainda hipotéticas. No entanto, não devemos ser coagidos a acreditar que as Formas são meras hipóteses, pois, não há dúvida para Sócrates ou Platão de que elas existem.

É claramente compreendido a partir da declaração de Sócrates que, no que diz respeito a ele, essas Formas existem e causam as coisas no mundo sensível a serem o que são. Essa divisão entre o sensível e o conceitual, aliada à noção de que o uno causa a ordem para ser o que é, indica que deve haver alguma relação entre os dois. Essa relação é descrita como "participação".

Eu penso que se algo é belo, além da beleza absoluta, é belo não por nenhuma outra razão senão porque participa da beleza absoluta; e isso se aplica a tudo.
(*Fédon* 100c)

A conversa continua com Sócrates exclamando que ele não entende "aquelas outras causas engenhosas" (*Fédon* 100c). Com referência à beleza e sua causa, Sócrates observa que dizer que a cor ou forma causam a beleza de algo o confunde. Sem dúvida, sua confusão surge devido à postulação de diferentes causas resultando no mesmo efeito, ou seja, a beleza. Sócrates está buscando uma única causa ou razão que explique a presença da beleza em todos os particulares assim nomeados.

Explicar a ocorrência de um efeito afirmando uma série de causas não forneceria uma resposta adequada para Sócrates ou Platão. Poderíamos também constatar que, em um caso, uma causa, como a cor de um objeto, é definida como responsável pela beleza desse objeto, enquanto que, com um objeto diferente, a mesma cor pode fazê-lo parecer feio.

Este é o tipo de confusão que Sócrates quer evitar: i) que A e B possam, em diferentes instâncias, ser a causa de C; ii) que A possa causar C em um objeto e seu oposto em outro. Há dois comentários significativos feitos nesta seção (*Fédon* 100d). Um trata da participação e o outro da teoria já exposta. O primeiro é o seguinte:

"... Nada mais o torna - um objeto belo - belo senão a presença ou comunhão da beleza absoluta, não importa como tenha sido adquirida; sobre o modo como isso acontece, ainda não faço uma afirmação positiva, mas insisto que coisas belas são tornadas belas pela beleza".
(*Fédon* 100d)

Este trecho reflete tanto a convicção de Sócrates em relação à função causal das Formas quanto a sua incerteza sobre o que consiste essa relação entre as Formas e os particulares. Os termos *παρουσία* (presença) e *κοινωνία* (comunhão ou compartilhamento) são usados para indicar como a "beleza absoluta" provoca a beleza de uma entidade específica.

Se Sócrates está ciente do que é essa relação causal, certamente não a articula aqui, nem em qualquer outra parte do diálogo. A ideia de participação não é explicada. Na verdade, o tom do trecho sugere que nosso interlocutor não está absolutamente certo de como as Formas "fazem" os particulares serem o que são, apenas que o fazem. Além disso, as palavras invocadas para expressar essa relação conotam significados diferentes, até mesmo contrários.

O termo *παρουσία* implica que a Forma está presente no particular, enquanto *κοινωνία* sugere que a Forma é externa a ele. O uso deste último não precisa, é claro, implicar estritamente a transcendência das Formas. Sócrates pode estar utilizando ambas as palavras para expressar a imanência delas. O primeiro termo obviamente implica essa "presença", mas o segundo não carrega um significado tão claro.

Poderíamos legitimamente usar qualquer um desses termos para descrever a presença de uma coisa em relação a outra, por exemplo, "José tem a sua parcela de saúde". Neste caso, "saúde" é algo presente em José. Provavelmente, não seria dito, no curso comum de qualquer língua, que "José comunica-se com a saúde" ou que "José tem comunhão com a saúde". Por isso, levando em consideração fatos históricos e testemunhos de fontes antigas, não basta examinar apenas os aspectos internos entre os diálogos².

No entanto, é evidente que *κοινωνία* poderia também ser usado para significar uma "presença" ou "imanência". Mas o uso comum de tal termo é denotar uma relação que ocorre entre duas entidades separadas e distintas, uma apartada da outra, como em "José compartilha uma carga pesada com seu cavalo". Aqui, a "carga pesada" é completamente distinta tanto de José quanto de seu cavalo, e cada um carrega uma parte dela.

O resultado de tudo isso é que o termo *κοινωνία*, embora capaz de ser usado em um contexto semelhante ao de *παρουσία*, é, em 100d, utilizado para mostrar a separação e, portanto, a transcendência das Formas. É possível que Platão tenha escolhido essas duas expressões arbitrariamente e, portanto, não devemos atribuir a elas um significado acabado. De fato, esses termos podem servir como uma prova adicional de sua indecisão sobre a relação em questão.

No entanto, mesmo que o uso do termo *κοινωνία* por si só não seja evidência suficiente para justificar a crença nesse postulado isoladamente, se considerado em conjunto com as implicações do diálogo, não há motivo para discordar desses postulados. Embora a separação das Formas nunca seja explicitamente acabada, as sugestões relacionadas à nossa apreensão delas - a doutrina da anamnese - nos levam a essa conclusão: que as Formas são entidades transcendentais. Assim, de uma vez, nos é apresentada tanto uma causa imanente quanto uma transcendente.

Parece curioso que o que foi concluído aqui seja uma compreensão dupla da causalidade. Platão, em vez de aderir a uma causa transcendente ou uma causa imanente, adotou ambas em conjunto. Adotar uma causalidade Formal, se podemos usar o rótulo aristotélico, geralmente sugere que se tome uma de duas posições. Neste caso,

² LOPES, Rodolfo. "Ordenação dos Diálogos". In: Platão. Organizado por Gabriele Cornelli e Rodolfo Lopes. São Paulo; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1ª edição, 2018. Vários autores. pp.90-94.

assumiríamos que Platão deveria afirmar que as Formas estão nos particulares, ou que estão separadas deles, não ambas ao mesmo tempo.

No entanto, parece que isso é exatamente o que Platão endossou. As Formas são entidades transcendentais e, como tais, são acessíveis à alma por meio da "recordação", no entanto, devem estar de alguma forma presentes nos particulares para explicar por que eles são como são. A segunda observação que Sócrates faz em 100d segue a passagem citada anteriormente:

Pois acredito que esta é a resposta mais segura que posso dar a mim mesmo ou a outros, e se eu me apegar firmemente a isso, acredito que nunca serei derrotado, e sustento a resposta de que coisas belas são belas através da beleza. (*Fédon* 100d)

Esta pode ser a resposta mais segura, mas não é a única que Sócrates nos dá. Até agora, nos foi apresentada uma explicação ou tese metafísica do porquê das coisas no mundo sensível serem de determinada maneira. No entanto, esta resposta segura parece ser pouco explicativa. Sócrates avança com exemplos adicionais para esclarecer sua compreensão da causalidade.

Todos os exemplos são semelhantes em conteúdo à sua declaração sobre objetos particulares e sua causa. Em cada caso citado, grandeza, pequenez, dualidade e unidade (*Fédon* 101a – 101d), a discussão envolve um universal que é a razão para esses atributos se manifestarem no mundo. Mas esses exemplos, embora adicionem clareza às crenças de Platão sobre a causalidade, na verdade parecem fornecer pouca informação.

Aceitar a visão de que "toda coisa maior é maior do que outra por nada além da grandeza, e que é maior por causa da grandeza" é equivalente a proferir uma tautologia. A segurança da resposta reside em parte aqui, mas o restante repousa na hipótese de existência dessas Formas. Deve-se considerar também que esse tipo de explicação causal não enfrenta os riscos mencionados em 101a e 101c, onde dois efeitos contrários tem uma mesma causa, ou dois efeitos distintos resultam no mesmo efeito.

Claramente, esta primeira resposta é incipiente, embora não seja totalmente desinformativa. As assertivas de Sócrates nos conduziram a algo muito definido: uma visão, ainda que breve, da compreensão de Platão sobre o mundo. Nesse sentido, temos

informações fundamentais sobre o que ele entende por "causa" e o tipo de explicação que devemos esperar. O texto oferece uma síntese disso em uma declaração a Cebes, destinada a servir como resposta a qualquer pergunta envolvendo causalidade.

Você exclamaria em voz alta que não conhece outra maneira pela qual qualquer coisa possa surgir senão participando da essência adequada de cada coisa na qual ela participa... (*Fédon* 101c)

Antes de avançar para a segunda resposta de Sócrates e sua "resposta mais refinada" (*Fédon* 105c), devemos fazer uma digressão por um momento e considerar tudo o que foi dito sobre as Formas e sua função causal. Até agora, o texto revelou que as Formas são imutáveis (*Fédon* 78d e 79d), puras, eternas (*Fédon* 79d), divinas (*Fédon* 84a), incorpóreas, compreendidas apenas pela razão (*Fédon* 79a), e que são a "verdadeira existência" (*Fédon* 78d).

Além dessas características, as Formas são a causa fundamental e a força sustentadora de todos os seres sensíveis. No entanto, não é apenas a mera existência de cada Forma que explica algo ser o que é, embora isso seja certamente um pré-requisito. Somente em virtude de "participar" de uma Forma específica é que um objeto particular chega a ser o que é. Isso é claro a partir da citação acima.

Burnet nos lembra que a investigação de Sócrates trata da causa da geração e da corrupção³. Burnet presume que essa busca se encerra com a descoberta das Formas e cita Aristóteles em apoio a isso. No entanto, o que se quer dizer aqui pode ser facilmente mal interpretado e, portanto, merece uma atenção mais aprofundada.

Aristóteles diz que Sócrates no *Fédon* culpa todos os outros por não terem dado nenhuma explicação e, em seguida, estabelece que algumas coisas são "Formas", outras são "Participantes das Formas", e que, enquanto uma coisa é dita "ser" em virtude da Forma, é dita "tornar-se" enquanto "compartilha" dela, "perecer" enquanto "perde" a Forma. Daí ele acredita que assumindo a verdade dessas teses, as Formas devem ser causas tanto do surgimento quanto do desaparecimento⁴.

³ BURNET, John. *Greek Philosophy: Thales to Plato*. Londres, MacMillan, first edition 1914, p. 135.

⁴ ARISTÓTELES. *Sobre a Geração e a Corrupção*. Tradução e notas de Francisco Chorão. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Imprensa Nacional - Casa da Moeda. Lisboa, 2009.

Burnet explica que nenhuma coisa particular pode tornar-se qualquer coisa a não ser participando ou sendo ocupada pela Forma daquilo que ela se torna, nem deixar de ser qualquer coisa a não ser deixando de participar da Forma⁵. Burnet, embora aparentemente tenha compreendido completamente a declaração de Aristóteles, deixa de elaborar de maneira suficiente. O que é perceptível em sua reformulação da observação de Aristóteles é a ressalva "qualquer coisa". Ele diz: "... nenhuma coisa particular pode tornar-se qualquer coisa... nem deixar de ser qualquer coisa".

É evidente que Burnet quis dizer que as Formas, por meio da participação, fazem com que os particulares sejam o que são, não considerados "existência como", significando que nos é fornecida uma explicação de como os objetos chegam a ser qualificados de uma certa maneira, não como eles chegam a existir. O que Platão pretende nos fornecer é uma resposta à pergunta sobre como os objetos chegaram a ser o que são. A resposta nos fala sobre a determinação e caracterização da matéria, não sobre como ela chegou a existir.

A partir disso, podemos concluir que as causas discutidas não são Eficientes, mas Formais. Elas são apresentadas para explicar por que as coisas tem um certo caráter, não por que existem. A maneira como a teoria causal no *Fédon* é descrita nos fornece motivos suficientes para afirmar que as Formas não são causas Eficientes. Elas nunca são representadas como forças criativas, mas sim como predicados ou características reais e universais que, por meio da participação, explicam por que os objetos materiais são o que são (*Fédon* 100d). No entanto, essa essência de algo "torna" isso o que é. Essa visão se assemelha a um comentário feito por Hackforth:

A beleza em si não é a causa de algo ser belo, mas sim de que algo seja belo⁶.

Podemos exercitar um contraponto a essa interpretação. Se pensarmos que essa compreensão ainda nos compromete com a posição de que as Formas são causas eficientes, embora das qualidades das coisas em vez das coisas em si e, se estivermos corretos em nossa leitura desse trecho, então podemos postular uma tentativa de contornar esse problema. Antes de considerarmos o argumento, vamos diferenciar entre causas formais e causas eficientes.

⁵*Ibid.*

⁶ HACKFORTH, Reginald. *Plato: Phaedo*. Cambridge: [s.n.], 1955, p. 144.

A função de uma causa formal é explicar por que algo é de uma certa maneira e, assim, ela "torna" o objeto o que ele é. Na causa eficiente, o "tornar" refere-se à alteração ou mudança de uma coisa em outra, ou ao seu movimento de um lugar para outro. Uma causa formal, no entanto, não altera, ela faz com que uma entidade seja o que é. A marca distintiva é a eficácia das causas eficientes em oposição à incapacidade de uma causa formal de produzir algo nesse sentido. Uma causa formal e seu efeito não são separáveis. Alvira destaca:

A causa formal é o ato ou perfeição intrínseca pela qual uma coisa é o que é, tanto no âmbito da substância como no dos acidentes. A causa eficiente ou agente é o princípio do qual flui primariamente qualquer ação que faz com que algo seja, ou venha a ser de algum modo.⁷

No caso das Formas e dos particulares, os atributos qualificativos se manifestam no particular devido à sua participação em uma Forma específica. Não há eficácia causal alguma e, portanto, não há produção de qualidades. A Forma, como demonstrado, está "presente em" no particular. Consequentemente, a qualidade ou qualidades nos particulares não passam de manifestações das Formas em objetos específicos. Não há eficácia aqui, nem há atividade por parte das Formas, pois são claramente atribuídas imutabilidades (*Fédon* 78d e 79d).

Se houver alguma atividade, é do lado empírico. Objetos "participam" das Formas, não o contrário, embora devemos admitir que pairam muitas dúvidas sobre o que isso significaria. Retomemos a tentativa de contornar o problema. Se partirmos do pressuposto que as Formas são lógico-metafísicas, "lógicas" no sentido de que fornecem as condições que devem ser atendidas para que algo seja de determinada maneira, e "metafísicas" porque as declarações lógicas pressupõem as metafísicas.

Se concordarmos que os particulares atendem a esses requisitos quando "participam" de Formas específicas, podemos sugerir que os particulares adquirem atributos por meio de sua associação com uma Forma, e que esses atributos são distintos da Forma. Contudo, estamos novamente diante do problema original, de que os

⁷ ALVIRA, Tomás. *Metafísica*. Trad. Esteve Jaulent. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2014, p. 264 e 271.

particulares adquirem certos atributos por meio de sua participação nas Formas. Em outras palavras, contornar o problema não nos leva mais longe em nossa tentativa de entender a participação.

Retornando ao diálogo, vemos que a questão da causa da geração e corrupção recebeu uma resposta. Os objetos se tornam o que são por meio da participação em uma Forma específica. Eles deixam de ser qualificados dessa forma quando não participam mais dessa Forma. Cabe destacar que Sócrates também procurou uma explicação teleológica que ele esperava encontrar nos ensinamentos de Anaxágoras. Isso não foi descoberto, e Sócrates partiu por conta própria.

A possibilidade de interpretar as Formas como causas finais é legítima tanto em relação ao *Fédon* quanto ao *Filebo*. As sugestões do *Fédon* em 74d e as do *Filebo* em 53d a 54d deixam bem claro que o "tornar-se" é sempre em prol do "ser". Em outras palavras, objetos empíricos, por sua própria natureza incompleta, estão sempre se esforçando em direção à sua completude, a Forma na qual eles participam. Com isso como nossa base, poderia ser argumentado que as Formas são o *τέλος* do mundo sensível. Por mais interessante e substancial que seja essa conclusão, ela é bastante restrita.

A teleologia que Sócrates esperava que Anaxágoras explanasse é bastante diferente daquela proposta. Em ambas as instâncias, é a poderosa mente que fornece a explicação teleológica. Com base nessa diferença, parece bastante inconcebível assumir que Platão destinou as Formas a servirem como causas finais. Elas certamente não desempenham o papel necessário para encerrar a busca de Sócrates, nem, como veremos, são supostas a isso.

Antes de expressar sua segunda e última resposta, Sócrates nos fornece informações adicionais para preparar o caminho para suas observações finais. Ele prossegue com esclarecimentos adicionais, por meio de exemplos, sobre o tipo de causalidade que já foi adotado. Os exemplos dados demonstram tanto que as coisas particulares podem participar de mais de uma Forma ao mesmo tempo, quanto que podem participar de Formas opostas.

Você não está, ao dizer que Simias é maior que Sócrates e menor que Fédon, afirmando que há em Simias grandeza e pequenez? (*Fédon* 102b).

Além do fato de que um único particular pode participar de Formas opostas, somos também lembrados de que essas Formas são de alguma forma imanentes. Isso não significa, no entanto, que as Formas sejam totalmente imanentes. O que acontece agora prepara o terreno para o argumento conclusivo de Sócrates a favor da imortalidade da alma, lançando mais luz sobre a doutrina da causalidade.

A essência desta resposta é que as Formas em si nunca podem admitir seu oposto, e as Formas concretizadas "em nós" (*Fédon* 102d) reagem de maneira semelhante. Com o avanço de uma Forma oposta, Sócrates explica que a original, conforme encontrada em nós, ou "foge ou se retrai" (*Fédon* 102d).

Neste momento, uma objeção é levantada por um dos ouvintes. Ele está perplexo com o presente princípio e sua posição aparentemente contrária ao que foi defendido anteriormente: que opostos são gerados a partir de opostos (*Fédon* 70e-72a). Sócrates ouve atentamente e então retruca que o que está sendo falado agora são as Formas, mas anteriormente ele estava se referindo a "coisas concretas" (*Fédon* 103b).

