

CONTRADIÇÃO E DIALÉTICA: UM ESTUDO SOBRE O MÉTODO DIALÉTICO EM PLATÃO

Eduardo Luft
PUCRS - Porto Alegre

Resumo: O presente artigo visa elucidar o *modo* como Platão trabalha a relação dos opostos em suas obras escritas. Através da análise do método dialético, o autor mostra a necessidade de repensar a visão clássica de um Platão dualista. Os diálogos revelam uma tendência progressiva de superação da dicotomia entre mundo das formas e mundo sensível, que vem acompanhada de um tratamento renovado das oposições. Conceitos centrais da ontologia platônica - como o uno e o múltiplo deixam de ser considerados opostos excludentes, e passam a ser vistos como correlativos nas obras da maturidade. O diálogo *Parmênides* seria o início de uma nova ontologia, que atingiria seu ápice no *Filebo*.

Palavras-chave: Dialética, contradição, contrários, Díade, dualismo.

Abstract: This paper tries to elucidate *how* Plato works the relation of opposites in his written works. By analysing the dialectic method, the Author shows the need of rethinking the classic vision of a dualist Plato. The dialogues reveal a progressive tendency of superation of the dicotomy between the world of forms and the sensitive world, accompanied by a renewed treatment of oppositions. Central concepts of the platonic ontology - like single and multiple - are not considered anymore excludent opposites, and begin to be seen as correlates in the works of maturity. The dialog *Parmenides* would be the beginning of a new ontology, which would come to its summit in *Filebo*.

Key words: Dialectics, contradiction, contraries, Dyad, dualism.

1. A *originariedade da contradição e seu uso filosófico*

Algumas vezes o uso filosófico proporciona um esclarecimento do sentido das palavras. Diríamos, então, que a Filosofia cum pre aqui com o seu papel originário: revelar, trazer à luz aquilo que para nós estava obscurecido {este o sentido primeiro da palavra *αληθεια* {verdade}}. Por outro lado, às vezes, os anos de reflexões filosóficas tendem a tornar oculto para nós o sentido originário de certos conceitos.

Este é o caso do conceito *contradição*. A origem do termo *contradição* é o conceito latino *contradictum*. *Dictum* significa palavra, *contradictum*, a afirmação em contra. A origem mais remota está no grego. Aristóteles utiliza, para a formulação de seu célebre princípio de *contradição*, ou *não-contradição*, a expressão *ἀντιφατικόν*; *παράφασις* significa justamente expressão, palavra; *ἀντιφατικόν* quer dizer a palavra em contra, o contra discurso.

Em sua origem etimológica, portanto, *contradição* não significa nem mais nem menos do que contrapor a um dizer um contradizer, exprimir convicções opostas às anteriormente levantadas. Aristóteles consolida o uso filosófico desta palavra para expressar o seu princípio de que certos tipos! de oposição discursiva são impróprios, e, ao mesmo tempo - considerando a validade ontológica de seu princípio de *não-contradição* -, de que certas relações de oposição são também inviáveis a nível do ser. Esta formulação se torna clássica, principalmente para a análise de discurso, quando apontaremos como inconsistentes afirmações do tipo "p e não-p" em linguagem proposicional.

Mas, sem entrarmos nos detalhes mais aprofundados da caracterização moderna desta palavra de origem grega, temos de avaliar justamente seu conteúdo originário, que exprimia apenas um tipo de oposição discursiva: se opomos a qualquer tipo de discurso um contradiscurso, temos aí uma *contradição*. A dialética, por sua vez, encontra neste tipo de *contraposição discursiva* uma de suas chaves de leitura.

O diálogo implica esta polaridade originária que é própria da dialética. Contradizer a alguém não é apenas opor-se a, mas opor-se a alguém sob um mesmo ponto-de-vista, sob um objeto comum que está sendo analisado lingüisticamente. Tal *contraposição de afirmações* sobre um mesmo assunto virará a chamada arte retórica dos Sofistas, que defendiam argumentos divergentes, sem procurar as razões verdadeiras do dizer.

Podemos analisar este contradizer a partir de uma versão meramente negativa: ao discurso lúcido de alguém, contraponho qualquer argumento que o refute, sem procurar saber das razões. A tentativa aristotélica, que tinha na verdade já em Platão sua formulação originária² (embora ainda não acabada), vinha justamente contra a promiscuidade do discurso sofístico³, em suas contraposições discursivas sem fundamento racional⁴.

Mas podemos, por outro lado, analisar este contradizer em um aspecto originário positivo: o estar aberto ao outro no discurso é a característica mais marcante da dialética e o fechamento do diálogo a marca do dogmatismo. Há um abrir originário do discurso sem o qual este não pode fundamentar-se como discurso racional.

Há ainda outro tipo de contra posição que é eminentemente frutífero e é complemento necessário de uma posição discursiva prévia: temos no tribunal, por exemplo, a necessidade de contrapor a um acusador o acusado e vice-versa; sem esta contraposição é inviável pensarmos na solução racional do conflito. Podemos ainda imaginar argumentos mutuamente conflitantes cuja *ratio* está justamente na busca de uma unidade que englobe a verdade ainda parcialmente e unilateralmente revelada nos discursos contrapostos. Há opostos correlativos cujo sentido só se pode desvendar em sua unidade, que não podem ser compreendidos unilateralmente.

Temos, então, pelo menos dois modos em que a contradição (entendida neste sentido ainda amplo de mera contradição) se mostra legitimamente frutífera:

1. A comprovação de uma insuficiência discursiva originária que torna o discurso meramente monológico, uma recusa da *ratio* pretendida. A busca racional é uma procura intersubjetiva. Este o velho ensinamento socrático: a verdade só surge em uma dimensão dialógica. Daí a ênfase socrático-platônica na oralidade como via de acesso originário à verdades.

2. A demonstração da insuficiência lógica de uma afirmação (ou de um conceito), ao ser incapaz de apresentar sentido no seu isolamento, necessitando da complementação fundante de uma contra-afirmação:

aquilo a que chamo uma oposição correlativa .

A contradição é aqui fundamentalmente a marca da necessidade do *contra*, do outro de uma dição prévia. Esta necessidade se dá pela *falta* originária que contém o dito devido à sua incompletude. O *dictum* não consegue resolver-se em si plenamente sem apelar a seu outro, ao *contra-dictum*. Só na referência ao outro o dito encontra sua plenitude de sentido. É justamente a partir deste caráter originário de *falta de* que deve ser entendido o conceito de contradição em Hegel.

A partir destas considerações é possível, a meu ver, reunir estes dois desdobramentos do termo contradição sob um único conceito: *contradição por insuficiência*⁸. Por quê? Este termo certamente não se identifica com a mera contraposição - ou com o contradiscurso, apresentado como a origem etimológica do termo contradição. Por outro lado, acredito que a contradição por insuficiência esteja por detrás da gênese mesma do sentido fundante da contradição em seu uso filosófico na dialética.

Este conceito não pode, por outro lado, ser simplesmente substituído por um termo como contrariedade ou "conflito" - como sugere Popper⁹ -, nem simplesmente oposição, pois o seu sentido seria perdido. A contradição por insuficiência difere do termo contradição como usualmente empregado (entenda-se: na tradição analítica, como oposição do tipo "p e não_p"), pois não se trata aqui de algo impossível de ser dito, ou algo meramente irracional; a contradição dialética não surge, também, de uma relação entre opostos, e sim de uma insuficiência de um dos opostos consigo mesmo, enquanto não consegue ter sentido isolado. Trata-se muito mais de um momento legítimo do discurso racional - como vimos acima - mas que ao mesmo tempo deve ser superado.

O nosso confronto com a dialética platônica não servirá de modo algum para encontrar neste autor o conceito mesmo de contradição em um uso como o apresentado acima. O conceito de *ἀντιλογία* é utilizado por Platão de um modo eminentemente negativo, vinculado , normalmente à recusa da "arte da contradição"¹⁰ dos Sofistas.

Acreditamos que é possível, por outro lado, mostrar como já em Platão temos um uso da insuficiência (*ἐπιπένησις*, no texto platônico) como motor da dialética; insuficiência esta que é própria de certos conceitos que só adquirem sentido ao serem relacionados com seus opostos. Esta idéia de uma falta originária está já, sim, expressa de modo claro por Platão a partir do tratamento de oposições como aquela que se dá entre dois amados, na teoria do amor, mas será de uso efetivo também no âmago mesmo da metafísica platônica, quando serão tratados opostos correlativos como mesmidade e alteridade, uno e múltiplo, etc.

Seria, no entanto, um engano considerar a aplicação deste tipo de dialética como algo homogêneo em Platão, quando na realidade, em pontos centrais de sua ontologia, o autor utiliza tipos de oposição que tendem fortemente a um dualismo, ou seja, ele tende a conceber os opostos de modo excludente. Assim teríamos, por exemplo, a oposição excludente como uma das características centrais da relação geral entre mundo das formas/mundo sensível. Os conceitos ontológicos são utilizados aqui normalmente em sua relação não conciliada: forma (universal)/matéria (singular), uno/múltiplo, etc.

Apresentarei, no entanto, a existência de uma tendência progressiva nas obras platônicas a uma crítica à visão dualista e dicotômica do real, o que tende a ser reforçado pelos estudos modernos sobre as doutrinas não-escritas. Esta crítica ao dualismo traz consigo uma mudança de tratamento entre as oposições fundamentais dos conceitos básicos da metafísica platônica, que de oposições excludentes passarão a ser entendidas como oposições correlativas; de oposições que não podem coexistir mutuamente, que não podem ser unificadas, a oposições que mutuamente se conciliam. Embora seja demonstrada a relação entre os estudos das doutrinas não-escritas e a presente interpretação, acredito que esta última se justifique mesmo se tornarmos em conta apenas a obra exotérica (os diálogos escritos).

O problema central que está sempre por detrás dos mais significativos argumentos platônicos é o da inconstância, falsidade, do caráter transitório do mundo sensível e a necessidade de sua superação. Mas o modo de resolver aponta pelo menos para duas alternativas: a primeira tende a reforçar a idéia tradicional de um Platão fundamentalmente dualista, onde as oposições mais relevantes são tratadas como excludentes; a segunda fornece uma versão onde as oposições são normalmente conciliáveis e aquilo que aparentemente era excludente pode ser vislumbrado como um tipo de oposição correlativa, opostos unificados como momentos de um todo maior que os abrange.

Escolheremos alguns diálogos fundamentais, marcando a diferença apresentada. Será possível, assim, revelar uma dimensão da dialética platônica que a meu ver reforça o sentido da contradição acima esboçada em seu uso filosófico, podendo abrir caminho também para uma compreensão mais efetiva do uso propriamente hegeliano do termo.

2. Considerações sobre a dialética do amor (e da amizade) em Platão

Embora, como vimos, Platão não utilize o termo contradição com o sentido mostrado acima - na verdade o uso explícito só será feito por Hegel -, acredito que podemos mostrar nos diálogos platônicos o uso filosófico de uma oposição onde cada um dos opostos apresenta uma insuficiência (a que chamo *contradição por insuficiência*) ao serem tratados isoladamente, encontrando a resolução de sua falta só em sua correlação mútua.

O uso filosófico a que me refiro encontra um de seus casos emblemáticos nestes diálogos que tratam do tema do amor, remon-

tando à própria origem do sentido daquilo que chamamos Filosofia. <L>LÀ.000<pL<l, como sabemos, significa amizade (ou amor) à sabedoria. Mas o que vem a ser propriamente <pLÀ.L<l (amizade), o que está por detrás do sentido desta palavra?

A *philia* é tema do diálogo Lisis, ora situado pelos especialistas entre os primeiros diálogos platônicos, ora considerado um diálogo intermediário³. Nesta obra, Platão esboça a sua teoria básica de que o *fim* ('ruoe;) da amizade (assim como também do amor - ΕρΟÇ - é alcançar o bem. Este o *télos* de toda a relação amorosa. Mas tal relação amorosa se dá entre semelhantes ou entre dessemelhantes? Se os amigos são semelhantes, eles não podem sê-lo enquanto maus, pois o homem mau sequer é semelhante consigo mesmo. Mas, ao inverso, se ambos se assemelham enquanto bons, surge outra perplexidade: como pode um amigo buscar no outro aquilo que já possui em si, ou seja, o bem?

"O semelhante é amigo do semelhante enquanto semelhante, e é útil como tal a seu amigo considerado sob este aspecto? Ou temos de dizer que o semelhante não pode procurar, enquanto semelhante ao semelhante, nenhum bem que este não pode procurar em si? Pode experimentar qualquer coisa que não lhe possa vir de si mesmo? Como é possível que seres deste gênero possam conseguir um do outro alguma satisfação?" (Lisis, 214e).

A conclusão provisória é de que a amizade não pode se dar entre semelhantes. Estaria a sua gênese, então, na relação entre uma pessoa boa e uma má? Ou seja, seria ela uma relação unilateral, em que aquele que procura o bem só o procura por possuir em si o mal? O amigo bom estaria então encarregado a passar ao outro aquilo que este não possui? Platão chega à conclusão de que também a relação entre dessemelhantes não seria a verdadeira amizade.

Aquele que busca o bem está, ao se relacionar com o outro, na verdade em uma situação intermediária: não é nem bom nem mau, mas não possui o bem. A **falta** do bem não é idêntica ao mal, mas este poderá dominá-lo, caso o indivíduo não resolva a sua falta:

"Pela mesma razão, podemos dizer também que aqueles que estão em posse da ciência não são mais amigos da ciência, sejam deuses ou homens; e que, por outro lado, não se pode ser amigo da ciência se se leva a ignorância até o extremo de tornar-se mau por ela (...). Restam aqueles que, sem estar livres deste mal que é a ignorância, não estão afastados dela até o ponto de carecer em absoluto de inteligência ou conhecimento, senão que se dão conta de sua própria ignorância. Estes, pois, são amigos da ciência ou *filósofos*"(Lisis, 218a).

O diálogo já antecipa algumas das conclusões a serem tiradas, posteriormente, no *Banquete*. A definição *filósofo* cabe justamente àqueles que não possuem o saber, mas deles carecem, e procuram resolver

tal carência. Também o amigo, por não possuir o bem, procura realizá-lo e escapar da possibilidade do mal. A amizade é uma relação entre postos, em que cada um deles possui insuficiência por não encontrar em si aquilo que procura; só através do outro pode ele realizar - ao menos parcialmente - o bem que busca, e do qual carece.

Se olharmos com mais cuidado, no entanto, para as nuances do diálogo, veremos que a solução não é tão simples. Platão aponta para duas relações que poderiam estar na base da amizade: aquela entre o bem almejado e o mal existente, e também aquela entre o bem almejado e a insuficiência ou falta do bem. Qual das duas oposições está na base da verdadeira amizade? Seria o mal necessário, pois sem ele efetivamente não teríamos o *porquê* da procura do bem? Ou, se é a falta do bem o motor para a sua busca, estaria esta falta necessariamente vinculada ao mal?" C..) mesmo depois da supressão do mal, subsistirão os desejos que não são bons nem maus?"(Lisis, 221b).

Esta a resposta de Platão: há duas formas de oposição possíveis: aquela entre bem e mal, uma oposição excludente, em que os opostos não podem coexistir, e uma oposição complementar (correlativa), em que os opostos, ao se referirem mutuamente, encontram a sua verdade: é o caso típico da oposição constituída pela relação entre amigos.