A diferença é que um corpo ou objeto pode ficar frio após ter estado quente, mas a "frieza" ou "calor" em si não varia, apenas o particular que participa dessas grandezas absolutas está sujeito a mudanças. Essas declarações preliminares nos conduzem à última fase da prova de Sócrates sobre a imortalidade da alma.

Assim, é explicado que existem certos elementos que, embora não sejam Formas em si, comportam-se como Formas quando abordados por seu oposto. As entidades em discussão são aquelas que são caracterizadas por uma determinada Forma enquanto existem, como neve-frio, fogo-calor, três-ímpar, onde este último na série é a Forma (*Fédon* 103d-104b). O que devemos notar aqui é a constituição peculiar dos elementos em questão.

Os exemplos apresentados, embora sejam entidades ligadas ao mundo corpóreo, necessariamente implicam uma certa Forma, e embora não sejam opostos em si mesmos, não admitirão e não podem, sob o risco de aniquilação, aceitar o oposto da Forma necessariamente presente a eles.

O significado dessa nova complexidade na teoria causal é elucidado na atual afirmação de Sócrates de que "Se você perguntar o que causa o calor em qualquer coisa que esteja quente, eu não vou te dar aquela resposta segura, mas simplista, dizendo que

é o calor, mas agora posso oferecer uma resposta mais refinada, que é o fogo”. (*Fédon* 105b).

Seguindo a mesma linha de raciocínio, Sócrates nos diz que a causa de um corpo estar doente não será “doença”, mas “febre”. Existem certas dificuldades na interpretação deste trecho que levaram a consideráveis debates. No *Fédon* 103e, onde a discussão se refere a fogo e neve, calor e frio, parece bastante evidente que estes últimos são absolutos.

Conforme o texto avança para a "resposta mais refinada", não é tão facilmente determinado se Platão está se referindo a Formas ou se ele está se referindo a particulares. Se aceitarmos a visão de que o fogo, o fervor, a unidade e a alma (que também está entre esses) não são Formas, poderíamos alegar compatibilidade com a afirmação em *Fédon* 103e.

No entanto, isso parece altamente suspeito à luz do fato de que Sócrates nos informa que essas entidades "tomam posse" de particulares (*Fédon* 104d). Isso proíbe a possibilidade de que esses itens sejam particulares e confere ainda mais credibilidade à crença de que são Formas. Mas se aderirmos a essa ideia, devemos então admitir que a alma é uma Forma.

Isso seria incompatível com a posição anteriormente expressa de que a alma é "semelhante" às Formas (*Fédon* 78c-80b). Nunca foi explicitamente afirmado nem sugerido que a alma seja uma Forma, apenas que ela é semelhante às Formas. Devemos também lembrar, como destaca Guthrie⁸, que a alma conhece, enquanto as Formas são conhecidas e não conhecem.

Seja lá o que essas novas entidades possam ser, é indubitável que elas possuem uma estreita afinidade com uma Forma que é diferente de sua própria natureza. No entanto, ao mesmo tempo, seu único ser não é atribuído a essa Forma com a qual estão tão intimamente ligadas. Se fosse esse o caso, então elas teriam o nome daquela Forma, por exemplo, o fogo, a entidade sensível, não seria chamado de "fogo", mas de "calor" (*Fédon* 104b-c).

⁸ HACKFORTH, W.K.C. Guthrie. *Plato: The Man and his Dialogues: Earlier Period*. Vol IV. Cambridge University Press, 1986, p. 360.

Assim, cada item que estamos considerando é algo por si só, mas essencialmente caracterizado por uma determinada Forma. No caso do fogo, é "Calor"; da febre, é "Doença"; da unidade, é "Imparidade" e, por fim, da alma, é "Vida". Se desdobrarmos o esquema delineado, nos deparamos com algo assim: Existe algo, chamemos de "a", que carrega consigo a Forma, e quando "a" está presente em um objeto, isso faz com que esse objeto tenha a característica relacionada a "a - seu contrário".

Em outras palavras, quando o "fogo", que é essencialmente caracterizado pela Forma "calor", está presente em um corpo, essa presença faz com que esse corpo fique quente. Com base apenas nessa interpretação, não avançamos na resolução do nosso dilema. Não podemos ter certeza do que exatamente Platão quis dizer com essas novas entidades.

Parece certo que elas não são particulares, mas se são ou não Formas é uma questão em aberto. Diante disso, precisamos ir ao cerne da questão para decidir se a compreensão anterior de Platão sobre causalidade sofreu alterações drásticas. Ao examinarmos cuidadosamente o conteúdo da segunda resposta de Sócrates, podemos observar que, embora essas entidades sejam atribuídas ao status de "causas", o que elas provocam é simplesmente a qualidade que as caracteriza essencialmente.

Na verdade, é apenas porque o fogo é essencialmente caracterizado por, e sempre carrega a Forma "Calor", que pode fazer com que um corpo fique quente. Assim, essas entidades são apenas mediadoras entre as Formas e os particulares. Entendido dessa maneira, as Formas continuam sendo o único *τέλος*. A noção de causalidade de Platão, portanto, não sofreu alterações essenciais.

A última observação a ser feita neste ponto trata da perspicácia da explicação. A introdução da segunda resposta de Sócrates adicionou uma nova complexidade à teoria causal de Platão, mas sem alterá-la significativamente. O que dá origem à denominação "mais refinada" (*Fédon* 105c) é a especificidade adicional que acompanha a resposta.

Se uma explicação mais precisa for necessária, é fundamental que ela forneça mais informações. Isso é exatamente o que Platão conseguiu. No entanto, não está claro qual é essa nova complexidade. Podemos concordar que essas novas entidades sejam

Formas e que a especificidade da resposta seja nada menos que a distinção entre gênero e espécie. Essa perspectiva, embora interessante, é, infelizmente, bastante deficiente.

Uma segunda análise, além de depender da primeira, é válida apenas em parte, ou seja, todos os exemplos mencionados por Sócrates não se encaixam na separação entre gênero e espécie. Os problemas relacionados à compreensão do que Platão descobriu nesta segunda resposta são numerosos demais e não são suficientemente relevantes para justificar uma investigação mais aprofundada nesta tese.

Pensemos ser suficiente observar que a visão de causalidade de Platão é essencialmente a mesma que no início do diálogo. As Formas e a participação ainda desempenham o mesmo papel, tornando assim a segunda resposta uma continuação da primeira. Platão permanece fiel à sua posição original de que as Formas são o único *τέλος*.

O diálogo prossegue com uma discussão adicional sobre a imortalidade da alma, e um mito é apresentado para descrever sua jornada após a morte. No entanto, nenhuma nova luz é lançada sobre a teoria da causalidade. Para que possamos ter uma perspectiva do que está por vir, algumas observações breves devem ser feitas sobre o que já foi dito.

Vimos que as Formas são puras, eternas, imutáveis e constituem o "verdadeiro ser". Também se diz que são o *τέλος* do mundo sensível. No entanto, isso não significa que são "causas" no sentido estrito. Certamente não são agentes ativos, e afirmar que as Formas agem de maneira causal seria totalmente equivocado. Esses elementos metafísicos são, em certo sentido, razões e são responsáveis pelo fato de os objetos do mundo sensível serem de determinada maneira. O que "causa" ou explica um objeto não é apenas a Forma, mas a participação desse objeto na Forma.

Entender que isso é o que Platão quis dizer não é difícil e, acreditamos, foi suficientemente demonstrado. Dar sentido a essa concepção e torná-la clara, no entanto, é uma questão completamente diferente. Argumentamos que as Formas são tanto imanentes quanto transcendentais. O que isso significa em termos do problema em questão é que uma Forma é, por si só, uma entidade transcendente.

Assim, somente por meio da participação que a Forma pode se tornar imanente. Portanto, dizer que um objeto é de uma certa maneira é expressar o fato de que a Forma

que explica por que esse objeto é desse modo, e não de outro, está presente nele ou nele participa. Além disso, é a participação na Forma que "causa" que os particulares sejam do jeito que são.

A existência das Formas pode fornecer uma explicação de como o mundo é, mas é a partilha nessas Formas que efetivamente torna necessário que o mundo seja desse jeito. Desde que uma Forma específica, por meio da participação, se manifeste em um particular, então esse particular não pode ser senão o que é. A principal implicação dessa teoria de imanência-transcendência em termos de participação é o problema da distribuição de uma unidade não espacial e não temporal por um número de entidades corpóreas.

Se participação significa que um item transcendente e incorpóreo de alguma forma se apresenta em um particular concreto, então ele deve ser separado de si mesmo e não pode ser uma unidade. Isso não ocorrerá apenas em um particular, mas em todos os particulares do mesmo tipo. Essa dificuldade é uma entre muitas abordadas em Parmênides e continuará até chegarmos a esse diálogo. No entanto, primeiro, devemos direcionar nossa investigação para a *República* e *Fedro* para ver se informações adicionais podem ser obtidas.

Além do que já foi dito sobre participação, há, em relação ao que foi mencionado anteriormente, mais um ponto que requer maior atenção. Nós tentamos anteriormente explicar o quadro dentro do qual Platão respondeu à questão da causa da geração e corrupção. Lembremos que a resposta foi expressa em termos da caracterização de objetos, não de sua existência. Um objeto é, e é o que é, porque "participa" de uma determinada Forma.

Platão não nos informa sobre como as coisas surgem, apenas como elas se tornam o que são. Isso ocorre principalmente porque ele carece de uma doutrina ou explicação sobre a matéria. Claramente, podemos ver que Platão compreende que qualidades estão presentes em algo, mas ele não explica o que é esse algo. Geração e corrupção ocorrem em certas Formas e cessa de participar dessas Formas. Portanto, a geração e a corrupção de algo específico dizem respeito a uma mudança qualitativa. Objetos como substâncias particulares não surgem nem deixam de existir, eles apenas alteram suas qualidades.

Um leitor contemporâneo pode considerar a resposta de Platão como aquela que negligencia o aspecto fundamental da questão ou que responde apenas parcialmente a ela. Quando falamos de geração e destruição, normalmente transmite a ideia de existência e não existência, ao contrário do que Platão descreveu. No entanto, para ele, não há distinção entre os dois, pelo menos não aqui.

O que uma coisa é e, que ela é, são apenas duas expressões que denotam a mesma noção. Se Platão diz que algo é, ele quer dizer que é algo. Portanto, a resposta que explica a geração e a destruição pela participação de objetos em Formas é perfeitamente válida em relação à sua compreensão da pergunta. Dessa forma, a caracterização de uma entidade e seu "ser" não estão separados.

É evidente, então, que não se faz distinção entre mudança qualitativa e surgimento e desaparecimento. Para uma entidade existir, ela deve participar de certas Formas. Ela deixa de ser o que é e, portanto, deixa de existir quando não mais participa dessas Formas.

Por meio de extrapolação, conseguimos fornecer algumas observações esboçadas sobre o papel da participação. No entanto, a exposição completa dessa "relação" ainda está pendente. Platão não optou por oferecer uma explicação completa aqui, e resta saber se de fato o fará. Como está, ainda estamos envolvidos em escuridão quanto à natureza da participação.

1.2 A estrutura ontológica

A *República* nos fornece um esquema ontológico mais complexo do que encontramos no *Fédon*. Juntamente com essa explicação expandida do mundo, também nos deparamos com algumas novas adições à ideia de participação. Embora a teoria das Formas ressurgja no quinto livro da *República* e apareça em vários lugares depois disso, o foco desta discussão será nos trechos que mostram uma relevância peculiar para o nosso tema.

No 476a, nos deparamos com uma seção que adiciona mais complexidade à nossa pesquisa:

E em relação ao justo e ao injusto, ao bom e ao ruim, e a todas as Ideias ou Formas, a mesma afirmação se mantém, de que em si mesmas cada uma é uma, mas

que, em virtude de sua comunhão com ações e corpos entre si, apresentam-se em todos os lugares, cada uma como multiplicidade de aspectos (*República* 476a).

Este excerto parece problemático devido à introdução de um pensamento novo, não remanescente do *Fédon*. Se pudermos invocar metáforas espaciais para auxiliar na clarificação, poderíamos então interpretar essas linhas para revelar uma relação vertical entre Formas e particulares, e uma horizontal entre as próprias Formas. Essa dimensão adicional à noção de participação dá origem a um enigma adicional.

Não apenas os particulares compartilham das Formas, mas as Formas também compartilham umas das outras. Obviamente, não podemos atribuir o mesmo significado a essas duas relações. Por um lado, há a participação entre dois níveis ontológicos diferentes. Platão nos assegura dessa diferença entre Formas e particulares na alegoria da Caverna (*República* 509d - 520a).

Neste caso, as Formas, por meio da participação, explicam por que os particulares são o que são. Isso certamente não pode ser o que se entende por Formas compartilhando com outras Formas. Aqui temos uma relação entre entidades do mesmo tipo ontológico. Uma vez que as Formas são plenitudes de suas próprias naturezas e princípios primordiais, não poderiam ser ditas derivar seu ser de outras Formas.

Portanto, não só precisamos explicar a participação conforme se aplica aos particulares, mas também em sua aplicação ao mundo das Formas. Veremos mais desse entrelaçamento do *εἶδος* quando chegarmos ao *Sofista*.

Correndo o risco de divagar, é importante oferecer alguns comentários adicionais sobre o ser independente de cada Forma. O *Sofista*, como veremos, fornece informações que sugerem que o *εἶδος* está inter-relacionado. Isso pode sugerir que as Formas derivam seu ser de outras Formas, ou que elas não são ontologicamente independentes umas das outras.

Seja como for, devemos fazer esta pergunta. Se cada Forma não é ontologicamente independente de outras Formas, somos então obrigados a assumir uma hierarquia de Formas? Além disso, essa interpretação sugere que certas Formas não poderiam ser primeiros princípios, pois são dependentes de outras Formas. Sugerimos, então, que as Formas podem se inter-relacionar em relação às suas naturezas

específicas, dependendo de seu relacionamento com outras Formas, mas que ainda são ontologicamente independentes entre si. Isso ficará mais claro quando debatermos sobre o *Sofista*.

Seguindo essa reintrodução das Formas, nos deparamos com uma divisão tripla: o que é, o que não é e o que está entre esses extremos. As três divisões são aqui utilizadas para distinguir entre o filósofo e o não-filósofo no que diz respeito aos objetos que os envolvem. Sócrates conclui que o filósofo, ao se dirigir a "aquilo que é totalmente" (*República* 477a), conhece. O não-filósofo, em virtude de sua ocupação com os itens que "se encontram entre o que absoluta e incondicionalmente é e o que de forma alguma é" (*República* 477a), apenas opina.

Essa distinção entre os objetos do conhecimento e os objetos da opinião proporciona o golpe final na cisão ontológica e epistemológica de Platão entre o Ser e o Devir. Não conhecemos os particulares, nem tem o mesmo status ontológico das Formas. Disso podemos ter certeza, mas também é preciso perceber que, embora diferentes, os dois mundos não são totalmente distintos⁹ e não podem ser. A razão para isso não está longe de ser encontrada. Uma vez que o *εἶδος* é a *αἰτία* do mundo corporal, devem estar afiliados a ele, e essa afiliação é, naturalmente, a participação.

Sócrates apresentou a visão de que os constituintes do mundo do Devir estão no meio-termo entre ser e não-ser. Argumentou-se que a própria possibilidade de esses itens serem objetos de opinião implica que eles devem ser, mesmo que apenas parcialmente. Esse ser menosprezado dos particulares podemos atribuir à participação.

Para dar conta do ser das coisas particulares por meio da participação nas Formas é afirmar a dependência de uma em relação à outra. Essa dependência é a razão pela "menor realidade" dos objetos sensíveis. Podemos argumentar que, uma vez que as Formas são o pré-requisito necessário para o ser do mundo empírico, então as coisas particulares tem uma existência secundária em relação a elas.

Portanto, as coisas particulares não são ontologicamente falidas, mas tem uma existência secundária em relação às Formas. Certamente, isso é parte do que Platão tem em mente, mas devemos questionar se isso é tudo o que é pretendido. Cada particular é

⁹ BURNET, John. *Greek Philosophy: Thales to Plato*. Londres, MacMillan, first edition 1914, p. 134.

uma combinação de certas Formas, que constituem o "quê" de uma coisa, e matéria que está sujeita a mudanças.

Em outras palavras, objetos corpóreos não são "ser puro", mas uma mistura de Forma e matéria. Isso não significa, no entanto, que Platão tenha uma doutrina específica sobre a matéria. De fato, ele não fala dessa maneira em nenhuma de suas obras. No entanto, é bastante claro que os objetos são uma combinação de Formas e algo no qual as qualidades podem residir.

Assim, considerando que os particulares são tais compostos e levando em conta que Platão atribui ser pura e realidade apenas às Formas, então, o que mais poderíamos concluir senão que os particulares são "menos reais". Não é apenas que os particulares tem uma "existência secundária" em relação às Formas, nem que sua dependência do *εἶδος* é a origem de seu ser menosprezado.

A natureza de um objeto concreto como uma combinação de Formas e daquilo em que elas residem é suficiente por si só para revelar que os particulares, entendidos como Platão concebe a realidade, devem ser menos reais. A explicação da estrutura ontológica do mundo de Platão é mais evidente na Caverna. No entanto, podemos, com uma exceção, deixar de lado essa analogia e o restante da *República*, pois não apresentam novas informações para nossa discussão.

A exceção é a ideia de Platão sobre o Bem, que, pela sua presença, adiciona uma nova dimensão à noção de participação. As dificuldades em torno da articulação do que Platão quer dizer com o Bem são numerosas. Um enigma é a ausência dessa caracterização específica em qualquer outro diálogo. Diante disso, seria prudente considerar posteriormente as alusões à ideia (especialmente em *Filebo* 64e-65a) e tentar conciliar os trechos divergentes.

Felizmente, sua inserção de analogias fornece considerável auxílio para determinar o papel do Bem, embora sua natureza precisa não seja expressa. Talvez o uso de linguagem analógica deva servir como um aviso de que ou Platão não sabe exatamente o que esse princípio é, ou que a linguagem comum é inadequada para expor o que é.

De fato, essa última observação é corroborada pelos comentários de Platão na *Carta Sétima* sobre as limitações da palavra escrita. De qualquer forma, devemos

desconsiderar isso por enquanto e reunir as informações que podemos a partir das declarações feitas. Sócrates começa a traçar um paralelo entre o sol e o Bem. O sol, ele diz, é a "descendência do bem e feito mais de perto em sua semelhança..." (*República* 506e).

O sol, sendo a fonte de luz, é aquilo que permite a visibilidade e, assim, a possibilidade de distinguir entre objetos empíricos. Da mesma forma, é a "luz" do Bem que permite ao intelecto apreender e conhecer as Formas. Assim como o sol é a causa da visão no percebedor, o Bem confere o "poder de conhecer ao conhecedor" (*República* 508e). Não apenas o Bem ilumina o mundo do *εἶδος*, como Sócrates observa,

... os objetos do conhecimento não apenas recebem, pela presença do bem, seu ser conhecido, mas sua própria existência e essência são derivadas dele, embora o bem em si não seja essência, ainda assim a supera em dignidade e poder supremo (*República* 509b).

Podemos concluir a partir deste trecho que, em primeiro lugar, o Bem transcende as Formas e, em segundo lugar, que as Formas derivam seu ser dele. Certos comentários extraídos da analogia da Caverna corroboram isso ainda mais. Sócrates diz,

... na região do conhecido, a última coisa a ser vista e dificilmente vista é a ideia do bem, e que, quando vista, necessariamente nos leva à conclusão de que isso é de fato a causa de todas as coisas certas e belas, dando origem no mundo visível à luz, e o autor da luz, sendo ele mesmo no mundo inteligível a fonte autêntica de verdade e razão, ... (*República* 517b).

Em conjunto com esta declaração, também podemos evocar a observação anterior de Sócrates, facilmente reconhecida como uma referência ao Bem. Aqui, ele acrescenta à sua descrição do Bem a afirmação de que é "... aquilo que não requer nenhuma suposição e é o ponto de partida de tudo" (*República* 511b). Claramente, esses

três trechos implicam o Bem como a causa primeira (*αἰτία*) de "todas as coisas" e como algo mais fundamental do que as Formas¹⁰.

Se recordarmos a discussão sobre causalidade até agora, parece razoável supor que a participação também tem um papel a desempenhar aqui. Dado que o Bem é a "causa" das Formas e de tudo mais, então as Formas devem participar do Bem. Isso representa o ápice da metafísica platônica: um único primeiro princípio que é a fonte de todo o Ser, mas que de alguma forma está "além do ser". Consequentemente, as Formas existem e são conhecidas por causa do Bem.

Platão nunca afirma explicitamente que a relação entre as Formas e o Bem é de participação. No entanto, se avançarmos com a premissa de que sua visão causal não mudou radicalmente desde o *Fédon*, e não há evidências que sugiram que tenha mudado, acreditamos estar seguros em nossa suposição. Os particulares participam das Formas e as Formas participam do Bem. As Formas sustentam o mundo empírico e, por sua vez, o Bem sustenta as Formas.

Indiretamente, cada particular, por compartilhar de uma Forma, também terá sua porção do Bem. Infelizmente, mesmo que seja como destacamos, ainda estamos longe de descobrir a natureza precisa da participação. Na verdade, além das alusões anteriores à fusão das Formas e da complicação adicional da questão, a *República* acrescenta virtualmente nada ao que foi dito no *Fédon* sobre participação. Mas nossa razão para incluir esses comentários sobre a *República* não foi para obter inicialmente uma compreensão mais profunda da natureza da participação.

Pelo contrário, é a proposição de uma única *αἰτία* que consideramos ser o avanço mais significativo da *República*. Parece que agora temos dois primeiros princípios, as Formas e o Bem. Vamos qualificar isso. As Formas, por meio da participação, explicam por que os particulares são o que são. Isso significa que cada Forma tem uma natureza específica e essa característica se manifesta no mundo sensível por meio da participação. Dessa forma, as Formas permanecem como os primeiros princípios do mundo sensível.

¹⁰A declaração em 511b citada acima nos informa que o Bem não é mera hipótese, mas algo muito definitivamente presente. Supondo que isso seja verdade, as Formas, uma vez que são derivadas de um princípio primeiro não hipotético, perderam qualquer status hipotético que tivessem no *Fédon*.

O Bem, por outro lado, também é um primeiro princípio, mas explica algo muito mais fundamental. A hierarquia ontológica da *República* apresenta uma unificação tanto dos muitos particulares do mundo corpóreo quanto das muitas Formas. Os primeiros encontram sua fonte de unidade na Forma na qual participam, os últimos no Bem. A importância dessa estrutura em relação à causalidade é a seguinte: as Formas são os primeiros princípios do mundo sensível, e o Bem é a fonte de toda realidade.

A distinção fundamental é que o *εἶδος* é responsável por as coisas serem como são, e o Bem é a razão para haver qualquer coisa¹¹. Portanto, entendemos por que o Bem, a fonte de toda realidade, transcende todo ser "em dignidade e poder supremo". Embora as Formas tenham mantido o papel atribuído a elas no *Fédon*, a postulação de uma única e primeira *αἰτία* é, de fato, significativa. O que as Formas não forneciam ao não apresentar um princípio único, unificador, ordenador e sustentador de tudo, Platão encontrou no Bem.

A inserção do Bem no esquema metafísico de Platão, na realidade, não alterou sua explicação causal do mundo, embora certamente a tenha enriquecido. O principal componente desta explicação ainda é a participação. Assim, pode muito bem ser que não haja razão alguma para acreditar que esta adição da *República* afete nossa discussão. Entretanto, sugerimos que a introdução dessa única e primeira *αἰτία*, além de revelar um avanço notável na explicação metafísica de Platão, indica que podem ocorrer mais alterações em suas visões causais.

Certamente, a proposição de um primeiro princípio mais elevado e a consequente redução do status das *εἶδος* sugere a possibilidade de mudanças adicionais nos outros diálogos. Se este for o caso, então certamente é plausível assumir que a noção de participação também pode se alterar ou talvez desaparecer: devemos prosseguir com nossa investigação e estar atentos a essas possibilidades. Para descobrir a natureza da participação, devemos primeiro determinar seu lugar final na metafísica platônica.

¹¹ Se esta observação leva à conclusão de que ser e essência estão aqui separados, só ficará claro no capítulo final. Embora isso pareça ser a consequência, acreditamos ser melhor considerar o que é dito aqui em conjunto com os diálogos posteriores para que possamos encontrar a resposta.

CAPÍTULO II – TRANSIÇÃO E MEDIAÇÃO

2.1 O entrelaçamento das Formas

O capítulo anterior forneceu uma estrutura a partir da qual podemos examinar a participação e sua função. Vimos que é através da participação que os objetos empíricos se tornam o que são. Se retornarmos ao *Fédon* por um momento, essa segunda função pode ser elucidada. Sócrates começa a expor a teoria da Reminiscência no *Fédon* 74a. O objetivo principal de sua discussão é explicar como adquirimos conhecimento das Formas absolutas. Ele conclui que somos “lembrados” delas quando percebemos objetos sensíveis que possuem qualidades semelhantes do *εἶδος*.

Embora isso não seja explicitamente afirmado aqui, é claro que essas qualidades se manifestam no mundo sensível através da participação. Consequentemente, “relembramos” as Formas porque existe essa relação entre as Formas e os particulares. O segundo papel da participação é epistemológico. Dado que tanto as funções ontológicas quanto as epistemológicas da participação permanecem como estão neste estágio, devemos então nos concentrar em explicar o que essa ideia poderia possivelmente significar sem cair nas absurdidades lógicas que parece sugerir.

Se, no entanto, descobrirmos que a participação não continua a operar nas mesmas capacidades delineadas no *Fédon* e na *República*, será então necessário mostrar por que essa mudança ocorre e qual a importância que ela tem para a descoberta da natureza dessa “relação”. A complexidade da compreensão das Formas por Platão continua a crescer no *Fedro*. O diálogo trata ostensivamente de uma longa narrativa que examina a natureza tripartite da alma e sua jornada pelos céus após a morte.

A ascensão da alma e seu percurso culminam em sua visão final das “coisas fora do céu” (*Fedro* 247c). É aqui, “na região acima do céu” (*Fedro* 247c), que as Formas residem.

A essência verdadeiramente existente, incolor, sem forma e intangível, com a qual todo conhecimento verdadeiro se preocupa, ocupa esta região e é visível apenas para a mente, o piloto da alma (*Fedro* 247c).

O *εἶδος* é considerado aqui de uma maneira um pouco diferente de antes. Não há menção da relação entre o metafísico e o empírico, mas há observações explícitas

que revelam a interconexão das Formas. Sócrates descreve dois procedimentos a *Fedro* para demonstrar a arte do dialético. O primeiro é este:

Aquele de perceber e reunir em uma única ideia os particulares dispersos, para que se possa esclarecer por definição a coisa específica que se deseja explicar; assim como agora, ao falar do Amor, dissemos o que ele é e o definimos, bem ou mal. Certamente, por esse meio, o discurso adquiriu clareza e consistência (*Fedro 265d*).

O segundo:

Aquele de dividir as coisas novamente por classes, onde estão as articulações naturais, e não tentar quebrar nenhuma parte, como um mau cortador. Assim como nossos dois discursos agora assumiram um princípio comum, a irracionalidade, e então, assim como o corpo que é um, é naturalmente divisível em dois, direito e esquerdo, com partes chamadas pelo mesmo nome, nossos dois discursos conceberam a loucura como um princípio naturalmente único dentro de nós, e um discurso, cortando a parte esquerda, continuou a dividi-la até encontrar entre suas partes uma espécie de amor canhoto, que justamente condenou; mas o outro discurso, levando-nos à parte direita da loucura, encontrou um amor com o mesmo nome que o primeiro, mas divino, que exaltou e elogiou como o autor de nossas maiores bênçãos (*Fedro 265e-266b*).

No primeiro procedimento, a ênfase é colocada no reconhecimento de uma única Forma sugerida pelas semelhanças observadas entre os particulares. Considerando o caso que Sócrates acaba de mencionar, reconhecemos vários tipos de loucura (*Fedro 265a*) e percebemos que eles são itens que compartilham um elemento comum: a loucura. A realização disso é a união dos "particulares dispersos" dentro de "uma ideia". Uma vez concluída essa primeira tarefa, começamos o segundo procedimento e pegamos essa ideia única e a dividimos onde as divisões ocorrem naturalmente.

Esses dois processos de coleta e divisão, que compreendem a arte da dialética, são, primeiro, o reconhecimento de que vários itens pertencem ao mesmo gênero e, segundo, a capacidade de dividir esse gênero em espécies. Em outras palavras, Sócrates está defendendo a necessidade de ordem no discurso. Se vamos discutir o amor, devemos primeiro "coletá-lo" dentro de seu gênero (loucura). A partir daí, "dividimos" o gênero até que possamos articular quantos tipos de loucura existem e qual tipo de amor é, eventualmente isolando-o como uma espécie particular desse gênero.

Mas, além dessa demonstração da ordem que Sócrates acredita ser necessária para um discurso claro e consistente, o que está implícito é a ordenação das Formas. O que é enfatizado é a “visão” de um único universal para dar uma definição (*Fedro* 265d) e, em seguida, ser capaz de subdividir esse universal. Isso só pode se referir ao *εἶδος*. Talvez Ross diga isso da melhor forma ao descrever o *Fedro* como “... estando em um ponto de transição do pensamento de Platão, no qual ele está passando da afirmação da existência das Ideias para o estudo da estrutura da hierarquia que elas formam”¹².

O que aprendemos com o *Fedro* é precisamente isso: existe uma hierarquia de Formas relacionadas como gênero e espécie, e isso destaca a “mistura” de Formas que Platão havia mencionado na *República* (476a). O que pode ser dito sobre essa “relação” é, neste estágio, mínimo. Certamente, não se trata de uma mistura ou combinação que possa ser entendida no mesmo sentido que, por exemplo, a mistura de álcool e água.

As Formas não são, de modo algum, entidades do mesmo tipo que estas. Elas não podem se relacionar umas com as outras como coisas extensas podem, visto que são não-espaciais. Portanto, se elas se misturam, deve ser um tipo de relação interna, em oposição às relações espaciais externas exibidas no mundo dos múltiplos. Poderíamos descrever isso, no caso de gênero e espécie, como uma ligação essencial entre princípios que é necessária para que a Forma de uma determinada espécie seja o que é.

De fato, em virtude de suas diferenças de tipo, as Formas não se “relacionam” e não podem se “relacionar” da mesma maneira que os particulares. Além disso, deve-se notar que a participação do Devir no Ser não é idêntica às conexões entre as Formas ou entre os particulares. Assim, não poderíamos interpretar participação como implicando um tipo de relação semelhante à que existe entre objetos corpóreos.

¹² W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1951, p.81.

De fato, não deveríamos chamá-la de uma relação de modo algum. Considere o seguinte excerto de C. P. Bigger:

Não existem dois tipos de coisas, Formas e instâncias, e uma relação de participação entre elas. As Formas não são coisas. Elas constituem coisas, no sentido de fornecer ao Devir um padrão definido de atividade com um caráter determinado. A relação entre a Forma e sua instância não é, como “maior que” ou “acima de”, uma relação entre duas coisas existentes; em vez disso, é uma relação real que constitui o *relatum* instanciado como tal.¹³

Bigger quer eliminar qualquer mal-entendido de que a participação é um tipo de relação que existe entre duas entidades já presentes. Os objetos não passam a existir até que “participem” de uma determinada Forma e, portanto, isso não pode ser uma relação do tipo mencionado. Bigger chama isso de “relação real” e diz que é “uma relação pela qual pelo menos um *relatum* existe através do outro”.¹⁴

Podemos aceitar este princípio sem dúvidas e prosseguir com a compreensão de que estamos lidando com algo que existe entre Formas e particulares, mas que não guarda semelhança com as relações entre particulares e pouca semelhança com aquelas entre Formas. Esta última alegação será abordada na parte final deste capítulo. *Parmênides* é um diálogo em que Platão parece submeter suas próprias visões filosóficas e, então, nos aprofundaremos neste diálogo.

2.2 A ontologia da Forma

O diálogo *Parmênides* pode ser dividido em duas partes. A primeira lida com uma série de críticas direcionadas à teoria das Formas e sua afiliação com o mundo corpóreo. A segunda começa em 137c e é rotulada por Cornford como um “exercício dialético”¹⁵. A controvérsia em torno da interpretação dessa segunda parte, juntamente com as complexidades do que é afirmado, nos obriga a abandonar qualquer ideia de incluí-la na discussão.

¹³ C.P. Bigger. *Participation: A Platonic Inquiry*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1968, p. 74.

¹⁴ Ibid., p. 73.

¹⁵ F. M. Cornford. *Plato and Parmenides*. New York: Bobbs-Merrill Co. Inc., 1999, p.109.

Assim, voltaremos nossa atenção para a primeira parte de *Parmênides*, que, após exame, remove qualquer incerteza quanto à sua importância para o problema da participação. Logo no início do diálogo, Sócrates é retratado como um jovem, em contraste com o mais velho Parmênides (127b-c). Levando em consideração a natureza crítica do diálogo, pode-se sugerir que a retratação de Sócrates como jovem por Platão é significativa. A importância disso pode ser que Platão esteja aludindo à imaturidade das crenças filosóficas de Sócrates e, assim, planejando abandoná-las.

No entanto, isso sugere que a teoria das Formas discutida em *Parmênides* é de origem socrática. Embora isso possa ser o caso, é altamente duvidoso, pois não há evidências concretas que sustentem esse princípio. Em vez disso, parece muito mais plausível que a teoria das Formas discutida neste diálogo seja a primeira formulação dessa ideia por Platão, e a juventude de Sócrates seja, assim, uma referência à primeira tentativa de Platão de fornecer uma justificativa para a busca socrática por definições.

Sócrates introduz as Formas em 129a para servir como uma resposta à posição de Zenão contra o pluralismo. Não há dificuldade, diz Sócrates, na afirmação de que objetos corpóreos são muitos e devem ser tanto semelhantes quanto diferentes. Desde que existam Formas de semelhança e dessemelhança e que os particulares participem dessas Formas, não há motivos para a suposição de Zenão de que consequências absurdas seguem da afirmação de que as coisas são muitas.

Sócrates continua com o comentário de que o que ele acharia surpreendente não é o que Zenão havia postulado, mas “se alguém mostrasse que o absolutamente semelhante se torna diferente, ou que o diferente se torna semelhante...” (*Parmênides* 129b). Parmênides ouviu atentamente as observações de Sócrates e passou para as suas perguntas.

A primeira pergunta dirigida a Sócrates diz respeito ao alcance da teoria. Parmênides pergunta primeiro se Sócrates acredita que existem Formas de semelhança, unidade e pluralidade. Sócrates concorda que existem. Em seguida, ele pergunta sobre as Formas do belo, do justo e do bom. Sócrates também concorda com essas. O terceiro grupo de Formas sobre o qual Sócrates expressa dúvidas inclui homem, fogo e água.