O âmago da dialética platônica na teoria da amizade e do amor, que procura resolver este conflito entre os opostos, pode ser compreendida a partir da diferenciação acima descrita. A assimetria fundamental não se dá entre os opostos - como seria o caso da relação entre um homem bom e um homem mau -, mas entre cada um dos opostos e a meta ainda não atingida: o *té/os* do bem (entendido por Platão como o primeiro amigo - *npwrov <!--tÁov*). A oposição entre amigos é simétrica, mas há uma assimetria entre a existência de cada um dos opostos em si, isoladamente, e o *telas* de sua unidade na amizade, ou seja, o encontro do bem.

A contradição que representa o impulso na procura do bem, o elemento vital e processual que está na gênese da amizade, é uma *contradição por insuficiência*, ou falta: o não possuir o bem leva o amigo à busca daquilo que lhe falta. Mas tal contradição não é de modo algum resultado de uma oposição entre opostos inconciliáveis: "No entanto, afirmo, aquele que deseja não tem o desejo do que lhe falta? - Sim. - E, portanto, o que carece de algo é amigo daquilo que lhe falta? - Assim penso" [*AÁÁa f1Evrot, 7]V 8 E)W, ro ~ EmOV]IOVv, ov av EVDEEÇ/47], rourov EmOVf1Et. H yap; - Nat. - To 8 EVDEEÇapa <!--tÁov EKEtVOV ov av EVDEEÇ7]; - AOKEt jIOt] (Lisis, 221e).*

É fundamental repararmos o uso, neste contexto, do termo *EVDEW*, expressando justamente a insuficiência ou falta de um oposto correlativo em seu isolamento. Estes são os elementos fundamentais da dialética platônica neste âmbito: um absoluto como *telas* intenci-

onado, a ser realizado na complementação de opostos a princípio cindidos; e a oposição mesma, onde cada um dos opostos, por não possuir em si a possibilidade de realizar (ao menos a princípio, enquanto isolado) o bem, sente esta falta - a *contradição por insuficiência* - e procura resolvê-la.

O diálogo *Banquete*, por sua vez, se insere em uma argumentação muito próxima à desenvolvida no *Lisis*, mas com maior aprofundamento. O tema agora é mais especificamente o *epoç* (amor), que tem a particularidade de, ao contrário da *qJlÁta* (amizade), possuir uma dimensão erótica. Mas o cerne do problema e o modo de respondê-lo seguem uma mesma linha.

É curioso que neste diálogo Platão realize uma interpretação do célebre fragmento 51 - onde Heráclito nos fala da harmonia do arco e da lira - com uma fidelidade e um cuidado que destoam em relação da *Metafísica*¹⁵ às interpretações relativísticas de Aristóteles. Depois de criticar a interpretação mais imediatista das palavras de Heráclito, que levariam à absurda afirmação de que "a harmonia difira, ou resulte de coisas que diferem", Platão nos diz: "Talvez foi isto o que [Heráclito] queria dizer: que resulta de sons que **anteriormente** foram discordantes, do agudo e do grave, que depois concordaram graças à arte musical C..). A harmonia, com razão, é uma consonância, e a consonância um acordo" (*Banquete*, 187b).

Também este é o caso na teoria do amor, pois este não é nada mais ~ do que a harmonia resultante de uma oposição inicialmente não resolvida, e que é conciliada. Platão nos explica a sua teoria através de ~ um recurso ao mito: os homens originários eram andróginos, e, devido ao poder alcançado por estes seres primevos - justamente por sua completude, ao possuírem em si os dois sexos -, Zeus castigou-os, dividindo-os em duas metades: homem e mulher. O amor é o símbolo de uma falta: a falta da unidade perdida e o reencontro com a sua verdadeira natureza, na unidade dos opostos.

Um pouco antes da parte decisiva do diálogo, quando Platão colocará na boca de Diotima as questões e respostas centrais, Sócrates retoma argumentação muito semelhante ao *Lisis*: "Logo, este e qualquer outro que sente desejo, deseja o que não tem à sua disposição e não está presente, o que não possui, o que ele não é, e aquilo de que carece" (*Banquete*, 200e). Novamente o amor aparece como marca de uma falta, especificamente falta do bom e do belo.

As primeiras considerações de Diotima procuram livrar Sócrates das aporias anteriormente já detectadas no *Lisis*, para quem procura pensar a oposição que está na gênese do amor como oposição entre bem e mal, ou entre sabedoria e ignorância. E novamente a verdade está em

algo intermediário. O amor mesmo não é bom nem mau, mas um elemento entre os dois.

É interessante repararmos como Platão detecta aqui um intermediário¹⁰ entre os contrários bem e mal, o que diverge das informações da doutrina não-escrita, dadas por Sexto Empírico¹⁷. de que os contrários não admitiriam meio-termo. Platão nos diz: "Assim, pois, não pretendas fazer por necessidade lógica que não é belo, feio, nem o que não é bom, *mau*"(*Banquete*, 202b). Por isso, devemos marcar a diferença entre contrários e correlativos, não na inexistência de um meio-termo, mas na impossibilidade de coexistência dos primeiros, e possibilidade dos segundos.

Um dos detalhes mais significativos, e que representa um avanço em relação ao *Lisis*, é a sinalização dada por Diotima de uma resposta possível a um tipo de aporia que já havia sido apresentada naquele diálogo: se o amor é símbolo da falta de algo, e este algo que nos falta, por sua vez, é subordinado a outro elemento superior, temos um regresso infinito, um amor nunca satisfeito. Platão nos diz:

"Assim, pois, esta mesma coisa é amada em relação a outra coisa que nós amamos. - Sim. - Porém, não nos vemos arrastados assim em uma progressão sem fim, a não ser que acabemos por alcançar um ponto inicial, logo do qual não sejamos remetidos a outro objeto amado, e que seja o princípio mesmo de toda a amizade, o objeto em ordem ao qual dizemos que amamos todos os demais?"(*Lisis*, demais?"(*Lisis*, 219c).

No *Lisis*, Platão não havia apresentado ainda uma de suas possíveis soluções ao problema, que consistirá, no *Banquete*, no reforço da segunda navegação: o atingir da dimensão metafísica do mundo das formas, e a possibilidade a possibilidade da posse plena de um princípio ideal: o conhecimento último do Bem. Assim fala Diotima: "Que sucederá àquele que adquira as coisas belas? C..) pela posse das coisas boas os felizes são felizes, e já não precisam acrescentar esta pergunta: Para que quer ser feliz o que quer sê-lo?, senão que parece que a resposta tem aqui o seu *fim*"(*Banquete*, 204d).

O interessante a se notar nesta afirmação, é que ela apresenta, na verdade, de modo subliminar, uma aporia inversa àquela citada no *Lisis*: o problema agora não é o de um progresso ao infinito - ao que ficaria sujeito um amor sem a possibilidade de realizar o seu *te70s* -, mas o dos resultados advindos de uma possível posse absoluta do Bem. Não seria o amor um termo que em última instância carrega a marca de uma autonegação total, não é ele apenas um meio para um fim maior? Se é apenas um meio, ao alcançarmos o fim - conhecimento e posse do bem -, o amor não estaria condenado a uma autodissolução necessária?

Se isto é assim, a própria Filosofia não seria uma atividade-meio para a realização de um futuro conhecimento exaustivo do ideal? Não

seria tal atividade uma escada a ser despachada assim que atingíssemos o conhecimento pleno da verdade? A meu ver, existem em Platão duas respostas a este desafio, que, se levado longe demais, irá tocar a fundo na própria insustentabilidade de um dualismo metafísico radical entre mundo das formas e mundo sensível.

Uma das respostas é clássica, e domina a maior parte deste momento do diálogo: trata-se da ascensão (a partir de 210a) do mundo sensível ao inteligível. Aquele que ama, deve elevar-se do amor de um corpo ao de todos os corpos belos, e "(...) dos corpos belos às belas normas de conduta, e das normas de conduta às belas ciências, até terminar, partindo destas, nessa ciência de antes, que não é senão a ciência da beleza absoluta, e chegar a conhecer por último a beleza em si" (*Banquete*, 211c).

A segunda resposta é da própria Diotima, e aparece, na verdade, em primeiro na ordem do texto platônico. Diotima nos diz que a posse do bem deve ser uma posse *perpétua* (206a). Mas como ela pode ser efetivada?

"Pois bem - disse Diotima: já que o amor é sempre isto, de que modo devem persegui-lo os que o perseguem e em que ação para que a sua solicitude e seu intenso desejo possam chamar-se amor? Que ação é esta, podes dizê-lo? - Certamente, não. (...) Pois bem - replicou ela - te direi com a maior clareza. (...) uma vez que chega a idade certa, a nossa natureza deseja procriar. Porém, não pode procriar no feio, mas só no belo. A união de homem e mulher é procriação e é uma coisa divina, pois a gravidez e a geração são algo imortal que há no ser vivo, que é mortal" (*Banquete*, 206b).

Ora, o imortal de que nos fala Diotima não é um princípio situado de modo completamente transcendente ao mundo sensível, como nos sinaliza normalmente Platão, mas a vida mesma enquanto processo eterno de recriação de si mesma. O amor fundamental, segundo Diotima, não seria um amor da beleza (o belo em só, mas um amor da geração (da vida como princípio auto criador eterno) na beleza: "Pois não é o Amor, Sócrates, como tu crês, amor da beleza. - Então, o que é? - Amor da geração e do parto na beleza" [*Ean yap, W LwKparEç, E~1J, ov rov KaÁOV o EpWÇ, WÇ av atEL. - AMa rL J11Jv;- T1Jç ~W1JaEwç KaL rov roKOV EV rW KaÁWJ*] (206e).

Em lugar de um dualismo radical, temos aqui a presença no próprio mundo material de um princípio eterno de criação de todas as coisas. A ênfase em um processo de criação eterna de todas as coisas será reforçada em outros diálogos. Terá seu ápice, como veremos, no diálogo *Filebo*, onde se mostrará explícita a superação do dualismo mundo das formas/mundo sensível, apresentando os conceitos metafísicos fundamentais do uno e do múltiplo em oposição correlativa, unificados via o conceito de alma do mundo. Idéia seme-

lhante aparece, ainda apenas de modo superficial, como uma das alternativas para provar a imortalidade da alma, como veremos a seguir.

3. sobre a imortalidade da alma

Como vimos, a teoria do amor de Platão termina revelando dois modos diferentes de resolver um mesmo problema: a insuficiência originária que caracteriza todo o ato de amor. Tal insuficiência está claramente vinculada à presença do homem no mundo sensível. No *Banquete*, Platão parece apontar-nos dois tipos de alternativa: por um lado, através de sua ontologia mais conhecida, a insuficiência seria resolvida através da ascensão a âmbitos superiores do sensível, e por fim o amante terminaria alcançando o inteligível, e teria sua falta resolvida plenamente na contemplação das formas do bom e do belo; por outro lado, Platão apresenta a idéia de um amor que não se esgota - pois a insuficiência não é anulada -, um amor cujo objeto não se encontra em um mundo inteligível, mas como princípio de ordem presente nas coisas sensíveis mesmas: o princípio eterno de movimento contido na geração.

Esta resposta dicotômica a um mesmo problema não é, de modo algum, uma situação típica apenas da teoria do amor. Vemos, por exemplo, uma situação muito semelhante no estudo da alma, que Platão leva a cabo nos diálogos *Fédon* e *Fedro*. Ao tentar provar a imortalidade da alma, temos em Platão pelo menos duas alternativas bem marcadas e antagônicas.

A solução ontológica tradicional apresenta novamente um dualismo radical corpo/alma, mundo sensível/inteligível, e é apresentada de modo claro no diálogo *Fédon*. Há duas classes de ser: aquela dos seres imutáveis (invisível), e outra dos mutáveis (visível). Sócrates se pergunta a que classe de ser pertence a alma. O corpo é similar e afim à classe dos seres mutáveis, e a "alma é mais semelhante que o corpo ao invisível" (*Fédon*, 79b).

A alma, quando usa dos sentidos, é arrastada pelo corpo, que nunca se apresenta no mesmo estado, e se perde, se vê tonta, sem rumo e se extravía. Mas, "(...) não acrescentamos que, pelo contrário, quando reflete a sós consigo mesma, vai em direção ao que é puro e existe sempre, é imortal e sempre se apresenta do mesmo modo? E que, como se por afinidade, reúne-se com isto [o que é eterno] sempre que fica a sós consigo mesma e (...) cessa seu extravio, e sempre fica igual a si mesma e no mesmo estado com relação a estas realidades, pois entrou em contato com objetos que são imutáveis e idênticos?" (*Fédon*, 79d).

A alma seria, então, semelhante ao que permanece sempre e não poderia ser mortal. Há aqui uma atração entre semelhantes, e não entre aquele que não possui algo e o ideal a ser alcançado. A alma é imutável e imortal, por ser semelhante àquilo que possui estas mesmas características: o ser ideal. "Assim, pois, se em tal estado se encontra, vai em direção ao que é semelhante a ela, ao invisível, divino, imortal e sábio, aonde, uma vez chegada, lhe será possível ser feliz" (*Fedon*, 81a).

Aqui a teoria do *aOlla/ aElla*, o corpo cárcere da alma, leva o dualismo à sua parte mais radical: enquanto presa ao corpo, a alma não pode ser feliz, e sua felicidade vem apenas ao estar dele completamente desligada. O encontro com o mundo das formas é o deixar para trás, por falso e enganador, o mundo sensível. Há uma divisão radical entre os dois mundos.

Por outro lado, temos uma resposta diferente no *Fedro*, e que nos leva novamente a uma direção semelhante àquela alternativa já esboçada no conceito de *ἄνωγειν* como princípio vital, geração eterna presente no mundo sensível, teoria que já havia sido esboçada, como vimos, no *Banquete*. A citação é longa, mas fundamental:

*"O princípio da demonstração é o seguinte: toda a alma é imortal, pois aquilo que se move a si mesmo [αυροκτινττον] é imortal, enquanto o que move a outro e por outro é movido, ao ter um fim de seu movimento, tem também um fim de sua vida. Por conseguinte, só o que se move a si mesmo, enquanto não se abandona a si mesmo, jamais pára de mover-se, e além disso é fonte e princípio de movimento para todo o demais que se move. Agora bem: o princípio é ingênito, porque necessariamente do princípio se engendra tudo o que chega a ser, porém ele mesmo não se engendra de nada, pois, se o princípio se engendrasse de algo, não seria princípio. Por outra parte, posto que é ingênito, necessariamente será também imperecedouro, porque se o princípio perecesse nem ele mesmo nasceria de nada nem nenhuma outra coisa nasceria dele, já que tudo deve nascer do princípio. Assim, pois, é princípio do movimento aquilo que se move a si mesmo, e isto não pode nem perecer nem chegar a ser, ou todo o céu e toda a geração, vindo abaixo, se deterioram e jamais voltariam a ter um ponto de partida, que, colocando-os em movimento, os fizesse chegar a ser" (*Fedro*, 245c).*

Piatão apresenta aqui não apenas uma prova diversa da imortalidade da alma, mas dá uma formulação alternativa de uma teoria ontológica cujo cerne não é a divisão entre eterno (imutável) e mortal (mutável), entre mundo das formas somente transcendente ao mundo sensível.

Piatão nos dá a dimensão de um eterno processo de automovimento.

18

que é por um lado explicação última do movimento de todas as coisas, enquanto seu princípio, e por outro lado a razão de ser eterna de todas as coisas: a *psyché* é alma do mundo, princípio eternamente

criador. É fácil ver a proximidade desta doutrina do automovimento com a idéia do amor à geração destacada no *Banquete*, onde o dualismo mundo inteligível/mundo sensível é superado pela concepção da presença do princípio vital nas coisas, na eterna criação de si mesmo.