Finalmente, Parmênides pergunta se existem Formas de cabelo, lama e sujeira. Sócrates exclama: “de modo algum” (*Parmênides* 130d), e então afirma que, em

algumas ocasiões, tem sido bastante cético quanto à existência de tais Formas. Parmênides atribui a relutância de Sócrates em aceitar esses dois últimos grupos à sua juventude e, em seguida, passa para sua próxima pergunta.

Dois pontos são relevantes de nota aqui: primeiro, a aparente separação das Formas em diferentes tipos. Segundo, a menção de Formas para todas as classes de particulares e a relutância de Sócrates em aceitar isso. Embora as perguntas de Parmênides sejam direcionadas a diferentes exemplos de Formas, é evidente que há três tipos distintos de Formas discutidos. O primeiro grupo reflete um tipo de Forma diferente de atributos específicos ou tipos naturais exibidos nos segundo e terceiro exemplos, respectivamente.

A distinção das Formas em tipos indica novamente a complexidade adicional do reino do εἶδη. A sugestão importante, no entanto, é a possível equivocidade da participação. Bigger reconhece três diferentes grupos de Formas nas páginas iniciais do *Parmênides* e os rotula como Transcendental, Regulativo e Constitutivo, respectivamente.¹⁶

Entendamos como relação unívoca aquela em que o termo é usado de forma idêntica em relação a diferentes objetos. Por outro lado, uma relação equívoca aquela em que o termo é usado de forma diferente em relação a diferentes objetos. Bigger conclui então sua discussão sobre esses tipos de Formas com as seguintes linhas:

Seja qual for o caso, a participação não é unívoca; ela difere com relação ao tipo de ideia (transcendental, constitutiva ou regulativa) que pode estar em questão.¹⁷

A presença desses três grupos de Formas é inquestionável. No entanto, precisamos de uma clarificação adicional da contribuição de Bigger, uma vez que auxilia em nossa investigação. Uma breve descrição dos tipos de Formas pode ser oferecida como exemplo. As Formas Transcendentais são exemplificadas por semelhança, unidade e pluralidade. As Formas Regulativas são do tipo sugerido pelo justo, o belo e o bom.

¹⁶ Bigger, p. 77.

¹⁷ Ibid, p. 96. “Whatever else it is, participation is not univocal it differs with respect to the kind idea (transcendental, constitutive, or regulative) which may be in question”.

O grupo final são as Formas Constitutivas do homem, fogo e água. Podemos ver por esses exemplos que as Formas Constitutivas são aquelas que constituem os particulares que participam delas. As Transcendentais compreendem os princípios fundamentais da lógica filosófica e as Formas Regulativas se destacam como paradigmas ou exemplares que nunca são totalmente realizados no mundo empírico.

A aparente separação das Formas em tipos é talvez, mas não necessariamente, suficiente para substanciar o comentário de Bigger de que participação não é unívoca". Mas, se isso nos leva ou não mais perto de uma solução, como Bigger acredita, ainda está por ser visto. No entanto, conjecturaríamos neste ponto que se participação possui esses três sentidos diferentes, então parece complicar nosso exame. Não só precisamos explicá-la, mas explicá-la em seus diversos usos.

No que diz respeito à relutância de Sócrates em aceitar Formas para todas as classes de particulares, podemos concordar com a observação de Ross de que "o efeito dos comentários de Parmênides no final da passagem é expressar a convicção de Platão de que tais dúvidas devem ser descartadas e o princípio afirmado na *República* mantido" (Ross, p. 85). A seção da *República* à qual Ross se refere é a 596a:

Estamos habituados, suponho, a postular uma única Ideia ou Forma no caso das diversas multiplicidades às quais damos o mesmo nome (*República* 596a).

Em outras palavras, a declaração de Parmênides, citando a juventude de Sócrates como explicação de sua hesitação, parece querer expressar o próprio amadurecimento de Platão e seu reconhecimento de que oferecer uma explicação do mundo deve abranger cada classe de particulares. Isso também sugere que Platão percebeu certas inadequações em sua teoria e, portanto, pode prosseguir de maneira diferente na tentativa de superar essas dificuldades.

A segunda pergunta é direcionada diretamente à participação e seu significado. Parmênides pergunta se os particulares "participam da ideia inteira ou de uma parte dela" (*Parmênides* 131a). Sócrates não vê dificuldade em dizer que os objetos participam da Forma inteira. A isso, Parmênides comenta que a Forma estaria em muitas coisas diferentes e, portanto, estaria separada de si mesma.

A unidade da Forma seria perdida; ela não poderia ser uma e a mesma Forma, mas uma multiplicidade de Formas do mesmo tipo. Sócrates rapidamente propõe que talvez a Forma seja como o dia, uma e a mesma, em muitos lugares diferentes ao mesmo tempo, sem estar separada de si mesma. Parmênides contraria que isso é similar a colocar uma vela sobre vários homens e assumir que é uma vela única sobre muitos.

O problema, entretanto, é que apenas uma parte da vela estaria sobre cada indivíduo, não a vela inteira. Isso leva Parmênides a concluir que a Forma deve ser divisível. Novamente, isso é inaceitável, pois consequências absurdas resultariam dessa posição.

Os resultados surpreendentes dos argumentos de Parmênides culminam na revelação da impossibilidade de explicar a participação em qualquer uma das formas apresentadas. Em ambos os casos, a unidade da Forma é sacrificada. Ou existem muitas Formas do mesmo tipo, ou cada Forma é dividida em muitas partes. A primeira opção destrói a singularidade da Forma e a segunda, sua indivisibilidade.

É possível que Parmênides não tenha percebido que as Formas não são particulares e que a veracidade de suas acusações se baseia nessa confusão¹⁸. Mas, mesmo que isso seja verdade e assumamos que as objeções de Parmênides se baseiam em analogias enganosas, podemos estar seguros de que a participação não pode ser explicada dessa maneira. Isso não significa que não possa haver outra explicação, mas sim que o que foi oferecido não é uma explicação de adesão racional.

No entanto, sugerimos que Platão acreditava que essas duas possibilidades representavam tentativas legítimas de explicar a participação. Aqui reside a importância dos argumentos. Devemos entender, a partir do que foi dito, que as Formas não podem estar "presentes em" ou "em" particulares da maneira descrita. Também devemos lembrar que Sócrates concedeu que não poderia haver outro tipo de participação além das duas alternativas apresentadas (*Parmênides* 131a).

Parmênides dá o golpe final na ideia de que as Formas estão "presentes em" particulares ao afirmar que uma Forma adicional será necessária para efetuar a "grandeza" tanto na Forma quanto nos particulares que são grandes. Esse argumento baseia-se no fato de que o particular e a Forma compartilham uma característica

¹⁸ W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1951, p.86.

comum. Para que isso ocorra, uma terceira Forma deve estar presente, e da mesma forma uma quarta, e assim por diante, ao infinito.

Sócrates, não querendo ser tão facilmente contestado, propõe outra solução. Talvez o *εἶδος* seja pensamento. Parmênides então afirma que, se isso for verdade, somos obrigados a assumir que "tudo é feito de pensamentos, e todas as coisas pensam, ou que, sendo pensamentos, estão sem pensamento" (*Parmênides* 132c). Assim, se as Formas são pensamentos, os particulares devem ser constituídos por esses pensamentos. Teríamos então que sustentar que todas as coisas pensam ou que existem pensamentos que não pensam. Sócrates admite a falta de razoabilidade dessa tese.

Parece que Parmênides destruiu qualquer possível visão de que as Formas poderiam estar "presentes em" particulares. Como foi observado, pode ser descoberto, após exame, que há dificuldades nas objeções de Parmênides. Mostrar que esses problemas existem provaria, é claro, ser fatal para os argumentos e indicaria que não se deve ser precipitado em descartar as noções do jovem Sócrates.

Mas, independentemente da validade dos argumentos de Parmênides, diremos novamente que o propósito dele é servir como demonstração suficiente da incorreção de interpretar participação dessa maneira. Agora confrontamos outra possível explicação. O esforço final para explicar a relação entre as Formas e os particulares destaca o *εἶδος* como padrão ou exemplar.

Assim, diz-se que a relação é uma de semelhança ou imitação (*Parmênides* 132d). Parmênides mais uma vez contesta que isso gerará uma regressão infinita. Se abraçarmos a ideia de que participação é uma semelhança ou imitação da Forma pelo particular, então, argumenta Parmênides, devemos aceitar que essa semelhança é simétrica, ou seja, a Forma também se assemelhará ao particular.

Consequentemente, devemos invocar uma Forma adicional para explicar a semelhança da primeira Forma e do particular. Parmênides destaca:

Então, não é por semelhança que outras coisas participam das ideias; devemos buscar algum outro método de participação (*Parmênides* 133a).

As críticas a *Parmênides* tem sido dirigidas não à teoria das Formas, mas às relações propostas entre as Formas e os particulares. Cada uma das discussões

anteriores é uma tentativa de descobrir o possível significado de participação ou, talvez mais precisamente, como pode ser explicado. O que é marcante sobre os argumentos é o aparente efeito demolidor tanto da tese de imanência ou "presente para" quanto da noção de que as Formas são transcendentais.

Ambas as possibilidades parecem sucumbir a consequências absurdas. A gravidade desse ataque, juntamente com os resultados que gera e o fato de que não são oferecidas soluções, nos deixa com uma pergunta capital: O que Platão está tentando nos dizer?

Bigger afirma que os argumentos da primeira parte do *Parmênides* "representam possíveis maneiras de entender erroneamente a participação, talvez às vezes compartilhadas pelo próprio Platão, e apontam para uma revisão da teoria...".¹⁹ O primeiro ponto já foi observado. O segundo aguarda a conclusão de toda a nossa análise para uma avaliação final. No entanto, mesmo que Bigger apresente uma possibilidade razoável, não se pode deixar de questionar se este é o verdadeiro objetivo do diálogo.

O simples fato de Platão permitir que as críticas de Parmênides permaneçam sem resolução nos informa que ele as considera pelo menos problemáticas, ou talvez insolúveis. Se presumirmos o último, então não é uma "revisão da teoria" que é necessária, mas uma maneira diferente de explicar para o que a participação foi proposta para dar conta.

Bigger já assume que a noção pode ser explicada. No entanto, a apresentação dos problemas da primeira parte do diálogo parece ser uma tentativa exaustiva de demonstrar que a participação não pode ser explicada e que qualquer esforço para fazê-lo termina com o tipo de dificuldades mostradas. Além disso, as implicações do texto são que Platão reconheceu que a participação é uma metáfora e, como tal, é incapaz de ser explicada.

Neste ponto, poderíamos simplesmente adotar o fato da inexplicabilidade e afirmar que Platão percebeu que não poderia oferecer mais do que uma representação metafórica da relação entre os particulares e as Formas. Por mais plausível que isso possa ser, dúvidas são lançadas sobre isso por uma sugestão dentro do próprio texto. Este comentário, citado acima, emana de Parmênides.

¹⁹ Bigger, p. 97.

Devemos encontrar algum outro método de participação (*Parmênides* 133a).

Se Platão tivesse pretendido abandonar a ideia completamente ou conceder que ela deveria ser deixada sem mais elucidação, certamente ele não teria decidido inserir essa linha no diálogo. A importância do que é afirmado parece ser que Platão irá fornecer um método diferente de participação. Em outras palavras, devemos buscar outra tentativa de explicar essa relação.

No entanto, se não encontrarmos essa explicação adicional nos outros diálogos, sugerimos que fiquemos atentos a outro modo de explicação. De fato, veremos que não será a participação em si que será explicada, mas uma maneira diferente de explicar como as Formas e os particulares podem se inter-relacionar.

Antes de oferecer os motivos de Platão para as críticas que ele apresenta contra sua própria posição filosófica, devemos considerar o argumento final de Parmênides. É o último levantado e o "maior" (*Parmênides* 133b) a ser enfrentado.

A dificuldade atual surge da aparente impossibilidade de os mortais conhecerem as Formas. Se existem tais entidades, diz Parmênides, elas não podem ser conhecidas por nós. Como o *εἶδος* não existe neste mundo, suas naturezas serão relativas ao próprio mundo delas, não ao reino empírico. Da mesma forma, as coisas no mundo corpóreo serão relativas aos itens desse mesmo reino.

Consequentemente, nosso conhecimento é restrito ao mundo perceptível do qual fazemos parte. O conhecimento absoluto, que é das Formas, está disponível apenas para um ser desse âmbito, e esse é Deus. Além disso, qualquer ser ou seres que pertencem ao mundo das *εἶδος* estão, por esse fato, afastados de qualquer interação com, ou conhecimento de, nossa esfera de existência (*Parmênides* 133b - 135a).

A bifurcação ontológica que Sócrates postulou por sua divisão das Formas e dos particulares nos deixa com essa dificuldade. Parmênides, no entanto, não parece acreditar que esse problema seja insolúvel. Considere o que ele diz no final dessa crítica:

Apenas um homem de dons naturais muito grandes será capaz de entender que tudo tem uma classe e uma essência absoluta, e apenas um homem ainda mais

extraordinário pode descobrir todos esses fatos e ensinar outra pessoa a analisá-los adequadamente e compreendê-los (*Parmênides* 135a-b).

Sócrates concorda plenamente. Pode ser necessário um indivíduo extraordinário, mas um método para lidar com este enigma pode ser encontrado. Após esta passagem, encontramos outra de igual importância. Parmênides relata a Sócrates a preocupação envolvida em negar a existência das Formas.

Se alguém, com a mente fixa em todas essas objeções e outras semelhantes, negar a existência das ideias e de tais coisas, e não assumir uma ideia sob a qual cada coisa individual é classificada, ele ficará completamente perdido, pois nega que a ideia de cada coisa seja sempre a mesma, e dessa forma, ele destruirá totalmente a capacidade de conduzir discussões (*Parmênides* 135b-c).

O resultado dessas duas seções é, primeiro, que a negação da existência das Formas põe fim a todo discurso; segundo, que uma solução para o problema de conhecer as Formas pode ser descoberta se o indivíduo tiver a aptidão correta. Se acrescentarmos a isso o comentário anterior sobre a necessidade de outra maneira de explicar a participação, o que, acredito, esta última citação apoia, os motivos de Platão para escrever o diálogo são facilmente discerníveis.

O *Parmênides* é uma obra de transição. Retrata Sócrates como jovem para refletir a imaturidade das primeiras formações filosóficas de Platão. Isso não quer dizer que suas crenças sejam ruins, mas sim que ele não conseguiu perceber as dificuldades com a relação de participação.

Obviamente, não se pode afirmar com qualquer grau de certeza que a participação pertence aos princípios socráticos. Se Platão introduziu essa ideia por si mesmo ou a manteve dos ensinamentos de seu mestre é duvidoso. Mas podemos ter certeza de que, se a participação não tem origem socrática, pelo menos Platão acreditava ser uma consequência da posição de Sócrates.

Se Platão descobriu esses problemas inerentes por meio de suas próprias análises, ou por meio de seus pares ou alunos, é de pouca importância. O que é

importante é a apresentação dessas críticas no *corpus* de seus escritos. Essa menção explícita nos adverte de sua preocupação com as objeções e, à luz do que acabou de ser dito, da necessidade de uma nova maneira de explicar a relação entre as Formas e os particulares.

Claramente, Platão não está abandonando todas as suas primeiras crenças. Ele apenas está apontando para as dificuldades da participação. A transição, portanto, é de seu método inicial de explicar a relação entre as Formas e os particulares para um posterior. Também deve ser mencionado que o que vimos em termos da complexidade das relações entre as Formas e os particulares também pode ter contribuído para a descoberta de Platão.

Por causa das implicações do *Parmênides*, quando evoca uma caracterização diferente de como os particulares se tornam o que são, as preocupações originais ainda permanecem. O novo relato deve explicar efetivamente como as Formas podem ser a *αἰτία* do mundo empírico. Como até agora não houve sugestão de que Platão tenha abandonado a teoria das Formas, devemos assumir que a posição anterior permanece essencialmente a mesma.

Foi reconhecido anteriormente que a sugestão tanto da transcendência quanto da imanência das Formas leva a complicações sérias. O *Parmênides* elucida essas dificuldades e as utiliza para demonstrar que a participação não pode ser atribuída a uma interpretação literal. De fato, os argumentos do diálogo causam dificuldades tanto na noção de transcendência quanto na de imanência.

Seja como for, estamos em uma dificuldade maior se aceitarmos esses argumentos como finais. Eles são definitivos com relação à participação e sua possível explicação em qualquer uma dessas maneiras. No entanto, sem informações adicionais, que até agora estão ausentes, não devemos presumir que Platão tenha abandonado qualquer uma das posições.

A teoria da imanência ou do "presente em" ainda é um componente fundamental da epistemologia de Platão. Quando alguém tem conhecimento, o que é conhecido é a Forma, não o particular. No entanto, para chegar a esse conhecimento, alguém deve ser "lembrado" ou levado ao *εἶδος*, e isso só pode ocorrer se as Formas estiverem de alguma forma "presentes" aos particulares.

Negar isso é afirmar a última objeção de Parmênides de que as Formas não podem ser conhecidas por nós (*Parmênides* 133b), o que deixa o indivíduo limitado apenas à opinião. Platão não assentiria a isso. Assim, em prol do conhecimento, as Formas devem de alguma forma estar presentes no mundo empírico. Tudo o que pode ser deduzido a partir dos argumentos deste diálogo é que elas não podem ser imanentes da maneira descrita, ou seja, como parte de uma Forma em um particular.²⁰

A noção de transcendência também depende dessa doutrina de anamnese. Se a alma deve "recordar" as Formas, o conhecimento que uma vez teve antes do nascimento e, neste momento pré-natal, estava "fora" do mundo do Devir, então as Formas também devem estar "fora" do reino empírico.²¹ Embora possa ser argumentado que Platão, neste ponto de seus escritos, não mais endossasse a teoria da Reminiscência, não encontramos evidências para apoiar isso.

A mera falta de referência textual não é suficiente para apoiar a alegação de que a teoria desapareceu. Mas haverá mais a dizer sobre isso mais tarde. O ponto focal principal de nossa discussão não são essas duas posturas de imanência e transcendência. Pelo contrário, é a dificuldade de como efetuar a relação entre Ser e Devir se for verdade que Platão deixou "participação" para trás.

Se não é a participação nas Formas que explica o mundo ser como é, e também permite a "recordação" e, assim, o conhecimento do *εἶδος*, então o que é? Em outras palavras, buscamos uma alteração na concepção de Platão sobre causalidade, a explicação metafísica do Devir. Sem o risco de divagar, acreditamos ser pertinente à tarefa em questão incluir algumas observações sobre o *Sofista*.

²⁰ R. G. Collingwood. *The Idea of Nature*. London: Oxford University Press, reprint, 1976, p. 62-68. O autor apresenta um breve comentário sobre a imanência e transcendência das Formas em relação ao Parmênides de Platão. Suas sugestões são semelhantes às nossas em relação aos argumentos de Parmênides serem direcionados tanto para a teoria da transcendência quanto para a teoria da imanência. No entanto, Collingwood argumenta que as duas teorias se implicam mutuamente e que isso é o que emerge do diálogo. Sua afirmação principal é que Platão reconheceu a interdependência desses dois aspectos. Infelizmente, as implicações dessa "descoberta" não são elucidadas por Collingwood e ele não explica o que essa teoria de imanência/transcendência significa. Essa falta de explicação diminui consideravelmente a credibilidade da argumentação de Collingwood, uma vez que nos leva a uma aporia.

²¹ Por "fora", queremos dizer que não está totalmente contido na esfera sensível. Isso não se refere a uma relação espacial-temporal.

2.3 A concepção de causalidade

O diálogo não se dirige à ponte entre as Formas e os particulares, mas lida com Ser e Devir de uma maneira até então não adotada. O *Sofista* é uma das obras posteriores de Platão, onde encontramos Sócrates desempenhando pouco ou nenhum papel. A importância de utilizar outras pessoas como personagens principais de um diálogo é multifacetada, mas tem um componente óbvio: as opiniões expressas são as de Platão, ele mesmo.

Isso não sugere que Platão tenha esquecido suas raízes socráticas, apenas que as ideias expressas foram além dos princípios socráticos originais. Platão teria que lidar com a audiência de seu tempo, e os membros mais antigos indubitavelmente estariam cientes do que o Sócrates histórico havia apresentado. Embora isso não restrinja Platão a fazer com que o Sócrates de seus diálogos professe reivindicações que possamos atribuir ao Sócrates histórico, sugere que, quando Sócrates é o principal orador, o assunto do diálogo provavelmente é algo com o qual o Sócrates histórico estava preocupado.

Portanto, sugerimos que o que é expresso nos diálogos posteriores são as opiniões de Platão, embora o germe dessas ideias seja provavelmente de origem socrática. A única exceção a essa visão é o *Filebo*. Aqui, o mestre de Platão novamente assume o papel dominante no diálogo. No entanto, como tentamos mostrar, essa exceção se deve ao tema da obra, com o qual Sócrates se preocupou durante toda a sua vida: a vida boa para o homem.

O *Sofista*, por outro lado, é paradigmático dos diálogos posteriores de Platão e usa Sócrates apenas nos estágios iniciais. O que é dito principalmente vem da boca de um estrangeiro de Eleia, um homem de grande perspicácia filosófica (*Sofista* 216a). A discussão começa com um acordo para caçar o sofista, "não a coisa mais fácil do mundo de capturar e definir" (*Sofista* 218c). O Estrangeiro sugere que eles pratiquem primeiro com "alguma coisa menor e tentem usá-la como modelo para a maior" (*Sofista* 218d). A escolha é o pescador.

O principal dilema que o Estrangeiro enfrenta nessa busca por uma definição do Sofista surge do entendimento parmenidiano do não-Ser. Ao descrever o Sofista como um falador de falsidades, somos imersos em contradição. O Estrangeiro explica a

Teeteto que chamar o Sofista de criador de aparências o implica como alguém que afirma o que parece ser, mas na verdade não é. Assim, essas afirmações dizem o que não é, referindo-se ao não-ser. O Estrangeiro explica ainda que,

Essa declaração envolve a ousada suposição de que o não-ser existe, pois, de outra forma, a falsidade não poderia existir (*Sofista* 237a).

Aqui reside a dificuldade. De acordo com o ditado de Parmênides, não podemos afirmar que o não-ser é, pois isso nos levaria à conclusão de que o que não é, é. A investigação continua e culmina nesta proposta do Estrangeiro:

Ao me defender, terei que testar a teoria de meu pai Parmênides e argumentar enfaticamente que, de certa forma, o não-ser é e, por outro lado, em certo sentido, o ser não é (*Sofista* 241d).

O que se segue, então, será uma tentativa de mostrar que todas as coisas que são, não são de alguma forma, e o oposto, que as coisas que não são, são. Por esse método, o Estrangeiro pode contornar a conclusão parmenidiana de que, se o Sofista fala falsidades, ele na verdade não diz nada, pois uma falsidade se refere ao que não é.

O diálogo prossegue com uma recontagem de várias descrições do "número e natureza das realidades" (*Sofista* 242c) e argumentos para torná-las inadequadas. Como vimos, o Estrangeiro deve desvendar a natureza tanto do ser quanto do não-ser se quiser capturar o Sofista. Daí a razão para a investigação dessas posições anteriores. No entanto, não precisamos nos aprofundar nessas sugestões nem nos argumentos para as contrapor, pois sua inclusão serve apenas para demonstrar suas dificuldades.

O Estrangeiro deve agora seguir seu próprio caminho. Mas primeiro ele passa para "aqueles cujas doutrinas são menos precisas" (*Sofista* 245e). O que acontece agora é um breve exame dos materialistas e daqueles que atribuem o ser apenas ao εἶδος. A intenção aqui é fechar a lacuna entre esses dois extremos ou, como Guthrie expressa,

(...) para unir os materialistas e os idealistas: os primeiros devem admitir um elemento do não-material em seu mundo e os últimos devem abandonar sua

insistência rígida na imobilidade e imutabilidade do completamente real.²²

O Estrangeiro inicia uma nova série de perguntas. Ele pergunta a Teeteto se os materialistas admitiriam a existência de entidades imateriais como alma, justiça e injustiça, sabedoria e tolice (*Sofista* 247a-c). A questão é se essas adições poderiam levar os materialistas a aceitar uma descrição diferente do Ser.

Eu sugiro que tudo o que possui qualquer poder de qualquer tipo, seja para produzir uma mudança em qualquer coisa de qualquer natureza ou para ser afetado mesmo que minimamente pela causa mais leve, ainda que seja apenas uma vez, tem existência real (*Sofista* 247e).

Esta resposta vale por enquanto e a discussão agora se volta para os "amigos das ideias" (*Sofista* 248a). O princípio deles é, naturalmente, o oposto dos materialistas, ou seja, que o Ser consiste apenas no inteligível. Esta crença é examinada primeiro do ponto de vista da definição de Ser citada acima. É afirmado que os "amigos das ideias" separam Ser e Devir, sendo o corpo relacionado a este último e o pensamento ao primeiro. Com relação ao Devir, os idealistas permitiriam o critério de Ser já fornecido.

No entanto, eles não concederão isso em conexão com o Ser. Em outras palavras, o poder de afetar ou ser afetado está relacionado ao corpo e sua associação com entidades corpóreas, mas não ao pensamento e ao Ser (*Sofista* 248c). O Estrangeiro continua com outra questão sobre se os idealistas afirmariam que a alma e o Ser estão relacionados como conhecedor ao conhecido. Teeteto observa que sim. Agora chegamos a um ponto crucial que questiona a imutabilidade do Ser.

O homem de Eleia observa três alternativas. "Bem, então, você diria que conhecer ou ser conhecido é uma condição ativa ou passiva, ou ambos? Ou que um é passivo e o outro ativo? Ou que nenhum tem qualquer participação em ambos?" (*Sofista* 248d).

²² W.K.C. Guthrie. *The Later Plato and the Academy: A History of Greek Philosophy*. Vol V. Cambridge University Press, 1978, p, 140-141.

A última possibilidade, concorda-se, é aquela que os idealistas endossariam para não se imergirem em contradição. O problema que surgiria decorre da afirmação de que, se conhecer é uma atividade, então o que é conhecido é atuado sobre. Portanto, se o Ser é conhecido, ele é afetado e assim movido ou mudado. No entanto, isso não pode ser o caso se o Ser "está em estado de repouso" (*Sofista* 248c) ou permanece inalterado.

Os idealistas não podem aceitar o critério do Estrangeiro para o Ser e manter a tese de que o Ser é imutável. Nada mais é dito sobre a ideia de que o Ser consiste na posse do poder de afetar ou ser afetado. Podemos optar por concordar com aqueles que acreditam que Platão alterou sua opinião sobre a imutabilidade das Formas. No entanto, acreditamos que isso seria um erro. Além da declaração de Ross de que os diálogos posteriores afirmam expressamente a manutenção por Platão da crença na imutabilidade das Formas (*Filebo* 59c; *Timeu* 28a, 51e-52d)²³, as afirmações do Sofista não levam à conclusão de que o *εἶδος* é mutável.

Os comentários do homem de Eleia são dirigidos para a admissão de que o movimento, a vida, a alma e a mente também possuem Ser, não que o Ser se move. Consideremos o seguinte:

Mas por amor ao céu, vamos nos deixar facilmente persuadir de que o movimento, a vida, a alma e a mente realmente não estão presentes ao Ser absoluto, que ele não vive nem pensa, mas é terrível e sagrado, desprovido de mente, fixo e imóvel? (*Sofista* 249a).

Teeteto responde que seria algo impactante admitir isso. Resumidamente, o Estrangeiro argumenta que se a mente existe, então também existe a vida. Uma vez que a vida implica a existência da alma e esta é um princípio do movimento, ele conclui que o movimento também tem ser. Em consequência da interconexão desses quatro elementos, a afirmação final é que se o movimento não existe, então a mente também não existe.

O Estrangeiro agora examina a extensão dessa visão e nega a crença heraclitiana de que tudo está em movimento. Essa teoria, ele argumenta, negaria a possibilidade de conhecimento, e a mente não teria nenhum objeto em tal mundo. A

²³ Ross, p. 110.

afirmação acima nos informa que sem movimento ou mudança, a mente não pode existir. Não apenas ela não poderia se envolver na atividade de conhecer, mas também é implícita a afirmação mais forte de que a mente é, por natureza, uma entidade ativa.

Assim, uma vez que a atividade implica mudança, sem movimento a mente não poderia existir. O Estrangeiro chegou à sua conclusão: o Ser inclui tanto o movimento quanto o repouso (*Sofista* 249c-d). A conclusão aqui não indica a mutabilidade das Formas. Nos é dito que o Ser inclui tanto o movimento quanto o repouso. Mas essa afirmação refere-se a entidades que estão em movimento e repouso. Este último, considerando os comentários anteriores sobre o conhecimento, deve ser entendido como referente às Formas.

Os primeiros são todas as entidades em movimento. Platão propôs uma síntese das concepções materialistas e idealistas do Ser. O Ser se estende tanto sobre o *εἶδος* quanto sobre os elementos tangíveis também.²⁴ Mas a importância de tudo o que foi dito é destacada por uma distinção que surge a partir da observação final do Estrangeiro. Essa distinção, observada e expressa por Paul Seligman, está entre a intensão do Ser, sua própria natureza, e a extensão do Ser, aquilo que ele abrange.²⁵

Embora a intenção do Ser ainda não tenha sido determinada, é claro que há uma separação entre o Ser e as Formas. O *εἶδος* é, naturalmente, “parte de” ou “está dentro” do Ser. Mas o Ser agora parece ser algo por si só e, portanto, separado das Formas, isto é, pode ainda ser uma Forma, mas está separado dela no sentido de que sua extensão inclui mais do que as Formas. Portanto, como diz Seligman:

A simbiose conceitual entre *εἶδος* e Ser foi dissolvida, e o Ser não pode mais ser definido em termos de Formas. Elas deixaram de ser seu veículo exclusivo.²⁶

Os comentários acima sobre o que o Ser inclui, juntamente com as implicações disso para a associação entre Ser e as Formas, sugerem complicações adicionais para a participação. No entanto, devemos deixar essas questões de lado por enquanto, já que o diálogo apresenta mais informações pertinentes para nossa discussão. O Estrangeiro

²⁴ SELIGMAN, Paul. *Being and Not-Being: An Introduction to Plato's Sophist*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, p.37.

²⁵ *Ibid.*, p.37.

²⁶ *Ibid.*, p.37.

descarta rapidamente a ideia de que uma definição de Ser tenha sido fornecida. Ele explica a Teeteto que o Ser não é nem repouso nem movimento, mas "surgiu fora de ambas essas classes" (*Sofista* 250d).

No entanto, não devemos esquecer que o Ser se estende tanto sobre o repouso quanto sobre o movimento. O cerne do diálogo e as declarações cruciais para nossos propósitos foram alcançados. Platão deve agora mostrar como um entrelaçamento das Formas acontece. Isso é necessário como um meio de contornar outra dificuldade introduzida pelo Estrangeiro. Ele diz a Teeteto que há aqueles que sustentam que só podemos predicar um nome de uma coisa. Esses homens afirmam que não podemos dizer que um homem é bom, apenas que o bom é bom ou que homem é homem (*Sofista* 251b-c).

No entanto, o texto rapidamente passa desta discussão sobre particulares para falar sobre as Formas. O Estrangeiro está interessado na mistura das Formas, não em como os particulares vem a ser chamados por muitos nomes.²⁷ Após uma breve sessão, Teeteto e o Estrangeiro concluem que, do Ser, do repouso e do movimento, alguns pares se misturarão entre si e outros não (*Sofista* 251d-252e).

Uma analogia é então traçada entre a relação entre essas Formas e as relações entre as letras do alfabeto. Com estas últimas, também encontramos alguns conjuntos que se encaixam e outros que não. A analogia é então estendida.

E as vogais, em maior medida do que as outras, perpassam todas elas como um elo, de modo que sem uma das vogais as outras letras não podem ser ligadas entre si (*Sofista* 253a).

Platão aqui oferece uma dica do que está por vir: algumas das Formas possibilitarão que outras se combinem.²⁸ Assim como é arte do gramático saber quais letras podem se unir, é arte do dialético saber quais Formas se combinam e quais não. Há mais discussão sobre o dialético e sua arte, e o Estrangeiro declara que apenas o filósofo pode possuir essa arte. Mas tanto o Sofista quanto o filósofo são igualmente difíceis de encontrar. Este último é obscurecido pela luz do Ser, pois esta é a região que lhe diz respeito.

²⁷ F. M. Cornford. *Plato's Theory of Knowledge*. New York: Bobbs-Merrill Co. Inc., 1957, p. 253.

²⁸ Seligman, p. 52.

O primeiro se esconde na "escuridão do não-ser" (*Sofista* 254a). Essas afirmações nos lembram da tarefa em questão: a captura do Sofista. Como vimos, tal entendimento requer que Platão demonstre como Ser e Não-Ser podem, de alguma forma, se coadunar. Estamos prestes a ver que isso se encontra na combinação das Formas. Essa relação, embora diferente da relação de Formas e particulares, parece compartilhar características semelhantes.

É a essas semelhanças e, poderíamos acrescentar, diferenças, que devemos agora nos voltar. Lembremos que estamos buscando a natureza da participação, se ela existe para ser encontrada, ou uma tentativa diferente de explicar esse vínculo entre o físico e o metafísico. Portanto, devemos examinar todos os elementos que tem relevância para essa ideia. Para garantir o Ser e Não-Ser com maior clareza, o Estrangeiro sugere que eles comecem a examinar a mistura do εἶδος.

No entanto, apenas os "mais importantes" (*Sofista* 254b) entre eles devem ser analisados. Um acordo sobre Ser, repouso e movimento como os mais importantes é alcançado. O homem de Eleia então observa que cada uma dessas Formas é a mesma que ela mesma, mas diferente das outras duas. A partir deste comentário surgem duas Formas adicionais, mesma e outra (diferença). Uma argumentação se segue na qual o Estrangeiro demonstra que cada uma das cinco é completamente distinta das outras, ou que nenhuma dessas Formas se fundirá em outra.

As conclusões são estas:

- i. Cada uma delas deve compartilhar do Ser para existir.
- ii. Cada uma das cinco deve participar da mesmice para ser a mesma que elas mesmas.
- iii. Todas compartilharão do outro para serem diferentes ou distintas das demais.
- iv. O movimento compartilhará do Ser, da mesmice e do outro, mas não do repouso, pois esses dois são incompatíveis.
- v. O repouso também compartilhará do Ser, da mesmice e do outro, mas não do movimento.
- vi. Cada Forma, por compartilhar do outro, será diferente do Ser e assim compartilhará do Não-Ser (*Sofista* 255e-256e).

A partir dessas conclusões, podemos observar vários pontos adicionais. Ser, *mesmice* e outro tem um compartilhamento recíproco, ou seja, cada Forma compartilhará dos outros dois. Além disso, todas devem participar delas mesmas. Platão está comprometido com a auto-participação. As Formas restantes, movimento e repouso, ocupam uma posição inferior a essas três, embora ainda tenham um lugar entre as cinco: tudo o que existe deve participar do movimento ou do repouso.