Como conciliar, então, as duas doutrinas? Ora a alma se assemelha ao inteligível por ser imutável, ora a alma é imortal por ser auto movimento, por não ser movida por outro externo a si. Curioso que, logo após esta prova da imortalidade, aparece no mesmo *Fedro* a longa história clássica que compreende a alma a partir da tradicional dicotomia radical entre mundo das formas e mundo sensível: a parolha de cavalos, que ora tende ao divino, ora ao terreno, ora ao imortal transcendente, ora ao mortal das coisas sensíveis, e que ocupará boa parte do diálogo. Curioso também que Platão nos diga - logo após afirmar a teoria do automovimento - que "sobre a sua imortalidade [da alma] basta com o dito. Acerca de sua idéia deve dizer-se o seguinte: descobrir como é a alma seria coisa de uma investigação em todos os sentidos e totalmente divina, além de longa; mas dar dela uma imagem pode ser tarefa de uma investigação humana e mais breve" (*Fedro* , 246a). Após esta frase, segue a concepção mítica e radicalmente dualista. Como vemos, está se repetindo aqui a tendência a soluções mutuamente divergentes para um mesmo problema, que já havíamos visto no *Banquete*. Não estaria aqui reforçada a tese do desprezo platônico pelo escrito, e a restrição de uma resposta mais satisfatória às doutrinas esotéricas, ditas só aos iniciados, às chamadas doutrinas não-escritas? Referiremo-nos a estas doutrinas mais adiante. Por enquanto seria importante mostrarmos a tendência aporética a que nos leva a alternativa dualista de Platão: a cisão entre mundo sensível e inteligível, e que tem um de seus desdobramentos mais reveladores no livro VI da República, que trata da Teoria das Formas.

A Teoria das Formas de Platão representa provavelmente o ponto em que a concepção dualista traz sua maior ênfase. Surgem as oposições tradicionais entre aquilo que é imaterial, imutável, universal, verdadeiro - as formas - e o que é material, mutável, singular, falso - as coisas sensíveis. Esta teoria terá uma de suas apresentações mais emblemáticas no livro VI da República, e será posteriormente posta em xeque pelo diálogo *Parmênides*, como veremos.

Neste capítulo, Sócrates está incumbido de demonstrar quem deve governar a cidade. Os filósofos devem ser os governantes, pois eles

conhecem a verdadeira ciência, residente na contemplação do mundo das formas e sua ordem perfeita. Tal conhecimento só será possível, no entanto, para aquele que conhecer o princípio supremo desta ordenação: o Bem. Mas é o próprio Sócrates que advertirá das dificuldades de chegar a tal conhecimento: "Creio, queridos amigos, que será bom deixar de lado agora a questão do Bem, porque pelo caminho empreendido e ao ritmo da marcha que levamos, me parece que se encontra fora de nosso alcance" (*República*, 506e). Sócrates nos falará, então, não do Bem propriamente, mas daquilo que a ele se assemelha: o sol. A teoria que se segue pode ser exposta deste modo resumido: o sol é, por um lado, condição de possibilidade para vermos as coisas reais, por outro lado, princípio mesmo que participa da gênese das coisas. No entanto, ao procurarmos olhar diretamente para o sol, vemo-nos com as vistas perturbadas, desconcertadas, sendo a sua visão direta impossível. O mesmo se dá com o Bem: ele é condição de possibilidade do nosso conhecimento das formas, e ao mesmo tempo o princípio gerador de sua ordenação: "(...) o bem não só proporciona aos objetos inteligíveis essa qualidade, mas inclusive o ser e a essência. Porém neste caso tampouco o bem é a essência, mas algo que está por cima(...)" (*República*, 509b).

Seguirá, então, a demonstração da linha, que contém em si - como primeira divisão - dois segmentos: um relativo às coisas materiais, outro às inteligíveis; estes segmentos serão divididos mais uma vez, representando dois níveis diversos, tanto do conhecimento sensível como do inteligível. Para obtermos o conhecimento verdadeiro, devemos nos elevar do nível mais baixo - onde se encontram as cópias dos objetos materiais - para o nível ligeiramente superior, ainda no mundo sensível, onde estão os seres dos quais as imagens descritas são cópias, e, finalmente, alcançar a visão do mundo ideal: só aí obteremos o conhecimento verdadeiro. O conhecimento inteligível, por sua vez, divide-se também em dois planos, o primeiro sendo relativo à geometria, onde se usa ainda uma referência ao mundo material (ao construirmos as figuras), embora sua origem esteja no mundo inteligível. Por fim, chegamos ao topo do conhecimento verdadeiro, onde as formas estão completamente livres de qualquer referência ao sensível, e alcançamos o fim de nossa ascensão. O livro VII representará o coroamento desta idéia dualista, com a célebre alegoria da caverna.

Dois são basicamente os problemas a serem enfrentados no diálogo *Parmênides*. Primeiramente, como é possível pensar algum tipo de participação das formas nas coisas sensíveis em uma teoria tão radicalmente dualista? Por outro lado, se esta participação não é possível, como explicar a possibilidade de um conhecimento verdadeiro (sem recorrer a um mito racionalmente insustentável como o da reminiscência), como seria possível a ascensão do conhecimento sensível ao inteligível sem algum tipo de participação entre os níveis anteriormente apresentados na idéia da linha? Em segundo lugar, como resolver o problema da incognoscibilidade do Bem? Pois, se o Bem é

totalmente transcendente, não só às coisas sensíveis mas mesmo às formas - pois estas são múltiplas, e o Bem é uno -, como explicar a participação entre o Bem e as formas¹⁹? Se não é possível explicá-la, como pensar a possível ordenação do mundo das formas, se o Bem é justamente o princípio que organiza as formas? Ou seja, o dualismo, que antes havia sido reduzido à relação entre mundo inteligível e sensível, reaparece com toda a ênfase ao pensarmos a possível relação entre as formas e o Bem. O diálogo *Parmênides* tratará justamente destas duas questões: como sustentar a teoria da participação, como explicar a relação entre uno e múltiplo (entendendo-se tanto a partir da relação das formas múltiplas com o Bem, como através da relação entre mundo inteligível e sensível)?

5. O *Parmênides* e o momento negativo da

Temos diferenciado até aqui dois modos divergentes e antagônicos de apresentação da dialética platônica: um deles prima pela concepção dualista, o que concorda com as interpretações tradicionais de Platão; o outro prima pela possibilidade de uma solução sintética ou unificadora para o problema das dicotomias apresentadas.

Se partirmos de uma definição mínima da dialética como esta: "a dialética é o método que procura compreender a verdade a partir da relação entre os opostos", teríamos em Platão dois tipos de oposição. Por um lado, a dialética trataria de uma oposição basicamente excludente, de termos que só podem ser pensados dicotomicamente; por outro lado, a dialética trataria de uma oposição entre correlativos, no sentido descrito mais acima. A oposição correlativa mostraria uma relação complementar entre os opostos: este só teria em sua unidade a verdade, não podendo ser compreendidos unilateralmente.

Vimos que a teoria dualista tende a compreender as oposições de modo excludente, tendo como caso paradigmático a teoria das formas apresentada nos livros VI e VII da *República*. Veremos agora como esta forma de oposição se mostrará em última instância insustentável ao próprio Platão no *Parmênides*.

Tido como um dos diálogos mais difíceis de Platão, o *Parmênides* se encontra em uma situação atípica quando colocado em relação com a totalidade da obra platônica. Qual a posição deste diálogo basicamente aporético dentro do contexto da interpretação tradicional de Platão, visto como defensor de um dualismo metafísico radical, como aquele apresentado na *República*?

A meu ver, esta situação de incongruência dentro das obras de Platão é apenas aparente. O *Parmênides* é na verdade a expressão de um problema detectado já em obras anteriores de Platão. Vimos como existia já nos diálogos *Banquete* e *Fedro* - situados pelos comentaristas, respectivamente, um pouco antes e pouco depois da feitura da *República* -, uma alternativa de ontologia não dualista ao redor do conceito de *psyché*, entendida especificamente como alma do mundo. O problema é que o próprio Platão havia deixado a tendência dualista como predominante nos diálogos.

São as análises das doutrinas não-escritas que nos permitem ver uma coesão maior do que a apresentada externamente pelas obras platônicas, como veremos depois. De qualquer forma, mesmo que não tratássemos das doutrinas não-escritas, parece haver nos próprios diálogos escritos uma apresentação clara, embora sucinta, de uma teoria dialética alternativa.

Esta ênfase ficará marcada no diálogo *Filebo*, uma das obras mestras do Platão da maturidade. E o *Parmênides* deverá ser lido como uma crítica radical à teoria dualista platônica. Tal crítica pode ser vista no sentido de uma evolução no próprio pensamento de Platão²⁰, ou simplesmente como a primeira aparição mais relevante de uma alternativa já anteriormente sabida por Platão, mas ainda não definitivamente explicitada de modo exotérico, ou seja, via diálogos.

Como seja, não há dúvida de que o *Parmênides* representa algo de novo, pela característica radicalmente negativa que apresenta aqui a dialética. Devemos buscar as razões de tal negatividade.

Embora ROSS²¹ divida o diálogo em duas partes centrais, acredito que possamos ver, desde o início, um tema comum a todo o diálogo: a possibilidade da relação entre uno e múltiplo. Este é o problema central da metafísica de Platão e o que apresentou as maiores dificuldades na teoria dualista. Vimos que a multiplicidade, considerada fator não racional, havia sido deslocada na teoria das formas do âmbito do sensível para o inteligível, e que o problema da relação uno/múltiplo se duplicara, sendo apresentado de modo ainda mais intenso no próprio inteligível. Este é um dos desdobramentos mostrados - e dos problemas identificados - no *Parmênides*.

Logo ao início, Sócrates se coloca diante das idéias de Zenon, e põe-se a atacar a opinião de que: "(...) se os seres são múltiplos, terão também de ser semelhantes e dessemelhantes, o que é impossível (...)" (*Parmênides*, 127e). Trata-se, naturalmente, de uma apresentação sucinta da dialética zenoniana em defesa da tese monista de Parmênides. Sócrates replicará a partir de uma exposição da teoria das formas, mostrando que é possível existir o múltiplo, desde que se compreenda o modo como as formas participam entre si:

"(...) não acreditas que há uma forma da semelhança e que a ela se opõe outra forma do dessemelhante? E não acreditas também que destas duas formas participamos nós mesmos, eu e tu, e tudo o mais que chamamos o múltiplo? E que, por participar nisso, se faz semelhante o que participa da semelhança e dessemelhante o que participa da dessemelhança (...)? Se todas as coisas participam destas formas opostas, é surpreendente que todas as coisas sejam, por participação nestas duas formas, ao mesmo tempo semelhantes e dessemelhantes? Penso que, ao contrário, seria prodigioso o fato de que o semelhante se tornasse dessemelhante, ou o dessemelhante semelhante." (Parmênides, 129a).

O parágrafo é de suma importância, pois aqui Platão apresenta a teoria das formas de forma reduzida. Devemos ressaltar que é apresentada a teoria da participação como base justificadora de uma possível relação não contraditória entre uno e múltiplo. A participação se dá em três níveis²²: entre as próprias formas, primeiramente - estas podem participar entre si, desde que não sejam erradamente identificadas: o semelhante é semelhante, o dessemelhante, dessemelhante; em um segundo nível, a participação se dá entre um ser exposto no sensível - Sócrates e Zenon, enquanto presentes no mundo material - e as formas inteligíveis do semelhante e do dessemelhante; e ainda em um terceiro nível, a participação se daria entre as próprias coisas sensíveis. Sócrates atacará Zenon afirmando que este expos a participação a nível somente do sensível, e este teria sido seu erro. No primeiro nível de participação não há problema, pois a ordem (inteligível) está dada e é imutável.

Mas Sócrates não percebe que a verdadeira dificuldade se dá em um nível mais profundo: qual a participação possível entre o inteligível e o sensível? É justamente nesta brecha deixada em aberto por Sócrates que penetrarão os argumentos críticos de Parmênides. O primeiro argumento deste será justamente em relação ao dualismo entre formas e coisas materiais: "(...) parece a ti [Sócrates] que a semelhança é algum ser, com independência da semelhança que nós consideramos, seja referida ao uno, ao múltiplo, ou a todas estas determinações de que falou Zenon? (...) - Admites, portanto, uma forma de homem separada de nós mesmos e de todos os homens que nós constituímos; isto é, uma forma em si do homem, ou do fogo ou da água?" (Parmênides, 130b).

A primeira crítica de Parmênides diz respeito à dificuldade de relacionar uno e múltiplo. Como posso pensar que uma mesma forma esteja presente em diversas coisas: por exemplo, a forma de homem em múltiplos homens? A forma está toda em cada um dos indivíduos singulares? Sócrates afirma que a forma está somente em parte presente no indivíduo singular. Mas, então, a forma mesma poderia ser repartida, o que é impossível, visto que a entendemos somente como

uma. Se imaginássemos, ao inverso, que realmente a forma estivesse toda no indivíduo, seria difícil compreendermos a multiplicidade dos homens e sua diferença mútua, pois aniquilaríamos, em última instância, a divisão entre sensível e inteligível.

Mas o argumento central de Parmênides será uma refutação radical da teoria das formas concebida de modo dualista. Sócrates apresenta deste modo resumido a teoria das formas: "(...) que estas mesmas formas permaneçam na natureza a modo de paradigmas, que as coisas se pareçam a elas e sejam como imagens delas, e que dita participação das coisas nas formas resulte não ser mais que uma representação destas" (*Parmênides*, 132d). Mas então, dirá Parmênides, o semelhante e sua imagem deveriam necessariamente participar de algo idêntico a ambos, surgindo uma forma superior que os englobasse; e, assim, para cada uma das formas, teríamos, além de uma coisa a ela semelhante, algo superior a ambos que possibilitasse sua relação.

Teríamos um mundo que não é nem o mundo das formas nem o das coisas, mas algo que os abarcaria, o que mostra a característica aporética da teoria dualista das formas. Mas, como vemos, não foi Aristóteles o primeiro a criticar este dualismo: o próprio Platão já estava ciente neste ponto das limitações de sua teoria, apresentando um argumento demolidor via Parmênides.

Mais relevante para os nossos argumentos é o modo como Platão trata a relação entre uno e múltiplo nas páginas seguintes do diálogo, quando serão demonstradas as dificuldades intrínsecas à toda a concepção que trata tais opostos como excludentes. Pensados desta forma, o uno e o múltiplo terminam mostrando-se conceitos sem sentido, o que leva a aporias reforçadas, como veremos no que segue.

D. ROSS²³ apresenta, a partir de Burnet, oito hipóteses fundamentais a serem testadas no decorrer do diálogo. As quatro primeiras afirmam a existência do uno, as quatro restantes sua não existência. Tomaremos aqui as quatro primeiras como paradigmáticas na descrição do caráter aporético de uma perspectiva que trata uno e múltiplo como opostos excludentes, ou seja, como opostos que teriam em si - isolados um do outro - sentido pleno.

Nas duas primeiras hipóteses, Platão nos mostrará que o uno não pode ser pensado sem a multiplicidade, pois qualquer categoria que queremos a ele acrescentar como sua definição instaura uma oposição que é incompatível com o uno: toda a forma de determinação implica uma relação que contradiz a unicidade do uno.

A primeira hipótese (a partir de 137c) diz respeito ao uno - em si, isolado de qualquer outra determinação. Para identificar o uno, tenho de distingui-lo de algo. O uno não pode ser uma pluralidade, mas por outro lado também não pode ser um todo. Se digo que o uno

é todo, e penso no todo como composto de partes, o uno não pode ser todo, pois seria algo composto (seria uma pluralidade). Também não poderia ter figura, pois uma figura tem sempre partes constituintes. O uno não pode estar em lugar algum, pois teria limites, mas ele é ilimitado. Enfim, o uno em si é indizível.

A segunda hipótese (a partir de 142b) nos diz que o "uno é". E aqui também surge o paradoxo, pois o "é" produz imediatamente uma duplicação do próprio uno: por um lado, o uno é a totalidade mesma, o "uno é", mas ele é ao mesmo tempo parte desta totalidade, ou seja, "uno": "o 'é' se diz do uno que é, e o uno do ser que é uno; porém, não são o mesmo o ser e o uno. Suposta a identidade para 'o uno que é', isto não implica necessariamente um todo, o uno que é, e as partes que se deduzem dele, o uno e o ser?" (*Parmênides*, 142d).

Por outro lado, o 'é' acrescenta sempre um fator a mais que se diz do uno, do qual este deve ser diferenciado. Mas, se o uno é diferente de algo, então ele não é apenas ele mesmo, mas "diferença", relação a algo, um membro de uma polaridade, e não seria mais uno. O seu outro é o "ser", e uno e ser se dizem sempre juntos: o uno que queríamos dizer se diz, ao contrário, como uma unidade fracionada, uma multiplicidade.

Conclui-se deste modo as duas primeiras hipóteses:

1. Ao pensarmos o "uno" sem qualquer predicado, ou seja, sem qualquer referência além dele mesmo, chegamos à conclusão de que o uno "não participa de modo algum no ser . C..) tampouco é em absoluto. C..) não possui nenhum nome, nem há dele razão, ciência, sensação ou opinião" (*Parmênides*, 141e).

2. Ao pensarmos o uno como algo que é ("O uno é"), tornamos o uno uma díade, uma multiplicidade, à qual cabe sempre determinações contraditórias: o uno é todo e parte (142d), está em movimento e é imóvel (145e), idêntico (a si e aos outros) e diferente (de si e dos outros) (147b). Ou seja, por um lado temos um uno que não é em absoluto, por outro um uno que é a multiplicidade por excelência; de um lado não dizemos nada, de outro nos contradizemos.

As duas seguintes hipóteses tratarão da existência do uno e suas consequências para "os outros", ou para a multiplicidade. Vemos agora Platão no jogo inverso. A terceira hipótese (a partir de 157b) afirma que, se existe o uno, os múltiplos são diferentes dele, pois são partes e não o todo; por outro lado, são partes que não só remetem ao todo, mas que são elas mesmas - enquanto reunidas - o próprio todo; e ainda mais: cada parte, enquanto parte, é ela mesma a própria unidade; de qualquer modo, portanto, o múltiplo é também uno. Resultado: se existe o uno, o múltiplo é uno e múltiplo, a própria contradição.

Por fim, a quarta hipótese (a partir de 159b) nos diz que, havendo um uno, os múltiplos devem ser considerados totalmente afastados dele. Mas, considerados somente em si, os múltiplos não podem ser partes, pois, como vimos, seriam assim também partícipes no uno; e, se não são partes, não são também todo. Resultado: os múltiplos não são de forma alguma: "(...) não são idênticos nem diferentes, nem são movidos nem estão imóveis, nem nascem nem perecem, nem são maiores nem menores (...) Porque, se os outros participassem em alguma destas formas, participariam também no uno" (*Parmênides*, 160a).

Assim podem ser caracterizadas as duas últimas hipóteses:

1. Se o uno é, os múltiplos são dele diferentes, mas então são múltiplos e uno, são o contraditório por excelência.
2. Se o uno é, os múltiplos são dele totalmente afastados, ou seja, não são de modo algum.

No fundo, vemos que se repetem os argumentos anteriormente analisados nas duas primeiras hipóteses: a relação entre uno e múltiplo pode ser pensada de duas formas: ou resultando em uma possível relação - mesmo que só excludente - entre os termos, o que traz contradições insolúveis; ou totalmente afastados, o que faz com que eles não possam ser pensados.

Estas primeiras quatro hipóteses já são, a meu ver, o suficiente para apresentar o núcleo especulativo do *Parmênides*. Mas, que conclusões, afinal, podemos tirar daqui? Qual o sentido de toda esta trama conceitual?

5.1. O conceito de contradição e o Parmênides

Poderíamos imaginar que aqui se trata simplesmente de um exercício intelectual (posição defendida pelo próprio D. Ross²⁶), mas na verdade o diálogo nos diz muito mais do que isto.

Não podemos também, a meu ver, somente interpretá-lo como uma crítica à teoria de Parmênides. No fundo, trata-se aqui primeiramente de um confronto do próprio Platão consigo mesmo, particularmente uma crítica à teoria das formas, principalmente na primeira parte do diálogo. Mas não só isto: trata-se de uma séria discussão dos modos possíveis de se dizer o uno, o que leva inevitavelmente à questão dos modos possíveis de se dizer o próprio Bem.

Vimos que o conceito de Bem, como ápice da pirâmide das formas, apresenta uma problemática de fundamentação, tornando-se algo in-

dizível na *República* (livro VI). Vimos também que o problema da multiplicidade havia trasladado da esfera do sensível para a do inteligível, e que neste nível se redobrava o problema da relação entre a unidade do primeiro princípio e a dualidade das formas.

Devemos pensar, então, em um Platão que leva a sério a discussão da problemática da relação entre uno/múltiplo. Mas, afinal, o que pode nos revelar uma discussão que em última instância termina sempre aporética, resvalando em contradições?

E mais: não estaríamos aqui usando de modo ambíguo o termo contradição? Ao início deste estudo havíamos utilizado tal conceito para demonstrar a existência de um sentido originário, propriamente dialético do termo, como *contradição por insuficiência*; agora voltamos a analisar, no âmbito de uma relação excludente e não racional, a contradição. Isto não possibilita novas confusões?

Aqui é justamente o lugar para mostrar que mesmo neste âmbito não é possível identificar sem mais o uso dialético do termo contradição com o uso analítico ("p e não-p"). Revelaríamos muito pouco do diálogo platônico se disséssemos que aqui Platão está usando de discursos sem sentido para fins meramente de exercício.

*As contradições aqui não são o fortuito de um jogo intelectual, mas o resultado mesmo de um modo aporético de pensar os opostos. Por detrás da contradição disruptiva (do "p e não-p") que a aparência nos revela há a essência daquilo que chamo contradição por insuficiência. Os conceitos de uno e múltiplo não são em si absurdos, levando inevitavelmente a um beco-sem-saída. O beco-sem-saída é, este sim, o resultado de uma aproximação errada ao problema. Uno, e múltiplo não podem ser pensados em sua mútua exclusão, este o grande sentido do *Parmênides*, pois eles são opostos correlativos que recebem sentido de sua unidade, e só nela podem ser compreendidos. O uno e o múltiplo contêm em si uma *contradição por insuficiência* ao carecerem em si mesmos de plenitude de sentido, só a recebendo a partir de sua relação mútua.*

Mas o modo dicotômico de pensar que está sendo pressuposto no diálogo impede que se evite a aporia. O pressuposto errado é de que o uno só pode ser pensado como não contendo em si qualquer multiplicidade, e vice-versa. Mas, então, ou o uno é pensado somente em si - e não é absolutamente nada - ou com alguma determinação, mas tal determinação é sempre relação excludente, e o uno passa a ser um compósito de uma oposição contraditória.

Podemos, então, adotar uma definição ainda mais precisa da *contradição por insuficiência*, para diferenciá-la da contradição em seu sentido analítico: enquanto a última é contradição entre opostos, a primeira é fundamentalmente contradição de um oposto consigo

mesmo, enquanto não possui em si a plenitude de sentido, necessariamente referindo-se ao seu lado complementar. A não resolução desta insuficiência leva a uma relação disruptiva (daí *contradição disruptiva*)²⁷ entre os opostos, onde eles ao mesmo tempo se relacionam mutuamente e um ao outro se excluem: uma oposição não conciliada.

A contradição dialética possui, assim, modos diferentes de manifestação: ora é o símbolo de um modo necessário do processo racional, como marca do impulso à superação de um conceito que se diz contraditório; ora é a marca da não resolução de uma falta, e o aparecer do irracional. O *Parmênides* mostra o aparecer de uma ruptura. É, no fundo, o uso da arma de Zenon contra seu próprio criador, pois revela a "dialética negativa" como amostragem de um descaminho da razão.

O *Parmênides* apresenta o uso da dialética em sua face negativa, sendo ao mesmo tempo destrutivo e frutífero: destrutivo pois recusa um modo de pensar as oposições; positivo, pois apresenta ao mesmo tempo a necessidade de uma via alternativa, revelando a exigência de se pensar o uno e o múltiplo de uma nova forma.

Esta nova forma já apresenta a sua primeira configuração no *Sofista*, diálogo que analisaremos a seguir.

6. A primeira resposta às aporias do Parmênides: o Sofista

O *Parmênides* nos mostrou, em primeiro lugar, não que todas as formas de oposição levam necessariamente à incongruência do discurso, o que inviabilizaria a própria dialética, que é justamente o método por excelência do estudo crítico das oposições no pensamento filosófico, levando ao conhecimento da verdade. Aquele diálogo revelou, sim, o uso falso da relação dos opostos, e o modo como tal uso nos leva a contradições disruptivas, e por outro lado apontou a necessidade de repensar a relação uno/múltiplo em outra dimensão. O *Sofista* procurará repensar esta relação uno/múltiplo.

Sem dúvida, o *Sofista* representa um progresso na elaboração da metafísica platônica. Já à primeira vista podemos ver a incorporação de elementos que antes eram reservados ao ser contingente, transitório - como as formas de movimento e não-ser - às formas fundamentais do real.

Trata-se de uma conquista a partir dos progressos especulativos do *Parmênides*. Isto fica claro quando percebemos que os dois elementos

críticos centrais do *Parmênides* estão presentes no *Sofista*: a crítica radical tanto à concepção monista (e à tendência excludente de pensar os opostos) como à Teoria das Formas.

6.1. A crítica ao monismo e a refutação dos Sofistas

O primeiro elemento crítico é peça fundamental para a refutação dos Sofistas: é preciso pôr a teoria monista de Parmênides de "quarentena" (*Sofista*, 241d), pois há a necessidade de incorporar o não-ser às formas fundamentais, o que possibilita o entendimento do que seja o discurso falso: este diz algo que é o "outro do existente [daquilo que realmente existe]" [O &: 81] Ἰ'Ev81]ç E'rEpa ἴvvv ovrwv] (*Sofista*, 263b).

O não-ser não é o oposto absoluto do ser, mas apenas seu outro, algo distinto daquele. Dizer o não-ser daquilo que é, confundir as formas entre si, fazer um mau uso dos opostos é propriamente raciocínio falso. Se não existisse o não-ser, se tudo fosse somente ser, não haveria possibilidade de raciocínios falsos, nem condições para a refutação dos Sofistas.

Esta a primeira lição central deste diálogo: é preciso levar o conhecimento das oposições até o seu limite para que se possa refutar os Sofistas. A dialética é aqui o método que definirá como é possível lidar com as oposições sem recair na "na arte da contradição" dos Sofistas. Dialética é, por si só, um método da não-contradição: "Dividir as coisas desta maneira por gêneros e não tornar de maneira alguma por outra uma forma que é idêntica, nem tornar por idêntica uma forma que é distinta, acaso não vamos dizer que esta é a obra característica da ciência dialética?" (*Sofista*, 253d).

E será justamente este diálogo que trará o primeiro esboço elaborado do famoso princípio de não-contradição a ser desenvolvido posteriormente por Aristóteles.²⁸ Enquanto método da não-contradição, a dialética deve descrever o jogo dos opostos, mostrando de que modo conceitos antagônicos podem, e de que forma eles não podem, participar entre si.

A crítica do monismo aparece de modo claro a partir de 244b. A afirmação "Tudo é uno" (tese principal de Parmênides) já contém explícita dentro de si uma referência à multiplicidade. Mas o verdadeiro uno é indivisível, não pode conter o múltiplo. Os argumentos do diálogo *Parmênides* estão aqui novamente apresentados, só que de modo mais límpido, e com uma solução efetiva: as formas fundamentais têm de ser tratadas como oposição, sim, mas não inconciliáveis.

Pensar o uno isolado é impossível, mas também é impossível conceber as coisas em sua verdade como somente múltiplas: "(...) a quem não põe o uno e o todo na categoria dos seres lhe está proibido afirmar como real, seja o ser, seja o devir" (*Sofista*, 245d). As conclusões destes argumentos mostram que "(...) dizer o ser não é uma tarefa mais fácil do que dizer o não-ser" (*Sofista*, 246a).

· Platão apontará, no entanto, uma solução, como dissemos acima: não se trata de não dizer o uno, mas dizê-lo de tal forma que não se caia em argumentos abstrusos. Esta a tarefa central de todo o *Sofista*. Mas, para realizá-la, Platão terá de se confrontar com sua própria conhecida Teoria das Formas. O dualismo, característica central desta teoria, impede uma solução efetiva ao problema do uno e terá de ser superado.

Platão faz agora referência crítica a duas posições antagônicas que devem ser conciliadas: por um lado, o materialismo (tão comum aos físicos - *Ij>tatKOt* - gregos), que procura reduzir todo o real a uma estrutura visível, palpável, enfim, a algo corpóreo; de outro lado, a tendência não materialista dos *amigos das formas* (ou seja, o próprio Platão anterior ao *Parmênides* e seus discípulos), que tendem a compreender tudo aquilo que é material como falso, transitório, estando a verdade nas formas imateriais, permanentes, só passíveis de serem conhecidas pela razão.

Platão faz ver que os defensores radicais do materialismo terão de aceitar a existência de elementos não-materiais, pois, se admitimos que alguém possa agir de modo justo ou injusto, a própria justiça é um destes elementos incorpóreos. Qual relação poderia haver entre tal elemento incorpóreo e os elementos materiais? Se dizemos o ser, falamos de algo que deve englobar os dois aspectos do real. Mas, então, o que é o ser?

A primeira definição do ser aparece agora: o ser é aquilo que "(...) tem uma capacidade (*8vvaJuç*) natural, seja de fazer algo sobre outra coisa, seja de ser afetado pela ação de outro" (*Sofista*, 247e). Temos de admitir isto como elemento comum às formas e às coisas elas mesmas.

Mas a refutação mais áspera é justamente daqueles que Platão diz terem o "temperamento mais manso", os amigos das formas. Estes dividem o real do seguinte modo: "(...) o devir e, completamente à parte, a existência" (*Sofista*, 248a). Por meio do corpo entramos em contato com as coisas sensíveis, que fluem, são transitórias e falsas; por meio da razão temos contato com o verdadeiro real, imutável, o que permanece idêntico e transcendente ao fluxo das coisas.

Os amigos das formas se colocam naturalmente em oposição frontal à definição feita mais acima do que seja o ser, e que considerava-o como aquilo que faz algo ou sofre algum tipo de ação. Para os amigos das formas um tal ser é sempre e somente ser sensível, o que leva-os a descartar tal definição abrangida também ao ser inteligível.