Finalmente, cada uma dessas Formas compartilha de algumas das outras, e é por causa dessa combinação que elas adquirem predicados adicionais. Os termos que Platão usa para descrever essa combinação do εἶδος são idênticos ao encontrado no *Fédon* e em outros lugares que descrevem a relação entre particulares e Formas. Embora Platão esteja aqui preocupado com Formas formais ou meta-Formas, aquelas que permeiam toda a comunidade de εἶδος, é um passo curto daqui para perceber que outras Formas também se combinarão.

De fato, Platão direciona sua atenção para isso mais tarde no diálogo. Em *Sofista* 259e, o discurso torna-se possível. A partir daqui o Estrangeiro mostra que a verdade ou falsidade das afirmações depende de se certas Formas se combinam ou não. Em ambos os casos, descobrimos que κοινωνία e a μετέχουν além de outros termos similares são utilizados para denotar a relação entre as Formas. De imediato, percebemos que essas palavras são usadas metaforicamente. Isso fica evidente de duas maneiras.

Primeiro, notamos que surgem dificuldades lógicas ao se entender literalmente os termos. Segundo, o fato de Platão falar de duas relações categoricamente diferentes com termos idênticos e similares revela imediatamente seu status metafórico. Certamente, não podemos presumir que Platão tenha querido dizer que a participação de uma Forma em outra significa o mesmo que particulares "participando" das Formas. Mas devemos perguntar se há alguma semelhança aqui.

Se isso for verdade, a participação pode se tornar mais evidente. Se não, podemos encontrar razões substanciais para seu desaparecimento nos diálogos posteriores. Cornford tem isso a dizer sobre a diferença entre a combinação de Formas e a combinação de particulares e Formas:

A relação entre as Formas que se combinam também é chamada de "participação", mas não se deve assumir

que essa relação seja a mesma que subsiste entre uma coisa individual (por exemplo, um homem) e a Forma (Homem) da qual ele "participa". Platão em nenhum lugar sugere que a Forma movimento participe da Forma existência, ou a Forma Homem participe da Forma Animal, da mesma maneira que este homem participa da Forma Homem. Ele usa a mesma palavra com seu costumeiro descaso pela terminologia precisa, e em nenhum lugar dá qualquer explicação explícita de ambas as relações. Parece óbvio, no entanto, que ele não pode ter considerado as duas relações como iguais; a palavra κοινονία, assim como μετέχουν, é usada para indivíduos que "participam" de uma Forma comum, mas ele não despreveria um homem como misturado com a Forma Homem.²⁹

Os comentários de Cornford parecem verdadeiros o suficiente, mas ele não nos diz por que deve haver uma diferença substancial entre essas duas relações. Também argumentaríamos que Platão não é culpado de ignorar a terminologia precisa. Neste caso, questiona-se o que poderia possivelmente servir como "terminologia precisa" e se tal relação como descrita se presta a uma caracterização melhor do que foi oferecido. De fato, esse pode ser o problema essencial.

Se olharmos para a descrição de Seligman dessas duas relações, encontramos, com uma exceção notável, nada que vai além de Cornford. Essa exceção retrata a diferença de natureza que separa os particulares das Formas.

As Formas platônicas, de acordo com sua própria natureza, não são classes de particulares, e conseqüentemente as relações entre Formas não são redutíveis a relações envolvendo particulares.³⁰

Isso, pelo menos, é claro à luz do que já vimos sobre Formas e particulares. Os dois são definitivamente diferentes tipos de entidades e isso, como Seligman viu, é suficiente para garantir que as relações descritas são diferentes. Agora devemos tentar ir

²⁹ Cornford, p. 256.

³⁰ Seligman, p. 46.

além desses comentários se quisermos descobrir a natureza dessa diferença e qualquer semelhança entre as duas relações.

Vamos começar com a participação dos particulares nas Formas. Até chegarmos ao *Sofista*, a explicação que Platão oferece sobre o vínculo entre particulares e Formas permanece basicamente a mesma. Ou seja, os particulares passam a existir e se tornam o que são através de sua participação nas Formas. O Ser e a natureza específica das entidades são transmitidos através da participação. Um objeto é e é belo porque compartilha da Forma da Beleza.

Também foi observado que uma coisa é em virtude de sua natureza específica. O fato de que algo é e o que é não estão separados. O que isso significa é que um particular passa a ter certas Formas. Por causa dessa natureza específica, diz-se que ele é. Consequentemente, entendemos que o εἶδος é a αἰτία, as razões ou "causas" das coisas particulares. Algo é adquirido por um particular porque ele participa de uma certa Forma. Mais precisamente, ele ganha sua natureza específica e seu ser.

O *Sofista* oferece uma alteração deste esquema encontrado nos diálogos intermediários. Seligman observou que o *Sofista* indica que as Formas deixaram de ser o veículo exclusivo do Ser. Considerando que o Ser é agora algo distinto e "fora" das outras Formas, ele deve ser participado para que um item exista. Um particular agora deve participar tanto do Ser quanto de Formas específicas. Parece haver uma separação entre o ser de algo e sua natureza específica.

À luz do empreendimento do *Sofista*, vemos que Platão deve isolar o Ser e o Não-Ser o máximo possível para rastrear o Sofista. No entanto, uma definição de Ser não é dada. Além da afirmação de que o Ser é uma meta-Forma da qual todas as coisas que existem devem participar, entendemos o Ser apenas em relação aos itens que compartilham dele. Certamente Platão só poderia ter pretendido que essa separação entre o Ser e a natureza específica de uma coisa fosse puramente formal.

Os dois não podem ser entendidos independentemente um do outro. Mas, embora isso não mostre uma alteração substancial na compreensão anterior da interdependência entre o Ser e a natureza específica de uma coisa, isso de fato retrata uma relação "causal" entre as Formas. Se um particular deve participar tanto das Formas quanto do Ser, então uma Forma é incapaz de transmitir o Ser a esse particular. Da

mesma forma, o ser dessa Forma foi adquirido por sua afiliação com o próprio Ser. Além disso, a mesmice e a diferença são compartilhadas por cada Forma.

Isso nos leva a suspeitar que as relações entre as Formas e aquelas entre particulares e Formas tem uma semelhança essencial. Em ambos os casos, algo é adquirido pelo participante. É claro que as duas noções de "mistura" e "participação" não são idênticas. As Formas não são trazidas à existência, pois elas são eternas. E a natureza essencial de cada Forma surge de si mesma, não de qualquer fonte externa. No entanto, uma Forma adquire algo que não exibe por sua própria natureza porque compartilha de outra Forma.

Dessa forma, a última Forma torna-se "responsável" por a primeira adquirir algo novo. O que podemos deduzir disso? Além das complexidades adicionais que surgem da semelhança entre "mistura" e "participação", nada é revelado que explique essas relações. Mas talvez isso seja significativo por si só. Mesmo a participação, se lembrarmos do *Parmênides*, parece ser muito difícil de explicar. Agora temos mais problemas com a "mistura" das Formas e a semelhança entre isso e a "participação".

É como se Platão se tivesse imerso em uma teia de complexidades tão intrincada que nenhuma dessas relações pode ser explicada de maneira satisfatória. Poderia essa ser a razão para o desaparecimento da participação dos diálogos posteriores? O *Sofista* nos mostrou uma pequena, mas acreditamos, significativa mudança na concepção de causalidade de Platão. O Ser emergiu como algo "fora" de todo o resto e como uma meta-Forma que permeia todas as coisas. O Ser deve ser compartilhado tanto pelas Formas quanto pelos particulares.

Mas o papel da participação, embora ligeiramente alterado, ainda é basicamente o mesmo. Não houve indício de seu desaparecimento no *Filebo* e no *Timeu*. Devemos agora tentar reconciliar a mudança radical na metafísica de Platão, que encontramos nestas duas obras, com a compatibilidade fundamental do *Sofista* com os diálogos anteriores. Talvez esses dois diálogos nos forneçam as respostas que buscamos.

CAPÍTULO III – FUNDAMENTO GNOSIOLÓGICO-METAFÍSICO

3.1 A causa eficiente

O *Filebo* de Platão apresenta um enigma para aqueles que buscam um fio condutor unificador no *corpus* platônico. Não só é incomum porque carece de um começo ou fim real, mas também retrata uma mudança surpreendente nas visões metafísicas de Platão.³¹ São essas alterações que são mais importantes para os propósitos desta pesquisa. No início do diálogo, os interlocutores concordam em prosseguir com uma investigação que presumivelmente já está em andamento há algum tempo.

O objetivo dessa busca é a vida boa para o homem. Mas, embora esse seja o foco principal da obra, o diálogo toma um rumo precoce em direção aos princípios fundamentais de explicação. Em 23c, a discussão se desloca para uma classificação de todos os existentes. Sócrates começa essa classificação com uma divisão tríplice: o ilimitado, o limite e aquilo que é produzido a partir de uma mistura desses dois. Tendo feito essas três divisões, Sócrates decide que precisa de uma quarta, a causa da mistura.

Protarco então intervém que uma quinta divisão pode ser necessária, a qual possui o "poder de separação" (*Filebo* 23d). Sócrates, no entanto, descarta essa quinta divisão afirmando ser desnecessária. A primeira classe, ou "tribo", como Klein a chama,³² é o ilimitado. Sócrates oferece os exemplos de mais quente e mais frio para ilustrar o que ele quer dizer:

Em primeiro lugar, considere mais quente e mais frio e veja se você consegue conceber algum limite para eles, ou se o mais e o menos que habitam em sua própria natureza, enquanto continuarem a habitar ali, não impedem a possibilidade de qualquer fim; pois, se houvesse algum fim para eles, o mais e o menos terminariam por si mesmos (*Filebo* 24a).

³¹ Estamos assumindo que as opiniões expressas neste diálogo são representativas das que Platão possuía. Embora sejam articuladas por Sócrates, não há evidência substancial para supor que o mestre de Platão tinha tais ideias metafísicas elaboradas. Sem essa evidência, é mais provável que o *Filebo* represente o pensamento do próprio Platão.

³² KLEIN, Jacob. *About Plato's Philebus*. Interpretation, n° 3, Spring, 1972, p. 165.

A intenção de Sócrates é demonstrar que mais quente e mais frio são tipos de coisas que são indeterminadas, sem quantidade definida. Ele conclui que:

(...) esses dois não tem fim; e, sendo intermináveis, são naturalmente infinitos (*Filebo* 24b).

Observe que o exemplo é uma instância daquilo que é ilimitado, não uma descrição do ilimitado em si. A segunda classe, o limite, é caracterizada da seguinte forma:

E as coisas que não admitem mais e menos e similares, mas admitem tudo o que é oposto a elas, primeiro a igualdade e o igual, depois o dobro, e qualquer coisa que seja um número definido ou medida em relação a tal número ou medida... (*Filebo* 25a).

Devemos ter cuidado aqui para não confundir o que é determinado pelos membros desta classe com o que determina. Os membros da classe do limite são aquelas coisas que determinam, igualam, dobram e similares. Esses itens compõem a classe do limite e conferem determinação ao que é indeterminado. Também devemos observar que a determinação surge através da introdução do número.

A terceira classe, embora não seja explicitamente descrita, é revelada como pertencente à classe do limite. Neste trecho, vemos que a classe mista exibe os componentes da classe do limite. A terceira classe, então, apresenta:

(...) igual e o dobro e tudo o que põe fim às diferenças entre opostos e os torna comensuráveis e harmoniosos pela introdução do número (*Filebo* 25e).

Embora seja verdade que o que é descrito aqui são de fato certos membros do limite, é na classe mista que encontramos esses itens exibidos. Isso fica claro ao considerarmos o comentário de Protarco que imediatamente segue este trecho.

Ao misturar esses elementos, você quer dizer, aparentemente, que encontramos vários produtos surgindo conforme são misturados respectivamente (*Filebo* 25e).

Sócrates oferece como exemplos desta classe a saúde, a arte da música, o tempo bom e "todas as belezas do nosso mundo" (*Filebo* 26b). Os membros desta classe mista são trazidos à existência pelas "medidas criadas pela cooperação do finito" (*Filebo* 26d). A quarta e última divisão a ser considerada é a causa da mistura do limite e do ilimitado. Sócrates caracteriza esta causa como um fabricante, um agente produtivo que molda essas coisas encontradas na classe mista (*Filebo* 26e-27c).

Vamos agora examinar mais de perto essas quatro classes. A tarefa inicial da filosofia grega é apresentar uma explicação do porquê as coisas são como são. Tal empreendimento pressupõe que o mundo, ao menos em certo grau, pode ser explicado e, portanto, deve ser inteligível. No entanto, o que caracteriza a inteligibilidade? Quando dizemos que algo é inteligível, queremos dizer que é capaz de ser compreendido ou é determinável.

Em outras palavras, atribuir inteligibilidade a algo significa dizer que ele tem um caráter determinado, que é limitado. Poderíamos, portanto, distinguir este item específico de outras coisas. Nesse sentido, ele é distinto, separável ou limitado. Negar inteligibilidade a algo implicaria que não houvesse limites, nenhuma distinção e, portanto, nenhum caráter determinado atribuído ao item em questão, seria ilimitado. Podemos concluir desta discussão que os itens que apresentam a marca do limite são inteligíveis.

O limite, pela sua presença, introduz a inteligibilidade. Por outro lado, o ilimitado denota a falta de inteligibilidade. Portanto, a terceira classe ou mista, por compartilhar de ambos, não será precisamente determinável nem capaz de ser totalmente compreendida. Tendo isso em mente, estamos seguros de que Friedlander está correto quando afirma que "o mundo do devir pertence a este lugar".³³ De fato, Sócrates já nos disse que os membros da terceira categoria surgem como resultado das "medidas criadas pela cooperação do finito" (*Filebo* 26d).

Ao examinarmos de perto o texto, encontramos alguma confusão em torno da descrição da segunda divisão. Klein observa que Sócrates usa a frase "aquilo que tem limite" de forma intercambiável com o próprio limite.³⁴ Isso sugere que tanto o limite

³³ FRIEDLANDER, Paul. *Plato*. Vol. 3. Princeton University Press, 1969, p. 325.

³⁴ Klein, p. 165-166.

quanto as coisas que o tem são a mesma coisa. Klein explica que a razão para essa confusão é que o limitado, aquilo que tem limite, está na classe mista:

Agora entendemos o que confundiu Protarco e nós quando Sócrates substituiu "aquilo que tem limite", o "limitado", pelo próprio "limite". O "limitado", o conjunto de proporções, já faz parte da mistura, ou melhor, das misturas, de um tipo especial, parcerias matemáticas que podem conferir a partes do mundo em que vivemos uma certa correção, remover o excesso e a indefinição, e produzir equilíbrio e medida correta.³⁵

A razão pela qual Sócrates utilizou "aquilo que tem limite", o "limitado", de forma intercambiável com o "limite", é porque o limite só aparece na classe mista. Encontramos o limite onde ele foi associado ao ilimitado, ou em um item que é limitado. Assim, o limite se torna claro para nós por associação com aqueles itens que carregam sua marca. Aqui reside a fonte da confusão à qual Klein se refere. Embora essa dificuldade tenha sido resolvida, a questão sobre do que consiste o próprio limite ainda não foi respondida.

Hackforth acredita que "πέρας é o nome da classe para todas aquelas razões que atuam como determinantes".³⁶ Hackforth, ao que parece, está correto. Sua afirmação é claramente fundamentada no texto. Sócrates observou de maneira bastante definitiva que as coisas que admitem termos que expressam uma razão são aquelas que "podem ser adequadamente atribuídas à classe do limite" (*Filebo* 25b).

Os itens aos quais Sócrates se refere são aqueles que exibem limite, embora as próprias coisas pertençam à classe mista. No entanto, o que esses itens mistos exibem são, na verdade, razões. Portanto, podemos endossar as observações de Hackforth como corretas.

A divisão do ilimitado foi descrita como contendo aquelas entidades que possuem mais e menos em sua natureza (*Filebo* 24e). Sócrates está explicitamente se

³⁵ Klein, p. 168.

³⁶ HACKFORTH, Reginald. *Plato's Examination of Pleasure*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Co. Inc. Cambridge University Press, 1945, p. 43.

referindo ao par mais quente e mais frio, que ele citou anteriormente. Não há dificuldade em perceber que Sócrates quer que entendamos que este par e, exemplos semelhantes, podem ser conceitualmente estendidos ao infinito. Sempre somos capazes de conceber algo mais quente ou mais frio do que aquilo que é apresentado como exibindo qualquer uma dessas qualidades.

São pares desse tipo que são representativos da classe do ilimitado. O próprio ilimitado é, portanto, uma dualidade ou par. Nas palavras de Klein, "o ilimitado é um par indeterminado".³⁷ Já foi dito que a quarta classe ou causa é um agente produtivo. Em sua explicação dessa quarta classe, Sócrates primeiro aponta que as três classes precedentes constituem "as coisas que vem a existir e as coisas das quais elas vem a existir" (*Filebo* 27a). Ele então acrescenta que a quarta classe é obviamente distinta das outras três e isso se deve precisamente ao fato de que ela "produz todas essas" (*Filebo* 27b).

Antes de elaborarmos mais sobre essa distinção entre a quarta classe e as outras três, há um ponto mais urgente que merece nossa atenção. A afirmação de que a quarta classe é responsável pela produção de todas as outras classes, é definitivamente complicada. A linha que precede essa afirmação indica o problema básico. Sócrates pergunta a Protarco se as três primeiras categorias compreendem tanto aquelas coisas que vem a existir quanto aquilo de que elas vem a existir.

Aqui somos apresentados a uma clara divisão entre aquilo que vem a existir e aquilo de que vem a existir. No entanto, Sócrates disse que há uma causa para todos esses itens. Como reconciliamos essas explicações aparentemente incompatíveis? Se entendermos a linha inicial, que diferencia entre Ser e Devir, como paradigmática da visão de Platão, não há dificuldade. O Limite e o Ilimitado ocupam seu lugar como "*arqué*" (*ἀρχή*) e a terceira classe abrange o mundo empírico.