Platão incorpora, então, um outro conceito central - que anteriormente ficava restrito ao mundo sensível- aos nexos fundamentais do ser: o conceito de movimento. Anteriormente já havia sido trasladado ao fundamento do real o conceito de não-ser. É impossível concebermos a alma como algo imutável, pois uma de suas características mais essenciais - conhecer - exige a presença do movimento: "(...) se o conhecer é uma atividade, a consequência inevitável disto é que o objeto, pelo fato mesmo de ser conhecido, padeça. Por isto, a existência, por ser conhecida pelo ato de conhecimento, e na mesma medida em que é conhecida, por ser passiva, será movida" (*Sofista*, 248e).

Temos a confirmação aqui de uma teoria antiga de Platão, e que aparecia até aqui de modo não central, a de que a essência da alma é movimento³⁰, e de que nem toda a forma de movimento é necessariamente irracional. Assim como nem toda a forma de não-ser é irracional. Não-ser e movimento são momentos tão constitutivos do real em sua verdade quanto ser e repouso. A estrutura básica do real é bipolar, mas de uma bipolarização conciliável, passível de ser compatibilizada: esta a grande descoberta do Platão da maturidade.

Não há mais, claramente, a necessidade de manter aqui o antigo dualismo radical entre mundo sensível e inteligível, pois não existe mais a oposição excludente entre mutabilidade e imutabilidade, ser e não-ser, etc. O movimento não é só característica do mundo material: a alma mesma contém em si um princípio de movimento e nem por isso conhecer é uma atividade irracional.

Existem formas de movimento que são estáveis, e perfeitamente racionais. Um exemplo típico é descrito por G. Reale: "O mesmo se diga do movimento circular que lhe foi impresso {impresso ao cosmo}, que é uma forma de movimento no mesmo lugar e em si mesmo do mesmo modo (sintetiza estabilidade e movimento)"³². Assim também existem modos perfeitamente coerentes de se pensar o não-ser. Por outro lado, não se pode pensar o real como sendo só movimento, pois então não haveria mais ciência (*Sofista*, 249b).

Não havendo mais uma oposição radical entre estes pares de opostos - movimento/repouso, ser/não-ser -, a própria necessidade de uma postura dualista é posta em xeque: o real, assim como o vejo, possui certamente momentos não verdadeiros, sombras, cópias falsas de objetos verdadeiros, mas é no mundo real mesmo que é possível perceber estruturas, nexos fundamentais de racionalidade. Os nexos racionais fundamentais que unificam o real são as formas supremas.

Platão rejeita, portanto, toda a forma excludente de conceber o real, seja entendendo-o meramente como movimento, seja entendendo-o meramente como imutabilidade:

"Assim, pois, ao filósofo, a todo aquele que ponha estes bens por cima dos demais, ao que parece, lhe vem imposta por isso mesmo uma norma absoluta: não deixar-se impor de nenhuma maneira a imobilidade do Todo, seja por aqueles que defendem o Uno, seja pelos que defendem a multiplicidade das formas; àqueles que, por outro lado, movem o ser em todos os sentidos não devemos prestar-lhes atenção, antes fazer seu, como fazem as crianças em seus desejos, tudo o que é imóvel e tudo o que se move, e dizer que o ser e o Todo são ao mesmo tempo uma coisa e outra" (Sofista, 249d).

Mas o próprio Platão aqui mostra uma perplexidade: como é possível compreendermos o Todo como composto, ao mesmo tempo, de movimento e repouso; não é isto um absurdo total? Não caímos aqui numa ignorância mais espessa e densa respeito a ele {o ser}" (Sofista, 249e). Para Platão, a dialética será justamente aquele instrumento que permitirá conhecer de modo racional aquilo que, para o senso comum, pareceria um completo absurdo.

Repouso e movimento podem ser pensados como partes do Todo, desde que se saiba *de que modo* estes conceitos opostos devem se relacionar entre si. Justamente aqui entra a dialética, o método que procurará dar uma resposta consistente para o problema da polaridade fundamental do real. Esta resposta contém o momento mais árduo do *Sofista*, mas deve ser acompanhada em seus pormenores. Ela *mostrará que o real pode e deve ser concebido em uma unidade, desde que se saiba como pensar a relação das oposições fundamentais de ser/não-ser e movimento/repouso*. Se é possível pensar a sua devida relação, é também possível pensar na ruptura da velha concepção dualista entre mundo sensível (o mundo do movimento inconstante de todas as coisas, e também do não-ser) e mundo inteligível (mundo da verdade, do ser, da imutabilidade).

O problema é que agora não é mais tão simples diferenciar entre a estrutura verdadeira do real e seus momentos falsos, aparentes, etc. A diferença entre o raciocínio verdadeiro e o falso será agora muito mais sutil, mas não menos consistente. Muito pelo contrário, a definição dada no *Sofista* permite uma mudança profunda no modo platônico de pensar a Teoria do Conhecimento, embora possamos enxergar poucas referências ao problema nos últimos diálogos.

A questão toda gira em torno do seguinte: se o real é composto de movimento e repouso, ser e não-ser, como é possível pensar a sua unidade, de que forma conciliar tais oposições? Se não é possível escapar de contradições (como nos mostrou o *Parmênides*) ao conceber um dualismo radical do real, como superar tal dualismo sem pulverizar os elementos fundadores da verdade do ser: as formas?

6.3. Sobre os modos de relação entre opostos no Sofista e a diferença entre enantios e pros alla

O *Sofista* não inova apenas ao trazer ao âmbito das formas elementos antes renegados ao mundo sensível, mostrando-os como traços racionais do real. Talvez a maior conquista esteja no trato diferenciado das oposições. Aquilo que anteriormente aparecia como oposição excludente, como movimento/não-ser e repouso/ser, surge aqui como passível de conciliação. É o primeiro passo de Platão na superação de um dualismo radical, embora os elementos críticos para tanto já tivessem sido apresentados no *Parmênides*.

Este é um dos pontos onde a dialética platônica alcança o seu mais alto grau de refinamento, trabalhando com detalhes que dificilmente são perceptíveis à primeira vista, tal a sutileza da relação apresentada entre os opostos. Podemos pensar, por exemplo, que Platão descreve aqui as cinco formas fundamentais (ser, mesmidade, alteridade, movimento e repouso), considerando-as todas em um mesmo nível. Trataria-se, aqui, de um mesmo tipo de relação entre opostos para todas as formas. Mas não é isto o que acontece.

Devemos falar - pelo menos a princípio - em dois níveis em que se coloca a relação entre os gêneros supremos. Não é possível, por exemplo, tratar a relação entre movimento e repouso da mesma forma como trataremos a relação entre ser - mesmidade - alteridade. As distinções são importantes para notarmos como, a partir deste diálogo, há nítida tendência em Platão a tratar certos gêneros fundamentais do real (mesmidade e alteridade) como opostos correlativos, e como a sua dialética começa a superar antigos modos dualistas de tratar os opostos que eram típicos da filosofia platônica até então.

Poderíamos perguntar por que repouso e movimento são tratados em primeiro lugar, e se tais formas ocupam uma mesma posição em relação à mesmidade e à alteridade. Ou seja, é possível falar de uma posição hierarquicamente superior da dupla movimento/repouso sobre mesmidade/alteridade, ou vice-versa? Penso que é possível falar em tal hierarquia, desde que levemos em conta, não a seqüência de exposição no diálogo, mas o modo de participação das formas entre si e com todas as demais. Veremos, então, como movimento e repouso não participam nem mutuamente, nem com mesmidade ou alteridade, mas estas últimas, ao contrário, têm grau de participação mais universal, embora ainda não tão amplo quanto a forma ser.

Havíamos chegado a um aparente impasse a partir de 249d, onde o todo foi apresentado como contendo em si tanto movimento como

repouso: estamos, assim, "na ignorância mais espessa dele (do ser)" (*Sofista*, 24ge). O movimento e o repouso haviam sido concebidos como "absolutamente contrários" entre si, e ao mesmo tempo como participes do ser: "Vejam: não são para ti totalmente contrários entre si o repouso e o movimento? (*Elev* 81], *KIV1JaIV Kal araaIV ap OVK evavnwraa ÀE"j:f.IÇa"MIJMoIÇ";*) - Como não? - E, no entanto, tu afirmas que são ser um e o outro (...)" (*Sofista*, 250a). Como o todo pode abarcar em si, ao mesmo tempo, os contrários? Ou melhor, de que modo o ser está presente nos contrários?

Quando digo, por exemplo, "o movimento é", estou dizendo que o movimento, enquanto ser, é algo móvel? Certamente não. O ser em si mesmo não é repouso nem movimento, mas algo *externamente* participante neles, o que possibilita compreender as duas formas como momentos de uma totalidade maior, mas momentos que, na sua relação mútua, são excludentes, e só conseguem manter entre si uma unidade também externa, enquanto ambos são ser: "Então, pois, tu colocas o ser na alma como uma terceira coisa que acrescentas a eles; e reunindo sob ela (o ser), que os abarca desde fora, o repouso e o fora, o repouso e o movimento, e captando a comunidade que ambos têm com o ser, chegaste até chamá-los ser (...)" (*Sofista*, 250b).

O ser, portanto, é algo externamente acrescentado a movimento e repouso, o que permite pensá-lo como unidade dos termos, mas uma unidade formada de modo completamente externo. Mas o movimento e o repouso são também ambos distintos entre si, e idênticos consigo si, e idênticos consigo mesmo. Chegamos, então, às duas outras formas: mesmidade e alteridade.

Esta a parte mais difícil do diálogo, pois o modo como o ser participa em mesmidade e alteridade é certamente outro do que o modo como se dava no movimento e no repouso. Se digo: "o movimento é" não estou dizendo, "ele é idêntico consigo mesmo"? Se digo: "o movimento não-é", não afirmo, "ele não é repouso"? Mas, assim, não estamos identificando mesmidade e ser e alteridade e não-ser?

A primeira diferença entre a relação movimento/repouso e mesmidade/alteridade, é o fato de o segundo tipo de oposição perfazer um âmbito muito mais extenso do que o primeiro: todas as formas são idênticas a si e diferentes de todas as outras: mesmidade e alteridade participam como momentos em todas as formas, o que não acontece com movimento e repouso. Pergunta: por que o par mesmidade/alteridade tem, diferentemente de movimento/repouso, a possibilidade de uma participação mais universal com as demais formas? A meu ver, isto só é explicável se diferenciarmos a **modo** de relação entre movimento/repouso e

mesmidade/ alteridade. O modo como se dá tal relação indica a maior ou menor universalidade de sua participação com as demais formas.

Mas que modo é este? Vimos anteriormente que movimento e repouso têm uma relação mútua completamente excludente, e pensar a sua unidade só não é algo contraditório pois a pensamos a partir do ser, que participa de ambas as formas, mas como algo externo. A unidade possível de movimento e repouso é sempre e só algo radicalmente externo a eles. Nenhuma das formas pode conter em si movimento e repouso.

Posso dizer, porém, que o movimento é mesmidade e alteridade (desde que sob aspectos distintos): "O movimento é, pois, idêntico e não é idêntico: temos de concordar com isto e não nos preocuparmos em absoluto. Isto se deve a que, quando o chamamos idêntico e não idên-tico, não o fazemos baixo o mesmo ponto de vista. Quando o chama-mos idêntico, o que faz com que o chamemos assim é sua participação no 'idêntico' em relação consigo mesmo. Quando negamos que seja o idêntico, o fazemos por causa da comunidade que ele tem com o 'distinto'" (*Sofista*, 256b).

Cada uma das formas pode conter mesmidade e alteridade em si, porque estes opostos não são excludentes, mas coexistem pacificamente dentro da unidade de uma mesma forma, desde que não confundamos um aspecto com o outro. Tudo aquilo que é passível de ser determinado contém ao mesmo tempo, como momentos, mesmidade e alteridade. Mesmidade e alteridade não são, por si só, excludentes, mas momentos coexistentes de uma e mesma realidade. Ao mesmo tempo, por não serem excludentes, mesmidade e alteridade podem participar entre si: o mesmo é outro em relação à identidade, por exemplo, assim como a alteridade é o mesmo ao ser idêntica consigo.

O raciocínio falso não é aquele que pensa a co-presença dos opostos, como o caso de alteridade e mesmidade, a uma e a mesma forma, mas aquele que diz do mesmo, enquanto o mesmo, o outro, e do outro, enquanto outro, o mesmo. Dizer da forma movimento que ela é, enquanto idêntica a si, distinta de si, é dizer algo falso, mas não o é dizer que o movimento é mesmidade e alteridade (mas sob aspectos diferentes): "(...) que de fato alguém enuncie, respeito a ti, como se fosse distinto o que é idêntico, e como existente o que de maneira alguma existe, isto é com toda a exatidão, ao que parece, a classe de união ou mescla de palavras que constitui real e verdadeiramente um raciocínio falso" (*Sofista*, 263e).

Mas Platão nos dá uma outra definição de raciocínio falso: "O fato de que o que alguém se represente ou o que alguém enuncie sejam não-seres isto é o que constitui a falsidade (...)" (*Sofista*, 260c). Platão está identificando aqui alteridade e não-ser e quando nos diz que o não-ser é falso, não quer dizer que não existe, ou que a alteridade em si seja

algo absurdo; fala apenas que aquele que diz o não-ser do ser diz algo falso. A falsidade é a mistura indevida dos gêneros e a dialética é a arte de compreender as relações mútuas dos opostos sem entrar em contradição.

Este o ponto central onde Platão põe de quarentena o monismo parmenideano, e, ao aceitar a existência do não-ser, realiza a refutação tão esperada dos Sofistas. Se o não-ser não existisse, tudo seria ser, e não haveria refutação possível dos Sofistas.

Mas aqui não há um grande perigo: se identificamos não-ser ~ alteridade, não deveríamos identificar também ser e mesmidade? É certo que Platão não identifica mesmidade e ser: "É impossível que o ser e o mesmo sejam um" (*Aovvarov apa ravrov Kat ro ov EV EtVat*) (*Sofista*, 255c). Então, que lugar ocupa o ser? Na verdade, se consideramos que movimento e repouso são *inferiores* (em sua posição na pirâmide das formas) a mesmidade e alteridade - enquanto estes últimos guardam uma relação não excludente entre si, pois podem ser participes de uma mesma unidade -, devemos dizer também que o ser é superior à mesmidade e à alteridade. O ser está em todas as formas, mas não é nenhuma delas; até mesmo o não-ser de alguma forma é, pois ele é alteridade.

O que impede de identificar mesmidade e ser é justamente o fato de que esta última, assim como a alteridade, não pode ser pensada fora de sua *relação com*, ao passo que o ser pode ser pensado tanto em relação com outro - e então ele é pensado como mesmidade - como fora de qualquer relação. Há um parágrafo muito significativo de Platão a este respeito:

"(..) acredito que me concederás que os seres se dizem uns em si mesmos, e os outros somente em alguma relação" (*ra & !poa aMa aEt AE}Earat*). -Evidentemente. - Pois bem: 'o outro' não se diz mais que em relação com outra coisa, não é verdade? - Assim é. - Coisa que não ocorreria se o ser e o 'outro' não fossem totalmente diferentes. Caso de supor que 'o outro' participasse das duas formas, como o faz o ser, poderia chegar um momento em que algum 'outro' fosse taise ser alteridade de outra coisa. Agora bem: nós comprovamos absolutamente isto: tudo o que é outro tem como caráter necessário o não ser o que é mais que relativamente a outra coisa" (*Sofista*, 255c).

O que está por detrás desta sutil diferenciação é uma distinção mais ampla entre termos relativos e termos absolutos. Segundo D.Ross: "A prova para a distinção entre diferença e ser resulta interessante por oferecer a diversidade entre termos absolutos (*avra KaO avra*) e termos relativos (*!pOç aMa*). A diferença tem que ser diferente do ser porque é sempre relativa, enquanto o ser pode ser absoluto e relativo"³⁴. Daí a idéia anteriormente exposta de que não existe o oposto absoluto do ser, pois o não-ser é sempre relativo.