Essa interpretação é corroborada ainda mais ao considerar o tom completo da discussão. As duas primeiras classes foram estabelecidas como primeiros princípios. Certamente não podemos presumir que haja uma causa para tais coisas. Consequentemente, acreditamos que devemos aceitar o que a maior parte do diálogo

³⁷ Klein, p. 166.

sugere e assumir que Platão entende "todas essas coisas" como referentes aos membros da categoria Mista.

Platão utilizou um termo para nomear essa causa e, assim, podemos traduzir isso como denotando qualquer uma das seguintes atividades: criar, moldar ou produzir. Essas atividades são todas variedades de um único tipo de ação. São atividades criativas. Dessa forma, a diferença da qual Sócrates falou é iluminada por sua terminologia. A causa é distinta das outras três classes precisamente porque é uma força ativa, um artífice que produz as entidades "misturadas" ou objetos do Devir.

Sócrates agora faz alguns comentários adicionais sobre a natureza e a atividade dessa força. Os trechos entre 29a e 31a apresentam a argumentação de Platão de que existe uma relação macrocósmica-microcósmica entre o universo e o homem. Resumidamente, o argumento é que os elementos do corpo do homem são fragmentos minúsculos produzidos e sustentados por seus equivalentes universais. Um raciocínio similar é aplicado à alma do homem e à alma do mundo. A alma do universo é a causa das almas dos homens.

Sócrates segue essas afirmações com a conclusão de que, uma vez que nossos corpos surgem do universo, então aquilo que promove a ordenação de nossos corpos é semelhante àquilo que desempenha a mesma função no universo. A entidade que nos proporciona "a arte do exercício físico e do tratamento médico quando o corpo está doente" (*Filebo* 30b) é do mesmo tipo daquela que "ordena e organiza anos, estações e meses" (*Filebo* 30c). Esta causa, afirma Sócrates, "pode ser chamada com maior justiça de sabedoria e mente" (*Filebo* 30c). Sem dúvida, essa causa é o voûç cósmico.

Esse voûç divino conjuga o limite e o ilimitado e produz os itens da classe mista. Dentro do contexto do diálogo, o argumento acima foi apresentado para determinar onde a razão pode ser colocada nessa classificação quadripartida de todos os existentes. É facilmente percebido que a razão, o voûç, deve ser incluída na quarta classe e que é a causa de todas as coisas encontradas no mundo do Devir. Para nossos propósitos, é importante notar que Platão agora introduziu uma causa eficiente, a força originadora de todo o Devir.

Neste ponto, há várias questões que precisam ser consideradas. Primeiro, devemos perguntar onde as Formas Platônicas serão situadas dentro dessas quatro

classes. Segundo, como a participação deve ser entendida à luz do que foi dito neste diálogo? Finalmente, devemos questionar por que Platão escolheu introduzir uma causa eficiente neste momento. Por enquanto, vamos deixar de lado as duas últimas investigações e prosseguir com uma investigação sobre a colocação do εἶδος dentro de uma das quatro categorias.

A. E. Taylor argumenta que,

A classificação quadripartida foi concebida com o objetivo de abordar um problema no qual as Formas não são especialmente relevantes, e a verdadeira solução é que elas não encontram lugar nesta classificação.³⁸

Taylor não está completamente incorreto ao observar que as Formas não são particularmente relevantes para o problema em questão. No entanto, isso não deve ser considerado a última palavra sobre o assunto. Taylor está correto apenas se tomarmos o diálogo isoladamente. Em outras palavras, as Formas não parecem exercer qualquer influência na questão principal do diálogo. No entanto, é difícil acreditar que o que é dito no *Filebo* não tenha relevância para outras obras de Platão, e assim devemos determinar onde as Formas devem ser inseridas.

Também podemos mencionar contra a afirmação de Taylor de que Platão está apresentando uma classificação de todos os existentes. Isso deve ser considerado aplicável a todas as coisas que são, o que necessariamente inclui as Formas. Além disso, é evidente que Platão ainda acredita na existência das Formas, uma vez que elas aparecem no início do diálogo (*Filebo* 15a-b). Com essa evidência como base, não podemos deixar de concluir que a classificação quadripartida inclui o εἶδος.

Nosso único dilema é onde colocá-lo. Como não há uma declaração clara encontrada no texto, devemos revisar cada divisão para encontrar o lugar do εἶδος. A classe mista é rapidamente descartada ao refletir sobre seu conteúdo. Aqui estão todos os particulares, itens que surgiram da interação entre o limite e o ilimitado. A classe do ilimitado escapa à distinção e, portanto, à inteligibilidade. As Formas não poderiam ser colocadas nesta classe devido à sua própria natureza.

³⁸ A. E. TAYLOR. *Plato: The Man and His Work*. London: Methuen And Company Limited, 1960, p. 417.

Ao longo dos diálogos, encontramos as Formas, quando mencionadas, como entidades que só podem ser compreendidas pela razão e, como tal, reivindicam inteligibilidade até o mais alto grau. Em última análise, é evidente que não podemos colocar as Formas em nenhuma dessas categorias. Agora, ficamos com dois candidatos possíveis para a classificação do εἶδος: a causa da classe mista ou a classe do limite. A primeira parece ser nossa escolha mais provável à primeira vista.

Devemos lembrar que as Formas tiveram um certo tipo de função causal ao longo dos diálogos discutidos anteriormente. No entanto, foi mostrado anteriormente que as Formas não servem e não podem servir como causas eficientes. Mas a quarta classe é a produtora da classe mista e, portanto, é uma causa eficiente. Se isso não for suficiente para remover a possibilidade de colocar as Formas nesta categoria, precisamos apenas lembrar que Sócrates identificou a quarta classe com o voûç.

As Formas, no entanto, são apreendidas pela mente, contudo elas não são a própria mente. Parece que, ao eliminar as outras três classes, somos forçados a afirmar que as Formas pertencem à classe do limite. Mas há razões muito mais fortes para sugerir isso do que a mera eliminação das outras possibilidades. Lembramos que a função desta classe foi explicitamente delineada anteriormente. O limite impõe ordem ao ilimitado e traz consigo distinção e inteligibilidade. Isso por si só corrobora que as Formas se encaixam nesta classe.

Um comentário de Stuart MacClintock fornece suporte adicional a este princípio:

(...) parece quase certo que o local adequado para as Formas seria a classe do limite. Pode muito bem ser verdade que a discussão específica do *Filebo* não exige nenhuma declaração explícita disso, mas na medida em que o limite pode ser considerado a fonte última de estrutura e ordem no mundo criado, ele deve compreender as Formas. Portanto, os esforços para localizá-las em outro lugar, ou para rejeitar o problema, parecem questionáveis.³⁹

³⁹ MACCLINTOCK, Stuart. *More on the Structure of the Philebus*. Phronesis, 1961, p.49.

Com relação à nossa questão sobre participação e como ela deve ser entendida no contexto do *Filebo*, há dois pontos aos quais nossa atenção é direcionada. Primeiro, não há menção de participação neste diálogo. Isso quer dizer que as Formas não são discutidas em nenhuma capacidade causal. Platão não oferece nenhum comentário sobre a relação entre os particulares e as Formas, nem sobre como os primeiros adquiriram certas naturezas específicas.

Segundo, a introdução de um artífice divino eliminou uma das funções iniciais dessa relação. Estes dois pontos em conjunto sugerem uma mudança drástica na forma como Platão havia anteriormente retratado a relação entre as Formas e os particulares. O fato de ele ter agora adicionado uma causa eficiente do Devir elimina a função ontológica da participação. Os objetos do mundo empírico agora são trazidos à existência não pela participação em certas Formas, mas pela atividade do voûs divino.

Consequentemente, agora estamos deixados com apenas dois papéis que a participação desempenha. Ela servirá para explicar a natureza específica de uma coisa e permitir que a alma seja "lembrada" das Formas. Assim, parece haver uma separação definitiva entre o ser de um objeto e sua natureza específica. Os dois surgem de fontes diferentes. No entanto, isso não deve nos surpreender, uma vez que o *Sofista* revelou tal separação.

A ausência de participação no *Filebo* pode ser atribuída ao tema do diálogo. A questão abordada no trabalho não se presta diretamente a uma discussão sobre participação. Em outras palavras, pode parecer que não há necessidade de tal discussão no momento presente. No entanto, não podemos deixar de nos perguntar por que participação não desempenha um papel ativo no extenso esquema metafísico do diálogo. Deixemos este problema para mais tarde.

A última questão a ser considerada diz respeito à introdução por Platão de uma causa do Devir. Como tal entidade não havia aparecido antes, nos perguntamos o que poderia ter motivado tal alteração no pensamento de Platão. Se olharmos para os comentários finais do *Parmênides*, acreditamos que uma resposta a essa pergunta pode ser fornecida. O *Parmênides*, como vimos antes, ofereceu várias críticas à participação. No final da primeira parte da obra, o jovem Sócrates é instado por Parmênides a abandonar completamente suas opiniões, e Parmênides observa que participação não pode ser explicada pelas várias maneiras que tentaram.

Ele então sugere que se deve buscar outra maneira de explicar a participação. É por isso que Platão agora propõe uma causa eficiente. Ele está começando a fornecer outra resposta à questão da relação entre particulares e Formas. Agora estamos apenas diante de uma solução parcial, e participação ainda está presente. No entanto, vamos agora olhar para o *Timeu* para ver se mais detalhes são apresentados.

3.2 A representação mitológica

No início do diálogo, *Timeu* aponta que a história que está prestes a expor é apenas provável. Ele afirma que é apenas uma narrativa provável porque:

Eu, que sou o orador, e vocês, que são os juízes, somos apenas homens mortais (*Timeu* 29d).

Embora essa declaração revele uma razão fundamental para o uso de um relato mitológico, a ideia de que o que será oferecido é apenas uma história provável parece indicar que o leitor não deve levá-la muito a sério. Poderíamos até arriscar afirmar que o *Timeu* apresenta apenas um mito e, portanto, deve ser lido apenas pelo seu valor alegórico. Embora essa seja uma leitura possível do diálogo, dada as atitudes do mundo antigo em relação às várias funções da mitologia, é duvidoso que Platão tivesse apenas a alegoria em mente ao compor a obra.

Adotar tal visão seria ignorar o uso extensivo de mito por Platão em suas obras como uma ferramenta ilustrativa. Além disso, se o *Timeu* não deve ser levado a sério, como explicar a semelhança entre este diálogo e o *Filebo*? Devemos assumir que ambos os diálogos compartilham ideias que não eram para ser levadas a sério? Diante de dificuldades tão abrangentes, sugerimos que o *Timeu* seja considerado como uma representação mitológica do que Platão acreditava ser o real. Como Sócrates insinua no *Fedro*, é o melhor relato que um mortal pode fornecer (*Fedro* 246a).

A passagem mais importante para nossos propósitos ocorre em *Timeu* 28a. *Timeu*, em sua análise inicial da criação do universo, faz referência ao artífice divino que encontramos no *Filebo*. Ele também fala da distinção entre Ser e Devir:

Aquilo que é apreendido pela inteligência e pela razão está sempre no mesmo estado, mas aquilo que é concebido pela opinião com a ajuda da sensação e sem razão está sempre em processo de devir e

perecimento e nunca realmente existe. Agora, tudo pode ser criado. A obra do criador, sempre que ele contempla o inalterável e molda a forma e a natureza de sua obra conforme um padrão inalterável, deve necessariamente ser feita bela e perfeita; mas quando ele olha apenas para o criado e utiliza um padrão criado, não é bela nem perfeita (*Timeu* 27d-28b).

Essas adições ao que foi exposto no *Filebo* nos aproximam do final de nossa pesquisa. A partir do *Filebo*, sabemos que o "ὁ δημιουργός", que significa "o demiurgo" ou "o artífice", é o responsável pelo mundo empírico ao unir o limite (πέρας, *péras*) e o ilimitado (ἄπειρον, *ápeiron*). A harmonia entre esses princípios opostos é o que dá origem ao mundo perceptível.

Esta força instituiu ordem onde havia caos. Também vimos que as Formas pertencem à classe do limite. O *Timeu* acrescenta ao *Filebo* que o artífice contempla as Formas e molda o mundo empírico à imagem delas. Novamente, participação não está presente neste esquema.

A razão para a ausência de participação no *Timeu* e no *Filebo* é revelada na passagem citada anteriormente. Não há mais necessidade de tal relação. O *Filebo* afirmava que os objetos vem a existir por meio da atividade do demiurgo. O *Timeu* avança mais em sua discussão sobre a atividade do criador e indica que a natureza específica das entidades criadas surge do fato de serem feitas à imagem do εἶδος. Portanto, as duas funções principais da participação, a explicação do ser e a natureza específica de uma coisa, foram substituídas pela atividade de uma força racional.

Resta apenas um papel da participação a ser considerado. Supondo que Platão, nesta fase de sua escrita, ainda abrace a teoria da Reminiscência, e podemos procurar evidências no *Timeu* (*Timeu* 42e-44e; 90 a-d), precisamos de algo que permita à alma ser lembrada das Formas. Até agora, a participação tem servido nessa capacidade. A alma pode recordar as Formas através do mundo empírico porque de alguma forma elas estão presentes nos objetos sensíveis. Agora devemos demonstrar como isso é possível sem a participação, já que parece que essa noção desapareceu do pensamento de Platão.

A caracterização da atividade do demiurgo indica uma produção de imagens representativas do εἶδος. A implicação é claramente que o mundo empírico pode ser

comparado a uma imagem do original. Uma vez que existe essa semelhança entre o particular e a Forma, a alma pode ser conduzida de volta às Formas ao reconhecer essa semelhança. A conclusão de toda a discussão é que a participação, como uma conexão causal entre os particulares e as Formas, não está mais presente no pensamento de Platão.

A introdução do demiurgo substituiu a participação em sua metafísica. O motivo para essa alteração se apresentou no *Parmênides*. Nesse diálogo, Platão revela sua insatisfação com sua ideia original. Ele percebe a impossibilidade de fornecer uma explicação sobre a participação e inicia sua busca por outra possível solução. As alterações adicionais que ocorrem em sua compreensão da causalidade indicam sua busca por uma explicação final.

Para retornar ao *Timeu* por um momento, devemos ter cuidado para não interpretar este relato de maneira muito literal. É claramente uma explicação mitológica e, portanto, não devemos presumir que Platão tenha em mente algum ser específico como o Deus judaico-cristão. No entanto, devemos reconhecer que o relato deve ser levado a sério e que Platão acreditava haver uma causa eficiente do *Devir*. Também é aconselhável cautela com relação ao demiurgo e sua atividade criadora ou plasmadora.

Não precisamos supor que essa atividade causal tenha lugar no tempo. É altamente improvável que Platão esteja falando de um começo temporal do mundo empírico. Pelo contrário, sugerimos que Cornford está correto ao dizer que "a causa desse vir a ser deve ser uma causa perpetuamente sustentadora".⁴⁰

Além disso, a descrição dessa causa como um ser que faz o mundo é apenas uma caracterização metafórica de uma força divina. Não deve ser entendida de outra maneira. A narrativa oferecida no *Timeu* deve ser vista como uma indicação do que Platão acreditava ser a criação do universo. Novamente, podemos citar Cornford:

Na verdade, Platão não pretende ter resolvido o mistério do universo; se o tivesse feito, não teria (como afirma a Sétima Carta) registrado a solução por

⁴⁰ F. M. Cornford. *Plato's Cosmology*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Co. Inc., 1975, p. 26.

escrito para que todos os homens lessem e mal entendessem.⁴¹

Ao longo desta discussão, argumentamos que as Formas atuam como causas formais, e acreditamos que Platão endossou isso até o *Filebo*. No entanto, as implicações do *Filebo* e do *Timeu* são que as Formas deixaram de funcionar nessa capacidade. Agora estamos confrontados com uma causa eficiente que molda o mundo perceptível à imagem das Formas. As informações transmitidas por esses dois diálogos resumem-se a isso: primeiro, a fonte do Ser é o demiurgo; segundo, embora não atuem mais como causas formais, as Formas ainda explicam a natureza específica das entidades perceptíveis, pois o demiurgo "olha" para elas ao criar o mundo.

Tudo isso equivale à proposição de uma única causa que traz tanto a caracterização específica de um objeto quanto seu ser. Em outras palavras, as Formas, embora ainda expliquem a natureza específica de uma entidade, se manifestam no mundo por meio do demiurgo. Elas deixaram de ser causas formais no sentido de que, sozinhas, "fazem" as coisas serem o que são. O εἶδος explica a natureza específica dos objetos, mas através de um meio diferente delas mesmas.

Se a solução para o problema da participação que apresentamos oferece ou não uma explicação mais adequada. Nosso objetivo foi apenas ilustrar que Platão reconheceu as deficiências de sua posição original e, assim, forneceu outra explicação. Consequentemente, sugerimos que não devemos nos concentrar em explicar a natureza da participação, mas na possibilidade de que Platão realmente forneceu outra explicação para a relação entre os particulares e as Formas.

A ausência do tipo de relação que, acreditamos, a participação denota, implica que a explicação original se mostrou inexplicável e foi posteriormente descartada pelos diálogos subsequentes, em especial, pelo *Timeu*.

⁴¹ Cornford, p. 26.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação socrática sobre a causalidade no *Fédon* transcende o nível empírico, buscando uma explicação teleológica que capture as razões últimas de por que as coisas são como são. A crítica de Sócrates à visão materialista de Anaxágoras e dos "cientistas naturais" evidencia uma distinção essencial entre condições necessárias para a causalidade e a causa em si.