Seria importante destacarmos aqui um uso conceitual muito sutil e muito relevante feito por Platão: segundo ele, o movimento é contrário (*Evavnoç*)³⁵ ao repouso. O mesmo conceito de contrariedade será usado para diferenciar dois usos distintos do não-ser: enquanto *contrário* do ser e enquanto *outro* do ser. O não-ser enquanto contrário ao ser não existe em absoluto: "Quando nós dizemos o não-ser, nós não afirmamos, ao que parece, algo contrário ao ser, mas apenas um outro" (01romv TO JIT] OV À.E]tJj1EV, wç EOLKEV, OVK EvaVTWV n Àeyoj1EV TOV OVTOÇ aU ETEpOV JIOVOV) (*Sofista*, 257b).

Temos, assim, dois usos diferentes do termo contrário (*EvavTwç*):

1) Ser (absoluto) e não-ser (absoluto) são contrários totalmente incom-patíveis entre si: um é verdadeiro, o outro é totalmente falso. Diante de tal oposição devemos tomar apenas um dos opostos como verda-deiro, deixando o outro de lado como falso. Há, portanto, uma nega-ção absoluta entre ambos. Aristóteles definirá este tipo de oposição como contraditoriedade³⁶.

2) Movimento também é contrário (*EvaVTwç*) ao repouso, mas ambos, embora não possam coexistir, devem ser compatibilizados a partir de uma unidade que lhes é imposta externamente: o ser.

Devemos entender a contrariedade em Platão sob estes dois sentidos diversos. O que há de comum, no entanto, entre estes dois tipos de contrários é que ambos não podem coexistir como momentos internos de uma unidade. Nenhum dos gêneros pode englobar ser (absoluto) e não-ser (absoluto), e nem movimento e repouso.

Tendo isto em vista, fica reforçada a nossa diferenciação entre opostos correlativos e contrários: os opostos correlativos (*npoç aUa*) podem, ao inverso dos contrários, coexistir como momentos de uma unidade. Mesmidade e alteridade podem ser momentos integrantes de uma mesma unidade: o movimento é mesmo e outro; cada uma das formas é idêntica a si e diferente de todas as outras.

É uma das teses do presente trabalho que a oposição entre uno e múltiplo - central para a ontologia platônica -, inicialmente tratada como oposição excludente (entre contrários, portanto), passará a ser tematizada como oposição correlativa (entre relativos), principalmente no *Filebo*.

Mas Platão não vai aqui além deste tratamento da relação uno/múltiplo. Ele indica a diferença da relação entre opostos como movimento e repouso - que são excludentes, não podendo participar entre si nem conviver em uma mesma unidade - e mesmidade e alteridade - que não são excludentes, podem participar entre si, e conviver em uma mesma unidade. Movimento e repouso só podem ser abarcados por uma unidade que lhes é

totalmente externa, o ser, enquanto mesmidade e alteridade podem estar presentes simultaneamente como momentos constituintes de uma e a mesma unidade. Assim, a forma repouso, por exemplo, contém como seus momentos constituintes mesmidade e alteridade; mas seria inconcebível pensar movimento e repouso como momentos constituintes de qualquer tipo de unidade.

Platão aponta, portanto, para uma forma de relação entre opostos correlativos e a define como mais universal do que a relação entre opostos excludentes, mas não leva até o fim, de modo claro, tal dialética. Ao falar do ser, Platão o compreende duplamente, ora como relativo, ora como absoluto, mas não define explicitamente como pensar esta duplicidade no próprio ser. Retoma novamente o problema da vinculação entre o uno e o múltiplo, e justamente aquele conceito que deveria abarcar a explicação mais plena - o ser - falha em dar uma resposta mais clara, fora o apontar para esta situação curiosa de uma unidade que contém em si uma duplicidade não plenamente esclarecida.

No fundo, os argumentos do Sofista, embora muito distantes do dualismo de outros diálogos, não conseguem superar a dicotomia presente entre as formas múltiplas e a forma suprema: o ser. Assim Platão define a dialética: "Aquele que é capaz de dita ciência tem um olhar penetrante o bastante para notar uma forma única desprendida e estendida em todas as direções através de uma pluralidade de formas, cada uma das quais permanece distinta; uma pluralidade de formas que são reciprocamente distintas e às quais uma forma única envolve e abraça exteriormente; uma forma única dispersada e difundida através de uma pluralidade de conjuntos, sem romper a unidade dos mesmos; finalmente, grande número de formas totalmente solitárias e separadas" (*Sofista*, 253d).

Apesar de todos os avanços, Platão não parece ter superado aqui a antiga dicotomia que havia sido apresentada no livro VI da República, e ainda não apresentou uma saída (ao menos clara) para o **modo** possível da relação entre unidade e multiplicidade das formas.

A meu ver, a solução virá a partir do tratamento das oposições fundamentais do real como sendo correlativa:s o próprio uno e o múltiplo devem ser assim pensados. Isto somente aparecerá de modo claro no *Filebo*, e nas doutrinas não-escritas, como veremos a seguir.

As doutrinas não-escritas de Platão começaram a adquirir uma relevância, de que anteriormente não gozavam, a partir dos estudos da chamada Escola de Tübingen, cujos maiores expoentes foram H. Kramer e K. Gaiser. Posteriormente, os estudos foram também aprofundados por G. Reale na Itália. Há, desde então, a proposta de uma releitura das obras platônicas pelo viés das doutrinas não-escritas.

O objetivo do presente trabalho não é uma análise profunda das relações entre o Platão exotérico e o esotérico, mas apenas mostrar alguns traços de teorias metafísicas divergentes que se apresentam nos próprios diálogos escritos e como também no âmbito do Platão exotérico há a tendência da superação de uma teoria dualista do real - onde os conceitos fundamentais são tratados como oposições excludentes - por uma visão integradora, onde se procura romper com o dualismo radical entre mundo das formas e mundo sensível.

Nas doutrinas não-escritas há a referência ao princípio do Uno e da Díade³⁷, onde o problema fundamental da relação entre uno/múltiplo - o calcanhar de Aquiles da filosofia platônica - é resolvido ao se considerar tal oposição não como excludente, mas como fundamentalmente correlativa, ou seja, uno e múltiplo não podem ser pensados isoladamente, pois a sua unidade é sua verdade. Uno e múltiplo são opostos que se complementam mutuamente.

A Díade é uma "(...) multiplicidade indeterminada, indefinida que, desempenhando o papel de substrato à ação do Uno, produz a multiplicidade das coisas em todas as formas. (...) O problema do qual partimos se resolve deste modo: a pluralidade, a diferença, e a gradação dos entes nascem da ação do Uno que determina o princípio oposto da Díade que é uma multiplicidade indeterminada. Os dois princípios são, pois, igualmente originários. O Uno não teria eficácia produtiva sem a Díade, mesmo sendo hierarquicamente superior à Díade"³⁸.

Uno e múltiplo não são opostos excludentes, mas momentos integrantes de uma mesma estruturação racional do cosmo. O Uno isolado pouco pode, pois sua atividade é justamente a ordenação da multiplicidade a princípio desordenada que tem sua origem na Díade. A Díade, por sua vez, deixada a si mesma é contraditória, pois leva a uma expansão desordenada de si mesma, ao caos.

Não gostaria de me deter na discussão das doutrinas não-escritas, pois aquilo que precisamos para o presente trabalho está contido com

detalhes no diálogo *Filebo*, onde há a referência explícita à relação diferenciada entre uno e múltiplo que aparecerá sob o nome de Uno e Díade no Platão esotérico. É possível demonstrar, a meu ver, como o *Filebo* apresenta uma versão diferente para o problema do tratamento dos conceitos fundamentais da ontologia.

O problema central do *Filebo* é identificar que forma de vida pode nos dar o encontro com o Bem, se aquela voltada somente ao prazer, ou aquela feita de conhecimento da verdade. Ou seja, qual a "condição da alma que seja capaz de assegurar a todos os homens a vida feliz"? (*Filebo*, 11d). Na busca de uma harmonia entre esta oposição entendimento/prazer, Platão tratará de retomar o problema da relação entre sensível e inteligível.

Sócrates rejeita o dualismo radical proposto ao início, indicando uma possível via intermediária entre a sabedoria pura e o puro prazer corpóreo: "Porém, o que vai ocorrer se descobrimos alguma outra disposição da alma que seja superior a estas?" (*Filebo*, 11e). O problema será identificar de que modo estes opostos podem ser reunidos em uma unidade. Sócrates mostra, ainda, que podemos qualificar sob o conceito de prazer diferentes formas de prazer, tanto a de uma pessoa sem controle algum de si mesmo (prazer corpóreo sem medida), como o de um sábio que tem prazer em conhecer.

A questão central gira em torno, justamente, da possível conciliação entre modos opostos subsumidos sob a qualificação de prazer. Como é possível múltiplas formas de um e o mesmo prazer? Sócrates adverte que esta é a mesma dificuldade que se encontra na possível relação entre uno e múltiplo, mais especificamente entre a forma imutável e uma e as suas múltiplas formas de aparição na concretude: "C..) o problema de saber se é necessário admitir que essas unidades têm uma existência real, e, em segundo lugar, de que forma cada uma delas, eternamente idêntica e afastada assim do nascimento como da morte, pode conservar em seu todo esta unidade inquebrantável, ainda quando, segundo isso, temos que afirmá-la e situá-la nas coisas que mudam e em sua infinitude ou em sua multiplicidade ilimitada C..)" (*Filebo*, 15b).

Esta referência clara à doutrina das formas identifica a necessidade de encontrar uma possível mediação entre mundo das formas e mundo sensível. Somos jogados na questão central do platonismo, e com uma tentativa original, nunca colocada tão às claras, de uma possível solução para a velha dicotomia.

O que há de novo no diálogo já salta à primeira vista, pois é claramente exposto que o problema uno/múltiplo não está confinado a uma possível participação entre as meras formas. A questão fundamental é: qual a possível relação entre mundo inteligível e sensível?

Sócrates responde a esta dificuldade com segurança, apontando primeiramente para a identidade eterna entre uno e múltiplo que se dá no discurso humano; discurso este, por sua vez, não localizado nem pura e simplesmente em um mundo inteligível, nem no mundo sensível, mas se colocando como uma nova forma intermediária, mediadora entre estas duas realidades: "(...) esta identidade do uno e do múltiplo, que manifesta o discurso, se renova em todas as ocasiões (...). Ela não pode chegar a ter fim, como tampouco teve começo; é, pelo contrário, segundo minha forma de pensar, uma coisa eterna, que jamais poderá envelhecer, inerente à mesma essência do discurso humano" (15d).

A identidade uno/múltiplo que se dá no discurso lembra em muito o eterno automovimento da alma do mundo, ou o amor da geração, geração esta que é o eterno não situado fora do mundo sensível, mas que é uma unidade mesma de inteligível e sensível. O discurso não é imutabilidade, mas automovimento eternamente reinstaurando a unidade de uno e múltiplo: "Tão pronto como um jovem lhe experimenta pela primeira vez, salta de prazer, tão zeloso como se houvesse descoberto um tesouro da sabedoria, se afana por não deixar em repouso nem um só argumento, uma vez concentrando-o e reunindo-o todo em um, outras vezes, pelo contrário, desenvolvendo-o e detalhando-o C..)" (*Filebo*, 15e). Mas o jovem, por sua vez, diante do encontro de tal identidade não pode senão cair "C..) em grande quantidade de perplexidades" (*Filebo*, 15e).

Como é possível dizer tal identidade sem cair em perplexidades? Sócrates apresenta, em um dos parágrafos mais importantes, qual é o caminho a ser seguido para descobrir a verdade. A resposta surge como um "C ..) presente ou dom proveniente dos deuses para os . homens":

"C..) os antigos, que valiam mais do que nós e viviam mais perto dos deuses, nos transmitiram esta tradição: tudo aquilo que se pode dizer que existe está feito do uno e do múltiplo, e contém em si mesmo, originariamente associados, o limite e a infinitude. E preciso C..) afirmar sempre, em qualquer conjunto que seja e buscar em cada caso, uma forma única C,..). Se conseguimos apreendê-la, a partir desta forma única temos de examinar se há duas delas, e, se não há somente duas, três ou qualquer outro número que seja; logo repetir este exame em cada uma destas novas unidades, até que, partindo deste uno primitivo, se veja não somente que é uno e múltiplo e infinito, mas também que quantidade exata alcança; enquanto à forma do infinito, não aplicá-lo à multidão antes de haver compreendido qual é o número total que esta realiza no intervalo entre o infinito e o uno C..). Isto é o que os deuses nos transmitiram como método de investigação C..); os sábios atuais, contudo, fazem um uno ao azar, mais rapidamente ou com maior lentidão do que é conveniente, e logo do

uno estabelecem imediatamente o infinito; os intermediários, eles os ignoram; respeitá-los [os intermediários] é o que distingue em nossas discussões a maneira dialética de falar e pensar da maneira erística" (*Filebo*, 17c).

O parágrafo é, sem dúvida, extenso, e deve ser analisado com cuidado. Em primeiro lugar, é dito que "tudo aquilo que se pode dizer que existe está feito de uno e múltiplo". Por outro lado, entre a unidade (das formas) e o infinito (a multiplicidade do sensível) há um intermediário que deve ser investigado. O encontro de um intermediário entre a forma e as coisas materiais, entre o uno e o múltiplo, parece ser uma obsessão do Platão tardio.

É o próprio Sócrates que nos dá a pista de como interpretar tal intermediário. Diante das dificuldades encontrados por Protarco, Sócrates dá dois exemplos de como pensar a relação uno/múltiplo. O primeiro é o da gramática: "O som que emitimos pela boca é um só em todos e cada um de nós, e, por outra parte, é também diversidade ilimitada. (...) E nem uma coisa nem outra é suficiente para nos tornar sábios, tanto o conhecê-lo como infinito como o conhecê-lo enquanto uno; porém conhecer que quantidade tem e que diferenças encerra, isto sim é o que faz de cada um de nós um gramático" (*Filebo*, 17b).

O que nos faz sábios não é o conhecimento nem do uno puro nem da multiplicidade ilimitada, mas da quantidade determinada que resulta da mediação de uno e múltiplo. Assim também ocorre com a música: "Admitamos, pois, dois primeiros tons, o agudo e o grave, e, a maneira de um terceiro, o tom intermédio. (...) Quando (...) haverás chegado a saber que número exato de intervalos há no som em relação ! com o tom agudo e o grave, quais são estes intervalos, quais os seus ! limites, quantas combinações resultam deles, (...) então chegarás a ser sábio" (*Filebo*, 17c).

Aqui temos a primeira indicação de que uno e múltiplo são tratados como opostos correlativos: não há apenas a possibilidade de existir um meio-termo entre uno e múltiplo, mas há ainda a possibilidade de sua coexistência, sua mediação sob um princípio (que Platão chamará de causa) unificador; é isto que nos mostra a analogia aqui feita com a oposição entre agudo e grave. Já havíamos visto, em outro contexto, que agudo e grave são unificados na harmonia musical. Ora, como vimos no *Sofista*, opostos contrários somente podem ser compatibilizados sob uma unidade que lhes é externa, não podendo coexistir, pois são mutuamente excludentes. O agudo e o grave não são excludentes. Aqui a analogia nos mostra que também uno e múltiplo não devem ser tratados como excludentes. Confirmaremos esta informação no decorrer das análises do *Filebo*.

Por outro lado, há uma referência em Aristóteles à relevância dos seres matemáticos como intermediários entre forma e coisas materi-

ais⁴⁰. Daí a possibilidade de determinar o *número* exato de intervalos entre o grave e o agudo. A quantificação matemática é fundamental para a inter-relação uno e múltiplo, pois ela não se identifica com a unidade pura, nem com a pura multiplicidade. Ao pensarmos a multiplicidade via número a delimitamos, e podemos assim subsumila ao uno; ao intermediarmos entre o uno e a multiplicidade o número, o uno pode mais facilmente se correlacionar com o múltiplo.

Mas a concepção mais audaciosa entre a relação uno/múltiplo ainda está por vir. A solução dada acima é apenas paliativa, não chegando a explicar o ceme da dificuldade proposta. Os seres matemáticos seriam, assim, um meio, mas não se indica o *como* da mediação mesma.

Em seguida, Platão retoma a relação prazer/entendimento para encontrar a primeira resposta que pode-se dar a partir das conquistas alcançadas até aqui. A primeira consequência é que a vida boa não é nem de puro prazer nem de pura sabedoria, mas algo intermediário, uma vida mista. Prazer e entendimento são opostos os quais, cada um isoladamente, são insuficientes para realizar o bem, e só encontram a verdade no seu complemento.

A oposição entre correlativos, que antes era tratada a nível metafísico, agora é trazida para o problema inicial desenvolvido no diálogo: entendimento e prazer são correlativos, momentos necessários de uma unidade maior que os abarca. É interessante notar que o argumento que se traz para provar o caráter contraditório de uma vida voltada totalmente para o prazer lembra muito a teoria do amor platônica. Se o prazer trouxesse consigo todo o Bem, não haveria mais por que buscar o Bem, e todo o conhecimento - cuja meta justamente é buscar o Bem - seria sem sentido e inexistente. Mas, sem conhecimento, sem memória e entendimento, não é possível, ao mesmo tempo, ter prazer. Tanto o prazer como o conhecimento são *ir em direção a*, tendo em seu âmago uma insuficiência que *deve ser* resolvida. E esta insuficiência só pode ser resolvida ao pensarmos em uma vida mista que concilie os opostos.

Mas o problema permanece, pois resolvemos que a vida mista é a melhor, mas não *como* ela deve se realizar: qual a possível mediação , entre prazer e entendimento. Que papel têm entendimento e prazer na mistura?

Platão segue então novamente para questões metafísicas, e volta a insistir na estrutura bipolar do real: todos os seres têm algo de infinito e de limitação. *„ Afirmemos, pois, nossas duas primeiras espécies e, como terceira, ponhamos outra, feita da mescla das duas primeiras!/(Filebo, 23d)*. Teríamos, ainda, uma quarta espécie, que é a causa mesma da mescla das duas primeiras.

Platão passa a explicar em que consistem estas duas primeiras espécies, ou princípios. O que é o infinito? A resposta será dada a partir da diferenciação entre formas divergentes de oposição. O infinito (equivalente ao princípio da Díade nas doutrinas não-escritas) compõe aqueles seres que não contêm medida, os seres sensíveis. Um exemplo de uma oposição típica do infinito é aquela entre mais quente e mais frio: "(...) nós afirmamos que no 'mais quente' e no 'mais frio' há sempre o excesso e o defeito. (...) Jamais (...) poderiam eles ter um término ou perfeição, e, desde o momento em que eles carecem de término, serão totalmente infinitos" (*Filebo*, 24b).

É clara a relação, aqui, com as doutrinas não-escritas. O infinito é a Díade do grande e do pequeno: "Ela é pensada como dualidade de grande-e-pequeno no sentido de que é infinita grandeza e infinita pequenez, enquanto tendência ao infinitamente grande e ao infinitamente pequeno"⁴¹. Este tipo de oposição, que não constitui nunca uma autolimitação, e tende necessariamente a alargar-se sem fim, é o infinito [*aJU'tpov*] (em Hegel, a má-infinitude): "Onde quer que eles estejam, impedem a realização de uma quantidade definida, senão que, pelo contrário, introduzem em toda a ação a oposição entre o mais violento e o mais calmo (...)" (*Filebo*, 24c).

Esta oposição não pode ser, a partir dela mesma, resolvida, mas tem em si a capacidade para receber a medida, e assim cessar seu impulso ao infinito. Surge, então, o segundo princípio, o "limitante [o que põe limites]" (24a). Tem esta característica "a igualdade e a desigualdade, (...) e tudo o que se comporta um número respeito de um número" (*Filebo*, 25a). A função fundamental deste gênero é que ele termina "pondo um fim à mútua oposição dos contrários, os faz comensuráveis e os harmoniza, introduzindo neles o número" (*Filebo*, 25e).

O limite equivale, nas doutrinas não-escritas, ao princípio do Uno. A multiplicidade é a princípio ilimitada, uma oposição não resolvida, não conciliada. Mas, justamente por se tratarem aqui de opostos correlativos, eles são passíveis de receber um meio-termo, e ser assim unificados como momentos de uma totalidade estável. O Uno representa justamente, enquanto limite, a cessação da multiplicação inconstante, o processo de determinação, o dar medida que introduz o logos no mundo sensível. É fundamental percebermos que todos os opostos a que Platão se refere são correlativos, assim: quente e frio, mais e menos, seco e úmido, mais abundante, menos abundante, rápido e lento, grande e pequeno (*Filebo*, 25c). São opostos que permitem o meio-termo e a harmonia. Justamente aqui se instaura a verdadeira dialética, aí onde se dão opostos não excludentes.

Mas a dialética, genericamente tratada, está se dando entre o infinito e aquilo que põe limites, entre o uno limitante e a multiplicidade

passível de ser limitada. Uno e múltiplo podem também, assim, ser tratados como correlativos, pois são momentos de uma mesma unidade, e seu termo médio é justamente a harmonia resultante de sua mútua complementação.

O resultado da mescla é justamente a terceira espécie antes referida: é a existência. Tudo o que existe é uma mescla de limite e infinitude. Por fim, encontramos ainda uma quarta espécie, que é a causa mesma da mescla de limite e infinito. Temos aí completa a lista dos princípios metafísicos expostos no *Filebo*.

Platão, tendo agora já à disposição os princípios fundamentais da ordenação do real, procura solucionar o problema inicial do diálogo, ou seja, o da vida mais feliz, mais de acordo com o Bem. Esta vida, como vimos, é a vida mista, equivalente à terceira espécie anteriormente relacionada, pois compõe-se de uma mescla de prazer e sabedoria. O prazer, por sua vez, corresponde ao infinito, pois não possui limite, mas deve ser limitado. E, por fim, a causa da limitação é o próprio entendimento.

Mas Platão equipara esta estrutura à sua própria cosmologia: na base do cosmo, como seu princípio ordenador, está a alma do mundo, o entendimento que é a causa mesma da mistura de limite e infinito: "(...) há no todo, como temos dito, muito de infinito, o suficiente de limite e, coroando isto tudo, uma causa que está muito longe de ser algo qualquer ou ao azar e que, ordenando e regulando os anos, as estações e os meses, tem pleno direito a ser chamada sabedoria [*αὐτοφύτης*] e entendimento [*νοῦς*]" (*Filebo*, 30c). Se não fosse assim, de onde teríamos nós recebido nossa alma, se o "(...) corpo do universo não estivesse animado e não possuísse os mesmos dons que o nosso, mais belos ainda sob todos os pontos de vista?" (*Filebo*, 30a).

Platão retoma aqui a antiga concepção de alma do mundo, e atribui a ela, como característica fundamental, o logos, o princípio ordenador do cosmo. O cosmo é em seu âmago regido pela razão, pela atividade de harmonização dos opostos que é a própria alma do mundo.

O presente trabalho encontra aqui um desfecho de sua interpretação inicial: é no conceito de alma do mundo e em uma dialética que prima pela busca da unidade entre opostos correlativos que se dá a superação da dicotomia radical da metafísica platônica como é tradicionalmente vista.

Depois deste longo percurso, que nos levou da teoria do amor à imortalidade da alma, passando pelos diálogos centrais para a metafísica de Platão, ou seja, pelo *Parmênides*, *Sofista* e *Filebo*, podemos agora fazer uma retrospectiva breve, com as conclusões a que chegamos.

Indicamos como havia alternativas divergentes já nos diálogos anteriores ao *Parmênides* para solucionar questões relevantes e que tocavam o âmago da metafísica platônica. Na teoria do amor, surgiu a idéia de que o verdadeiro amor não é aquele por um mundo imutável onde o belo em si estivesse aguardando, e onde o encontro pleno com o Bem esgotaria todas as formas de amor. O verdadeiro amor seria aquele da "geração na beleza". Há um momento eterno presente em todas as coisas.

Este algo eterno, princípio ordenador racional, é a alma do mundo, conceito que será utilizado por Platão para explicar a imortalidade da alma, não por esta ser semelhante a um mundo imutável, mas por ser análoga à alma do mundo, um princípio de automovimento, gerador eterno de todas as coisas.

Mostramos como esta alternativa rompe com o dualismo radical entre mundo das formas e mundo sensível, renovando a idéia de uma dialética entre opostos correlativos e não excludentes. Os conceitos fundamentais do uno e do múltiplo mostraram ser mal interpretados à luz de uma possível exclusão mútua, o que foi explicitado nas aporias do *Parmênides*.

O *Sofista* já apontava a idéia de tratar uno e múltiplo como conceitos correlativos, o que encontra seu desfecho no *Filebo*, onde as duas teses centrais do presente trabalho são definitivamente incorporadas: o conceito central que rompe o dualismo radical mundo das formas/mundo sensível é o conceito de alma do mundo, através de um tratamento que vê os conceitos uno e múltiplo como correlativos: um não pode ser compreendido sem o outro, sua unidade é a sua verdade.

Temos, por fim, o desfecho de nossa interrogação sobre o uso da contradição na dialética: esta deve ser vista como aquela *contradição por insuficiência* que possui cada um dos opostos correlativos, ao necessitar de uma relação com seu *outro* complementar. Ao serem tratados como excludentes, surge inevitavelmente uma *contradição disruptiva* que está exposta amplamente nas aporias do *Parmênides*.

Também foi enfatizado o erro de confundir o conceito de contradição em seu tratamento dialético com a contradição formal (do tipo "p e não-p"). Platão trata a dialética como um método que não só supõe a superação deste tipo de contradição discursiva, como a vê como a ciência que tratará de denunciar tal contradição como um mau uso da relação entre os opostos. A contradição formal surge ao se utilizar de modo indevido o jogo dos opostos. Um destes usos indevidos ocorreria se trabalhássemos com os contrários ser (absoluto) e não-ser (absoluto) - ou com "contraditórios"⁴², diríamos com Aristóteles - como se fossem correlativos. Só neste caso poderíamos realmente dizer: a dialética rompe o princípio de não-contradição. Mas este, como vimos, não é o caso. Pelo contrário, poderíamos considerar a dialética como o primeiro método elaborado conscientemente com a intenção de solucionar as contradições discursivas, que estiveram tão em voga na sofística.

1. É bom salientar que a restrição aristotélica não diz respeito a toda e qualquer forma de oposição. Aristóteles diferenciará quatro tipos fundamentais de opostos: contraditórios (*avrlIpaou;*), contrários (*ravavna*), correlativos (*Ta rpoç n*), e de privação e posse (*orep1Jatç Kat eSlç*). Os contraditórios estão na base do princípio de não-contradição. Se os dialéticos procuram a unidade dos opostos, eles não podem trabalhar com contraditórios. Os opostos contraditórios devem necessariamente se excluir entre si, sendo incorreto pensá-los em unidade. Mas podemos perfeitamente afirmar de modo consistente a unidade de outros tipos de opostos definidos por Aristóteles. Pode-se conceber de modo correto, por exemplo, a unidade dos contrários ou dos relativos, ao mesmo tempo respeitando o princípio de não-contradição. A definição aristotélica da oposição entre relativos (*Ta rpoç n*) é particularmente interessante, pois apresenta o caso em que dois opostos só possuem sentido em sua referência mútua (algo muito próximo ao modo como Hegel trabalhará a oposição). Há aqui o caso de uma unidade estrita entre opostos. O. C. Rossitto, em E. Berti, *La Contraddizione*, p. 60.

2. Cf. Platão, *Sofista*, 256 b. O. tb. Gadamer, *La Dialectica de Hegel*, p. 34.

3. Cf. *Metafísica*, 1007b: "Pois será o mesmo um trirreme que um muro ou um homem, se de tudo se pode afirmar ou negar qualquer coisa, como necessariamente admitirão os que fazem seu o raciocínio de Protágoras". Aristóteles criticará fortemente, também, as doutrinas de Heráclito. Tais críticas são dirigidas contra o relativismo oriundo de teses defendidas por heraclitanos

como Crátilo. Este conhecido seguidor das doutrinas de Heráclito também havia sido alvo das críticas de Platão. Aristóteles fará referência direta a Crátilo na *Metafísica*, 1010a. Mas, a partir da análise dos fragmentos, dificilmente pode-se defender a tese de um Heráclito meramente relativista: por detrás do movimento do real há a permanência do logos que a tudo abarca e tudo rege, o uno que "governa tudo através de tudo" (frag. 41).

4. Platão chega a chamar a arte (*n.xv11*) sofística de arte da contradição [*avriÀoyta*], ou seja, a arte de contrapor discursos, de defender com o mesmo afincio opiniões divergentes: "Porém, de fato, o próprio e característico desta arte da contradição não é, pelo que parece, essencialmente uma atitude sempre disposta a discutir sobre qualquer matéria que se apresente?". (*Sofista*, 232e). Cf. tb. *Sofista*, 26&-d.

5. Já em um de seus primeiros diálogos, o *Carmides*, Platão mostra a importância para Sócrates de uma busca conjunta, intersubjetiva, dialógica da verdade: "C..) tua atitude para comigo parece atribuir-me a pretensão de conhecer as coisas sobre as que faço minhas perguntas, e pareces crer que depende de mim conceder-lhe o que me pedes. Não há nada disto; eu examino contigo cada problema à medida que se apresenta, precisamente porque não tenho a resposta. Assim que examiná-lo te direi com prazer se estou de acordo contigo ou não, porém espera que eu tenha acabado minha investigação" (165b). A ênfase se faz na necessidade do outro, tanto para cumprir a procura conjunta da verdade como para realizar o possível consenso na hora de encontrá-la.

6. Este conceito de oposição correlativa é fundamental para o presente trabalho e deve ser definido o mais claramente possível. Procurarei mostrar, no *Sofista*, a existência de pelo menos três diferentes tipos de oposição: 1) O ser (absoluto) é contrário (*evavriOç*) ao não-ser (absoluto). Trata-se de uma negação absoluta entre os opostos, sendo apenas um dos dois verdadeiro. Aristóteles chamará este tipo de oposição de contraditoriedade. O não-ser absoluto de modo algum existe, nos dirá Platão. 2) O movimento também é contrário (*évavriOç*) ao repouso. Mas trata-se aqui de uma contrariedade diferente da acima descrita. Pois, embora movimento e repouso não possam coexistir, podem ser considerados ambos *ser*. Movimento e repouso são abarcados por uma unidade externa que os abrange: o ser. 3) Por fim, mesmidade e alteridade podem coexistir mutuamente, sendo eles mesmos momentos de uma totalidade que os abarca de modo não externo. Platão chamará este último tipo de oposição de *trpOç aÀÀa* (oposição entre <Co>relativos). Podemos dizer, assim, que para Platão a oposição entre contrários ou permite uma unidade apenas externa entre os opostos ou não permite qualquer unidade, ao passo que a oposição entre correlativos não só permite como exige (como dever-ser) a unificação dos opostos. *Phílesis* (*1j>1Á'110U;*) e *antiplú1esis* (*avri1j>1Á1JOIÇ*) se unificam na *phília*, ou amor (*1j>1ÁW*), grave e agudo se unificam na harmonia. A dialética se faz fundamentalmente entre correlativos. Esta a tese central deste trabalho.