Ele rejeita a ideia de que a constituição física de algo, como a flexibilidade do corpo, seja a causa real de eventos, como estar sentado na prisão. Em vez disso, Sócrates argumenta que a verdadeira causa é encontrada nas decisões racionais e escolhas morais, como sua própria convicção de que é melhor aceitar o aprisionamento.

Essa mudança de foco da causa material para a causa teleológica sublinha a busca de Sócrates por uma explicação que vá além da mera descrição física dos fenômenos e se concentre nas razões que justificam por que uma coisa é de uma determinada maneira. Ao investigar o mundo através da "λόγοι", Sócrates se desvia das limitações do conhecimento sensível e se empenha em entender as causas metafísicas que organizam e dão sentido ao universo.

Ao postular as Formas como causas fundamentais, Sócrates sugere que as qualidades sensíveis, como a beleza, são explicadas pela participação em realidades imutáveis e transcendentais. No entanto, essa participação permanece enigmática. As noções de "presença" (παρουσία) e "comunhão" (κοινωνία) ilustram a tensão entre a imanência e a transcendência das Formas, sem fornecer no diálogo uma resposta definitiva sobre como elas causam a manifestação das qualidades sensíveis.

Essa ambiguidade reflete a indecisão de Platão quanto à natureza exata dessa relação causal. Embora Sócrates esteja convencido da existência das Formas e de sua função causal, ele admite que o mecanismo de participação entre as Formas e os particulares não está claramente compreendido. Essa admissão de incerteza reforça a visão de que as Formas, no *Fédon*, ainda são tratadas como hipóteses.

Contudo, a aceitação dessas hipóteses por parte dos interlocutores de Sócrates sugere que, para ele, a existência e o poder causal das Formas são verdades inquestionáveis, necessárias para explicar a ordem e a essência do mundo sensível. A conclusão da pesquisa deve, antes de tudo, enfatizar a complexidade da noção de causalidade em Platão, particularmente no *Fédon*.

O diálogo revela uma intrincada rede de conceitos, onde as Formas não são apenas entidades transcendentais, mas também elementos fundamentais para a compreensão da realidade sensível. A dualidade causal, na qual as Formas são tanto transcendentais quanto imanentes, sugere que Platão vê a necessidade de uma explicação que englobe tanto o mundo inteligível quanto o mundo empírico.

A ideia de que as Formas, apesar de transcendentais, devem estar de alguma forma presentes nos particulares para explicar a sua natureza, desafia a tendência de categorizar as causas como exclusivamente formais ou eficientes. Em vez disso, Platão parece adotar uma abordagem que combina aspectos de ambas, sugerindo que a realidade é composta por uma interdependência entre o que é transcendente e o que é imanente.

Esse entendimento culmina na visão de que as Formas desempenham um papel essencial, mas não totalmente explicativo, na determinação do caráter das coisas sensíveis. A insistência de Sócrates de que os particulares são como são por participarem das Formas introduz uma noção de causalidade que, embora firme, não é totalmente elucidativa. Isso aponta para a complexidade do pensamento platônico, onde a causa formal não está completamente dissociada da causa eficiente, mas também não é totalmente equivalente a ela.

Essa interpretação sugere que Platão oferece um modelo explicativo que não se limita a categorias rígidas, mas que reconhece a necessidade de uma compreensão mais geral da causalidade, uma que possa acomodar a dinâmica entre o universal e o particular, entre o estático e o dinâmico, entre a Forma e o sensível. Assim, a conclusão do diálogo *Fédon* nos deixa com uma noção de causalidade que é, ao mesmo tempo, enriquecedora e desafiadora.

Assim, reconhecemos que a abordagem teleológica de Sócrates no diálogo *Fédon* não encontra pleno suporte na teoria das Formas de Platão. Embora as Formas sejam entidades fundamentais, eternas e imutáveis, sua função como causas finais permanece limitada. A decepção de Sócrates com a explicação de Anaxágoras sugere uma lacuna na aplicação das Formas como causas últimas no sistema platônico.

As Formas servem, de fato, como princípios explicativos que determinam as qualidades dos particulares, mas não se manifestam como agentes causais no sentido ativo. Em vez disso, é a participação dos particulares nas Formas que explica por que eles são como são, sem, no entanto, fornecer uma explicação completa sobre a geração

ou corrupção dos próprios particulares. Essa falta de um agente causal claro indica que Platão mantém as Formas em um papel metafísico mais abstrato, distantes da causalidade prática que Sócrates buscava.

Além disso, o desenvolvimento da teoria das Formas no *Fédon* aponta para uma complexidade adicional, especialmente na distinção entre as Formas e os particulares. A introdução de entidades intermediárias, como o fogo e o calor, exemplifica a tentativa de Platão de fornecer uma explicação mais apurada da causalidade sem, no entanto, alterar substancialmente sua teoria original.

A relação entre transcendência e imanência das Formas continua a ser um ponto de tensão, uma vez que a participação das Formas nos particulares levanta questões sobre a unidade dessas entidades transcendentais e sua distribuição no mundo empírico. Esse desafio é reconhecido em diálogos posteriores, como *Parmênides*, indicando que Platão ainda estava em busca de uma compreensão mais coesa e satisfatória da participação.

No entanto, o que é claro a partir desta análise é que, para Platão, as Formas continuam sendo o único *τέλος*, embora sua função causal permaneça distinta da causalidade prática que Sócrates inicialmente esperava. Assim, apesar de Platão não ter resolvido todas as questões relacionadas à causalidade e à participação, ele estabeleceu um quadro conceitual que permitiu a continuidade de sua investigação filosófica sobre a natureza da realidade e do ser.

A *República* de Platão expande a estrutura ontológica, introduzindo uma visão das Formas e sua participação. Revela-se uma relação não apenas entre Formas e particulares, mas também entre as próprias Formas, indicando uma novidade adicional na teoria da participação. Essa adição sugere uma dimensão vertical e horizontal nas interações ontológicas, refletindo uma estrutura hierárquica mais desenvolvida.

A relação entre as Formas, como descrito no diálogo, indica que as Formas não se derivam umas das outras, mas coexistem em uma estrutura hierárquica. Embora a participação explique a relação entre Formas e particulares, ela também deve ser considerada dentro do contexto das interações entre Formas. Essa interação interna sugere uma rede de interdependências que precisa ser mais analisada.

O conceito do Bem emerge como um princípio superior que transcende e sustenta as Formas. Enquanto as Formas explicam a realidade dos particulares, o Bem é a causa última de toda a realidade. Essa distinção enfatiza que, embora as Formas sejam

os primeiros princípios do mundo empírico, o Bem é a fonte e o sustentador de toda a existência, revelando uma hierarquia ontológica com maior profundidade.

Embora a introdução do Bem enriqueça a explicação causal, a participação continua a ser um elemento central na metafísica platônica. O avanço na teoria de Platão aponta para possíveis mudanças na compreensão da participação, exigindo uma observação mais aprofundada em diálogos posteriores para entender plenamente suas implicações.

O exame das Formas em Platão revela uma interconexão entre o mundo empírico e o das Formas. A participação, como analisado, é fundamental para compreender como os objetos empíricos se relacionam com as Formas. Através da participação, os objetos sensíveis manifestam as qualidades das Formas, permitindo-nos "lembrar" dessas essências eternas.

Sócrates propõe a dialética como método para reunir e dividir as ideias, sugerindo uma hierarquia das Formas e a interconexão entre gênero e espécie. Este método destaca a importância da ordem na definição e distinção das Formas. A interação entre Formas e particulares é uma "relação real", na qual a participação define a existência e a natureza dos objetos.

A ideia de participação, abordada inicialmente no Fédon como o processo pelo qual os particulares adquirem suas características a partir das Formas, revela-se não apenas uma relação ontológica, mas também epistemológica, dado que é através dessa relação que os seres humanos podem "relembrar" as Formas e, assim, obter conhecimento.

À medida que avançamos para o Fedro, vemos que Platão não se contenta em apenas sugerir a participação das Formas no mundo sensível, mas também explora a inter-relação entre as próprias Formas. Este entrelaçamento, que assume a forma de uma hierarquia de gêneros e espécies, destaca uma ordenação dentro do universo platônico, sugerindo que as Formas não existem de maneira isolada, mas em uma rede de interconexões que dá sentido ao todo.

A ideia de que as Formas não podem ser compreendidas de maneira similar aos objetos espaciais sublinha a necessidade de um entendimento filosófico mais abstrato. O conceito de "relação real", conforme proposto por Bigger, desafia a noção tradicional de participação como uma mera conexão entre duas entidades, sugerindo, ao invés disso,

que as Formas e os particulares estão intrinsecamente ligados em um processo constitutivo.

No diálogo *Parmênides* fica evidente que a explicação de como as Formas participam dos particulares não pode ser sustentada apenas pelas interpretações de imanência ou transcendência. O diálogo evidencia que essas abordagens levam a consequências absurdas e, portanto, falham em oferecer uma solução satisfatória.

Além disso, o texto sugere que Platão não abandonou completamente suas primeiras crenças, mas sim que ele começou a perceber as dificuldades na aplicação literal de sua teoria das Formas. A juventude de Sócrates no diálogo simboliza a imaturidade das primeiras formulações filosóficas de Platão e a necessidade de uma nova abordagem para entender a relação entre as Formas e o mundo empírico.

O *Parmênides* não só critica as interpretações anteriores, mas também aponta para a necessidade de uma reavaliação da teoria. Platão, ao expor as limitações das explicações existentes, sugere que a relação entre as Formas e os particulares deve ser abordada de uma maneira diferente, possivelmente enfatizando a metáfora ou outras formas de explicação que transcendem os modelos anteriores.

O diálogo nos deixa com a impressão de que Platão está à procura de uma solução mais adequada para o problema da participação. Embora o texto não forneça uma resposta definitiva, ele prepara o terreno para futuras explorações da relação entre Ser e Devir, indicando que a teoria das Formas continuará a desenvolver-se. A análise crítica de *Parmênides* oferece, portanto, um ponto de partida para entender a complexidade da metafísica platônica e suas implicações filosóficas.

A obra *Sofista* de Platão representa uma fase posterior de seu pensamento filosófico. Embora as ideias apresentadas no diálogo possam ter origem socrática, é evidente que Platão expande e reinterpreta esses conceitos. O distanciamento de Sócrates como personagem principal nos diálogos posteriores sinaliza uma evolução no pensamento de Platão em relação às Formas e ao Ser.

O debate sobre o não-ser e a falsa aparência, introduzido pelo Estrangeiro de Eleia, revela a complexidade da filosofia platônica nessa fase. Platão desafia a doutrina parmenidiana ao sugerir que o não-ser, de alguma forma, é. Isso reflete uma tentativa de Platão de reconciliar a ideia de movimento e repouso dentro da concepção de Ser, expandindo assim os limites de suas teorias anteriores.

A investigação do Ser e do Não-Ser, bem como a relação entre o materialismo e o idealismo, culmina na afirmação de que o Ser abrange tanto o movimento quanto o repouso. No entanto, isso não implica uma mutabilidade das Formas, mas uma síntese das perspectivas materialistas e idealistas. Platão, assim, busca harmonizar essas visões aparentemente contraditórias dentro de um sistema filosófico.

A introdução das Formas como elementos que podem se combinar de maneira análoga às letras do alfabeto indica uma evolução no pensamento de Platão sobre a participação e a relação entre o Ser e as Formas. Essa complexidade adicional no conceito de *κοινωνία* sugere novas direções da metafísica platônica, abrindo caminhos para debates sobre a natureza da realidade e do conhecimento.

O pensamento metafísico de Platão no *Filebo* propõe uma nova gnosiologia para explicar a relação entre o mundo empírico e as Formas, substituindo a antiga noção de participação. O diálogo revela uma mudança significativa no pensamento platônico, trazendo à tona o papel do agente criativo.

Ao introduzir o conceito de *voûç*, Platão aponta para a importância de uma causa eficiente na geração e ordenação dos elementos do mundo sensível. Isso marca um afastamento da ênfase anterior nas Formas como únicas responsáveis pela estrutura do mundo. O *voûç* não só organiza, mas também cria, configurando uma nova visão sobre a origem das coisas.

Embora a introdução da causa eficiente responda a críticas feitas nos diálogos anteriores, o conceito de participação não é completamente descartado. Platão mantém a noção de que as Formas continuam desempenhando um papel essencial na determinação das naturezas específicas dos seres. Contudo, a distinção entre ser e natureza torna-se mais clara, com a produção vinculada ao *voûç*.

Com o *Filebo*, Platão avança em sua filosofia ao incluir uma causa produtiva, redefinindo o papel do limite, do ilimitado e das Formas no processo de criação. Essa nova abordagem abre caminho para um entendimento mais integrado do universo platônico, conciliando a teoria das Formas com o mundo do devir.

A evolução do pensamento de Platão reflete uma busca contínua por respostas mais adequadas sobre a relação entre o mundo empírico e o inteligível. No *Timeu* e *Filebo*, a participação é substituída pela atividade do demiurgo, que molda o mundo perceptível à imagem das Formas. Essa mudança indica uma reavaliação crítica de suas ideias anteriores, especialmente sobre a causalidade.

Essa nova visão sugere que Platão reconheceu as limitações de sua teoria da participação, levando-o a propor um modelo mais detalhado para explicar a interação entre as Formas e o mundo sensível. Ao enfatizar o papel do demiurgo como causa eficiente, Platão não apenas reformulou sua metafísica, mas também apresentou uma nova solução para os problemas filosóficos que surgiram em sua obra anterior.

Portanto, a análise dos diálogos revela que Platão buscou um aprofundamento de suas teorias. Ao introduzir o demiurgo, ele conseguiu preservar o papel fundamental das Formas na explicação do mundo, ao mesmo tempo em que adaptou sua filosofia às críticas internas que ele mesmo desenvolveu, mostrando a profundidade de seu pensamento metafísico ao longo do tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A. E. TAYLOR. *Plato: The Man and His Work*. London: Methuen And Company Limited, 1960, p. 417.

ALVIRA, Tomás. *Metafísica*. Trad. Esteve Jaulent. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2014.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 2ª ed. Brasília: UnB, 1992.

_____ - *Metafísica*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2006.

_____ - *Sobre a Geração e a Corrupção*. Tradução e notas de Francisco Chorão. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Imprensa Nacional - Casa da Moeda. Lisboa, 2009.

BENOIT, H. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*. Coleção Archai. Annablume, São Paulo, 2015.

BURNET, John. *Greek Philosophy: Thales to Plato*. Londres, MacMillan, first edition 1914.

C. P. BIGGER. *Participation: A Platonic Inquiry*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1968.

CARDONA, Carlos. *Metafísica de la opción intelectual*. 2. ed. Madrid: Rialp, 1973.

CORNELLI, G & Xavier, D. (orgs). *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo, Loyola, 2011.

FRIEDLANDER, Paul. *Plato*. Vol. 3. Princeton University Press, 1969.

F. M. Cornford. *Plato and Parmenides*. New York: Bobbs-Merrill Co. Inc., 1999.

_____ - *Plato's Theory of Knowledge*. New York: Bobbs-Merrill Co. Inc., 1957.

_____ - *Plato's Cosmology*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Co. Inc., 1975.

HACKFORTH, Reginald. *Plato's Examination of Pleasure*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Co. Inc. Cambridge University Press, 1945.

_____ - *Plato: Phaedo*. Cambridge: [s.n.], 1955.

KLEIN, Jacob. *About Plato's Philebus*. Interpretation, nº 3, Spring, 1972.

LOPES, Rodolfo. Platão. Timeu-Crítias. 3. ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

MACCLINTOCK, Stuart. *More on the Structure of the Philebus*. Phronesis, 1961.

PITTELOUD, Luca. *La séparation dans la métaphysique de Platon: Enquête systématique sur le rapport de distinction entre les Formes et les particuliers dans les dialogues*. 1. ed. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2017.

_____ - *Why Is the World Soul Composed of Being, Sameness and Difference?*. In: Luca Pitteloud, Evan Keeling. (Org.). *Psychology and Ontology in Plato*. 1ed.: Springer, 2019, v. , p. 85-108.

PITTELOUD, Luca; Keeling, Evan. *Psychology and Ontology in Plato*. 1. ed. Springer, 2019.

PLATÃO - A República. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calaouste Gulbenkian, 2001.

_____ - Apologia de Sócrates (trad. Jaime Bruna) in Os Pensadores vol. II Ed. Abril, São Paulo, 1972.

_____ - Fédon, Trad. Maria Teresa Nogueira Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001 (reimpr. de 1988).

_____ - Fedro. Trad. e Notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1989.

_____ - Filebo. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2009.

_____ - Parmênides. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Piaget, 2001.

_____ - Parmênides, Político, Filebo, Lísias. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2009.

_____ - Sofista. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Victor Civita. São Paulo, 1972.

_____ - Timeu. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1977.

R. G. COLLINGWOOD. *The Idea of Nature*. London: Oxford University Press, reprint, 1976.

SELIGMAN, Paul. *Being and Not-Being: An Introduction to Plato's Sophist*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*. In: Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII. Tomus XLIII, Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Roma: Santa Sabina, 1976.

_____ - Sobre o Ente e a Essência. In: Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII. Tomus XLIII, Cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Roma: Santa Sabina, 1976, p. 369-381. Tradução: Carlos Eduardo de Oliveira.

_____ - *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Trad. de John P. Rowan. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1995.

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

W.K.C. Guthrie. *Plato: The Man and his Dialogues: Earlier Period*. Vol IV. Cambridge University Press, 1986.

_____ - *The Later Plato and the Academy: A History of Greek Philosophy*. Vol V. Cambridge University Press, 1978.