7 Hegel nos diz, na *Enciclopédia*: "Só um ser vivo sente insuficiência (*Mange/*); pois apenas ele é, na natureza, o conceito que é a unidade de si mesmo e de seu contrário determinado. Onde existe um limite, este é uma negação apenas para um terceiro, para uma comparação externa. Mas há insuficiência na medida em que em um existe também algo que o ultrapassa, a contradição

que enquanto tal lhe é imanente e nele está posta. Algo assim [um ser vivo], que é capaz de ter em si a contradição de si mesmo e de suportá-la, é o sujeito; isto constitui a sua infinidade" (*Enzyklopiidie der philosophischen Wissensclufften*, &359).

8. A contradição dialética possui, a meu ver, três modos diferentes de apresentação (com também três sentidos específicos) que devem ser apreciados: contradição *por insuficiência* (a falta que possui um oposto correlativo em seu isolamento), *contradição disruptiva* (a contradição enquanto não superada) e *contradição sintética* (a contradição enquanto *está sendo* superada; ela permanece no âmago da síntese, mas passa a ter função positiva, enquanto momento do processo racional). Para um aprofundamento nesta diferenciação, d. E. Luft, *A Insuficiência na Razão e Para Uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel* (p. 82-3-4).

9. Segundo Popper, os dialéticos "C..) tendem a falar em 'contradição' quando termos como 'conflito' ou 'tendências opostas' (ou ainda 'interesses opostos') seriam mais adequados" ('O Que é Dialética', em *Conjecturas e Refutações*, p. 353). A crítica de Popper está realmente correta quando é desferida contra aqueles que confundem contradição dialética e contradição formal, utilizando esta última como se tivesse algum sentido positivo. Mas acredito que é possível permanecer utilizando o conceito de contradição em dialética, desde que o seu sentido seja devidamente explicado e diferenciado da contradição formal.

10. Cf. *Sofista*, p. 232e.

11. Mostraremos que Platão utiliza o conceito *ev&ta* (falta, insuficiência) no âmago de sua dialética do amor, justamente para expressar a ocorrência do que chamados de *contradição por insuficiência*: a falta que possui um oposto em seu isolamento e a sua necessária referência a seu outro complementar.

12. A diferença entre contrários e correlativos em Platão aparece também nas doutrinas não-escritas, segundo testemunho de Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, X, 263ss (cf. G. Reale, *História da Filosofia Antiga*, v. 2, p. 91-2), onde se mostra a divisão dos seres em "seres por si" e "seres que estão em relação com outro". Esta última divisão é, por sua vez, composta de opostos contrários e correlativos. Característica dos contrários é a sua não coexistência e o fato de eles permitirem um meio-termo: entre o grande e o pequeno, há o igual, entre grave e agudo, a harmonia. Acredito, no entanto, que a diferença entre contrários e correlativos deve ser esboçada de forma mais precisa. Apesar de significativa, esta contribuição das doutrinas não escritas não é isenta de problemas, pois para Platão existe a possibilidade de intermediários entre contrários como bem e mal, como veremos. A diferenciação entre contrários e correlativos ficará vincada, para minha interpretação, na possibilidade de coexistência dos segundos como momentos de uma totalidade e na impossibilidade dos primeiros.

13. Cf. D. Ross, *Teoria de las Ideas de Platon*, p. 16.

14. *Ev&eç* é o adjetivo "falto de, necessitado". O substantivo grego é *eV&ta*: falta, insuficiência.

15. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, livro IV, 1005b.

16. Também Aristóteles admite a possibilidade de haver intermediário entre contrários, embora isto seja impossível entre contraditórios. Ainda foi pouco destacada a importância da tematização dos opostos para a metafísica aristotélica. Se a relação entre contraditórios segue excluída, para Aristóteles, da argumentação racional, a oposição entre contrários, por exemplo, é fundamental para solucionar o problema da mudança: justamente por haver contrários, é possível a passagem da potência ao ato. Cf. C. Rossitto, em E. Berti, op. cit., p. 46. Cf. o estudo aristotélico das oposições presente no livro X da *Metafísica*, especialmente 1057a.

17. Cf. G. Reale, op.cit., p. 91-2.

18. Cabe referir aqui uma clara referência de Aristóteles a este princípio platônico do automovimento: "Por isso alguns supõem um ato eterno, como Leucipo e Platão, pois afirmam que sempre há movimento. Porém, por que o há, e que classe de movimento, não o dizem, nem por que seja de tal modo ou de outro. C..) Porém, Platão não pode recorrer aqui ao que algumas vezes considera como princípio, que se move ele mesmo a si mesmo C..)". (*Metafísica*, livro XII, 1071b).

19. Estes são, para H. Krämer, os dois problemas centrais da teoria exposta nestas passagens da *República*:

1 - "Como deve ser pensada de modo detalhado a ascensão dialética na pirâmide dos gêneros e, sobretudo, a passagem das idéias ao Bem?".

2 - Como definir o Bem?

Krämer procura solucionar estes problemas referindo o Bem ao Uno e, por fim, à teoria dos princípios (Uno e Díade) exposta nas doutrinas não-escritas de Platão. Cf. H. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, p. 41ss.

20. Segundo P. M. Schuhl, o *Parmênides* representaria fundamentalmente um momento de crise no pensamento platônico. Cf. *L'oeuvre de Platon*, p. 120.

21. D. Ross, op. cit., p. 103ss.

22. "Pois seria de admirar-se que os gêneros e formas em si aparecessem como recebendo as afecções contrárias. Porém, o que de extraordinário existe em mostrar-me a mim como ser uno e múltiplo, dizendo, por exemplo, (...) que existe em mim um lado direito e um lado esquerdo ..)? Porque acredito que participo da pluralidade. Ao mesmo tempo, quando se me queira pensar como uno, se dirá que no grupo nosso de sete eu sou um homem uno enquanto participo da unidade. C ..) Penso, desde logo, que te hás ocupado disto com muito vigor; mas, me surpreenderia muito mais que alguém apresentasse a mesma dificuldade ao dispor-se de muitas maneiras no seio mesmo das formas, e tal como tu as expôs nas coisas sensíveis, assim se nos fizessem manifestas nas coisas apreendidas pelo raciocínio" (*Parmênides*, 129c).

23. D. Ross, op. cit., p. 114.

24. "Portanto, o uno mesmo assim fracionado C..) constitui uma pluralidade e uma multiplicidade ilimitada" (*Parmênides*, 144e).

25. D. Ross se coloca aqui entre os comentadores que têm uma compreensão meramente negativa do *Parmênides*. Uma série de destacados intérpretes vê

este diálogo como uma paródia ou ironia antieleática, entre eles O. Apelt, Wilamowitz, A. E. Taylor, H. Cherniss e G. Calogero. Cf. K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 58-9. Mas o próprio Düsing, pelo contrário, defende a idéia de que o *Parmênides* representa os primeiros passos de Platão em direção a uma nova ontologia: "Platão prepara, aqui, através de uma argumentação ontológico-negativa, sua própria nova ontologia, a qual é esboçada em particular no *Sofista*" (K. Düsing, *Formen der Dialektik bei Plato und Hegel*, in: *Hegel und die antike Dialektik*, p. 177).

26. Cf. D. Ross, op. cit., p. 121.

27. Sobre esta diferenciação entre *contradição por insuficiência*, *contradição disruptiva* e *contradição sintética*, ver E. Luft, *Para uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel*, p. 82ss.

28. Assim fala Gadamer: "(...) no *Sofista* (230b) se encontra a mais importante prefiguração da célebre fórmula do princípio de não-contradição que estabeleceu Aristóteles no livro quarto da *Metafísica*" (*La Dialectica de Hegel*, p. 34).

29. Cf. D. Ross, op.cit., p. 131.

30. A meu ver não há motivo maior, e nem sustentação no texto de Platão, para se negar a afirmação clara de 248e, onde se fala da existência do movimento como condição necessária do ato de conhecer. Não se trata, absolutamente, de quebrar a ordenação lógica das formas ao se introduzir o movimento como parte integrante do real em sua verdade. O que é preciso, sim, é descrever o lugar e o modo como este conceito participa das formas: pensar o movimento (em sua identidade consigo) não é algo absurdo, pois ao pensá-lo, digo-o enquanto é algo, ou seja, como algo que nem está em movimento, nem em repouso, mas como participe do ser; mas posso pensá-lo, também, como aquilo que não está em repouso, e ele é então algo que está em movimento. A sutileza de tal dialética deve ser enfatizada. Não concordo aqui, portanto, com a interpretação de D. Ross (op. cit., p. 133), que prega a defesa taxativa da imutabilidade das formas em Platão. Na verdade, Platão está aqui justamente mostrando que é possível pensar o movimento, situá-lo entre as formas mais elevadas, sem com isso cair em contradição. Assim como também nos mostrou que é possível pensar o não-ser sem se contradizer. Basta para tanto encontrar a ciência das relações possíveis entre as formas em sua diversidade. Seria difícil compreendermos o que Platão entende, afinal, por movimento, se pensássemos em uma total incompatibilidade entre a essência das formas e o movimento. Se houvesse tal incompatibilidade seria impossível *pensar* o movimento. Pelo contrário, justamente o poder dizer o *ser* do movimento, sua identidade consigo, mostra que Platão está nos levando além de uma visão redutora deste gênero fundamental. Platão apresenta aqui a existência de modos não irracionais de movimento (e, portanto, perfeitamente pensáveis), assim como existe um modo perfeitamente racional de não-ser. No *Timeu* (33b), Platão apresentará o cosmo como dotado de uma "rotação circular", uma forma de movimento ordenado. Já no *Fedro* (245c), Platão nos havia mostrado a alma como princípio de auto movimento, ou seja, um movimento que é parte do *lógos* imanente à própria alma.

31. A idéia de que a alma é fundamentalmente automovimento não é nova, pois já a havíamos visto na prova da imortalidade da alma desenvolvida no diálogo *Fedro* 245c.

32. G. Reale, op. cit., p. 143. A passagem refere-se a análises sobre o diálogo *Timeu*, um dos diálogos da maturidade de Platão, e que incorpora fortemente os elementos de uma dialética não dualista.

33. É interessante comparar o uso de Platão do conceito *ῥησος αὐα* (com relação a), para dar um sentido específico a este tipo de gênero que só se diz com relação a outro - o não-ser enquanto alteridade -, ao futuro uso aristotélico do *ῥησος ᾠ* para definir a oposição entre relativos, quando um oposto só tem sentido juntamente com seu correiato. Segundo Aristóteles, "relativo (*ῥησος ᾠ*) se diz de umas coisas, como o dobro em relação à metade, e o triplo em relação à terceira parte, e em geral o múltiplo em ordem ao submúltiplo, e o que excede em ordem ao excedido (...)" (*Metafísica*, 1020b); "Assim, pois, as coisas que se dizem relativas segundo número e potência, todas são relativas porque o que elas são se expressa pelo que é de outro, e não porque outra coisa seja relativa a elas. Porém, o mensurável e o cognosóvel e o pensável se dizem relativos porque outra coisa se diz relativa a eles" (1021a). Cf. tb. o estudo de C. Rossitto, em E. Berti, op. cit., p. 44ss,

34. D. Ross, op. cit., p. 138.

35. *Ci. Sofista*, 250a.

36. Ao formarmos a oposição acrescentando o "não", nos diz Aristóteles, temos assim uma oposição contraditória, como entre "branco" e "não-branco", "ser" e "não-ser", etc. Cf. afirmações de C. Rossitto, em E. Berti, op. cit., p. 48: "Portanto, não existe restrição de nenhum tipo à contraditoriedade: ela não vale só no âmbito dos gêneros, mas também do ser, e se põe como negação absoluta". Nos contraditórios "não existe termo intermediário".

37. A doutrina do Uno e da Díade é longamente tratada e criticada por Aristóteles, no último livro da *Metafísica*, o livro XIV.

38. G. Reale, op. cit., p. 87.

39. Cf. *Banquete*, 187b, e as análises feitas sobre este diálogo ao início do presente artigo.

40. *Ci.* G. Reale, op. cit., p. 98.

41. G. Reale, op. cit., pp 86-7.

42. É neste contexto que surge a proposta de C. R. V. Cime-Lima, procurando discernir entre oposição de contrários e contraditórios no quadrado lógico.

Visando a refutação das críticas de A Trendelenburg e K. Popper, Cime-Lima mostra que a dialética se faz sempre a nível de oposição entre contrários, e jamais entre contraditórios. *Ci. Sobre a Contradição*, p. 57ss e, mais recentemente, *Dialética para Principiantes*.

Referências Bibliográficas

- Aristóteles, *Metafísica*, edição trilingüe por Valentín G. Yebra, Madrid: Editorial Gredos, 1987.
- E. Berti, *La Contraddizione*, Roma: Città Nuova, 1977.
- C. R. V. Cirne-Lima, *Sobre a Contradição*, Porto Alegre: Edipucrs, 1993.
- _____, *Dialética para Principiantes*, Porto Alegre: Edipucrs, 1996.
- K. Düsing, Formen der Dialektik bei Plato und Hegel, in: *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- _____, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- H. G. Gadamer, *La Dialectica de Hegel*, trad. de Manuel Garrido, Madrid: Ediciones Cátedra, 1988.
- K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre*. Studien zur systematische und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart: 1963.
- G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- H. Krämer, *Dialettica e definizione dei Bene in Platone*. Interpretazione e commentario storico-filosofico di 'Repubblica' VII 534 B3 - D2, trad. Enrico Peroli, Milano: Vita e Pensiero, 1989.
- _____, *Platone i fondamenti della metafisica*, trad. G. Reale, Milano: _____
- E. Luft, *A Insuficiência na Razão*, in: *Rev. Veritas*, Porto Alegre, v.40, n.160, 1995, p.769-778.
- _____, *Para Uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel*, Porto Alegre: Edipucrs, 1995.
- R. Mondolfo, *Heráclito*, México: Siglo XXI Editores, 1989.
- Platão, *Sämtliche Werke VII. Parmenides, Sophistes, Politikos*, Frankfurt am Main: Insel, 1991.
- _____, *Obras Completas*, Madrid: Aguilar, 1991.
- K. R. Popper, *O que é Dialética?*, in: *Conjecturas e Refutações*, trad. de Sérgio Bath, Brasília: UNB, 1972.
- G. Reale, *História da Filosofia Antiga*, trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz, São Paulo: Loyola, 1994, v.II.
- _____, *Per Una Nuova Interpretazione di Platone*, Milão: Vita e Pensiero,

D. Ross, *Teoria de las Ideas de Platon*, trad. de José Luis Díez Arias, Madrid: Cátedra, 1993.

P. M. Schuhl, *L'oeuvre de Platon*, Paris: I.Vrin, 1971.

Platão, *Oeuvres Completes*. Paris: Les BeBes Lettres, 1949.

Endereço do autor:
Rua Felicíssimo de Azevedo, 627/204
90540-110 Porto Alegre - RS