

As aporias das ideias imanentes

Resumo

É largamente conhecido que a chamada teoria das ideias suscita uma série de aporias, muitas das quais apresentadas e discutidas pelo próprio Platão na primeira parte do **Parmênides**. As aporias são, todas elas, apresentadas como ligadas ao fato de as ideias serem concebidas como realidades “em si”, separadas dos particulares sensíveis, sendo estes o que são por uma relação que mantêm com as ideias. Também é conhecido que a teoria das ideias é, segundo a interpretação ortodoxa atualmente em vigor, uma doutrina, ou melhor, uma hipótese desenvolvida pelo próprio Platão, já como um pensador distinto de Sócrates. Mas foi este que, com a questão da definição, teria erguido a questão dos universais. Na reconstituição geralmente aceita da posição socrática a respeito da questão, que estaria presente nos primeiros diálogos platônicos, o universal é claramente distinguido dos particulares, mas não afirmado como em si e separado dos sensíveis. A linha divisória entre a posição socrática, dos universais imanentes, e a posição platônica das ideias transcendententes não é sempre muito clara. Assim, um texto como **Eutidemo** 300e-301c pode ser lido, e por muitos o é, como contendo alusões às aporias das ideias transcendententes. Este artigo pretende apresentar uma leitura dessa passagem em termos socráticos e mostrar que as aporias levantadas não dizem respeito necessariamente às ideias transcendententes, e que o que está em jogo é simplesmente a distinção entre universal e particulares, a partir da qual vários tipos de ontologia foram desenvolvidos.

Palavras-chave: teoria das ideias; Eutidemo; imanência; transcendência; aporias das ideias.

* Profa. do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Abstract

It is well known that the so called theory of ideas raises a number of **aporiai**, many of which are presented and discussed by Plato himself in the first part of the **Parmenides**. They are all presented as arising from the fact that ideas are conceived as realities in themselves, separated from the sensible particular things or events that are what they are in virtue of a relationship they have with the corresponding ideas. It is also known that the theory of ideas is, according to the current orthodox view, a doctrine, or rather a hypothesis, developed by Plato himself as a thinker distinct from Socrates. But it was Socrates who raised, with the search for a definition, the question of the universals. In the generally accepted reconstitution of the socratic position on this matter, which is supposed to be present in the first platonic dialogues, the universal is clearly distinguished from the sensible particular things, but is not affirmed as being something in itself and separated from the sensible things. The boundary line between the socratic position, of the immanent ideas, and the platonic one, of the transcendent ideas, is not always very clear. Thus, a text like **Euthydemus** 300e-301c can be read, and in fact is by many, as containing allusions to the transcendent ideas. This paper intends to present a reading of this passage in socratic terms, and show that the **aporiai** it raises are not necessarily concerned with the transcendent ideas, and that what is at stake is the distinction between universals and particulars, a distinction from which different kinds of ontology were developed.

Keywords: theory of ideas; Euthydemus; immanent ideas; transcendent ideas, aporiae of the ideas.

A chamada teoria das ideias de Platão é associada com uma série de aporias, muitas das quais o próprio Platão apresenta na primeira parte do *Parmênides*. Todas essas aporias aparecem ligadas à transcendência das ideias, isto é, ao fato de serem elas afirmadas como realidades em si, independentes das coisas particulares com as quais estão relacionadas.

Mas a teoria das ideias transcendentais surgiu, ao que tudo indica, como um desenvolvimento a partir de uma teoria, atribuída em geral ao Sócrates histórico, que afirmava a ideia, ou *eidos*, isto é, o universal, entendido como algo comum a todas as coisas chamadas pelo mesmo nome, como imanente nas coisas particulares. Como essa posição, que afirma o *eidos* como imanente, é, *mutatis mutandis*, endossada por Aristóteles, fica a impressão de que foi a transformação do universal de imanente em transcendente que introduziu problemas numa pacífica relação entre universal e particulares.

Uma passagem do *Eutidemo* (300e-301c) talvez nos leve a mudar de opinião. Esse diálogo põe em cena os irmãos Eutidemo e Dionisodoro, dois praticantes dessa técnica de disputa verbal conhecida como erística, um nome aparentemente criado ou fixado por Platão. Tal como apresentada por Platão e definida depois por Aristóteles, o objetivo da erística seria ganhar a discussão a qualquer preço.¹ A demonstração dessa técnica é feita através do interrogatório do jovem Clínius, feito pelos irmãos erísticos, com participação também de Ctesipo, um dos jovens apaixonados de Clínius, e do próprio Sócrates. Em verdade, o *Eutidemo* é uma grande paródia que Platão faz da erística. Na boca de seus praticantes, ele coloca uma impressionante enfiada de argumentos sofísticos, que se encadeiam em um *crescendo* de disparates e acabam culminando em puro *non-sense*. Muitos desses argumentos entretanto, apesar do tom de galhofa com que são apresentados, levantam autênticas aporias filosóficas. É o caso do grupo de argumentos erísticos encadeados na passagem de 300e-301c, que se inicia após um bate-boca entre Ctesipo e Dionisodoro. Usando as próprias armas dos irmãos erísticos, Ctesipo conseguiu fazer Dionisodoro cair em contradição, e comemora essa vitória com grandes risadas, o que provoca por sua vez o riso de Clínius. Ironicamente, Sócrates interroga Clínius: “Por que ris, Clínius, de coisas tão sérias e belas?” É a deixa para o sofista iniciar novo bate-boca erístico, desta vez com Sócrates.

Pergunta, então, Dionisodoro: “Tu, pois, Sócrates, já viste alguma vez uma bela coisa?”

Respondendo Sócrates que já tinha visto *muitas* belas coisas, Dionisodoro atira: “Coisas que são outras (*hetera*) que o belo, ou as mesmas (*tauta*) que o belo?”

A tradução também poderia ser: “Coisas que são diferentes do belo, ou idênticas ao belo?”

Note-se que *heteros* e *tauton* são termos ambíguos, podendo indicar uma relação de um indivíduo ou gênero, ou consigo mesmo ou com outro indivíduo ou gênero. Em português, os termos “outro” e “diferente”, correspondentes a *heteron*, e “o mesmo” e “idêntico”, correspondentes a *tauton*, têm a mesma ambiguidade. O mesmo e o idêntico podem se referir à identidade numérica (identidade ou mesmidade de algo consigo mesmo) ou qualitativa (perfeita semelhança entre duas ou mais coisas). Por outro lado, “outro” e “diferente” podem indicar ou bem uma alteridade ou diferença qualitativa em

1 Em *Refutações sofísticas* (171b 23), Aristóteles define a erística como “luta ilegítima na disputa verbal”.

relação a um único indivíduo (hoje ele é outra pessoa, ou uma pessoa diferente do que era) ou uma alteridade ou diferença numérica entre indivíduos, que podem, aliás, ser absolutamente idênticos, no sentido de perfeitamente semelhantes.

De qualquer forma, a compreensão mais óbvia do que pergunta Dionisodoro parece ser se, para Sócrates, as muitas coisas belas que ele reconhece são belas sendo dessemelhantes ao belo (*hetera tou kallou*) ou perfeitamente semelhantes ao belo (*tauta toi kalloi*); isto é, não é a alteridade numérica que está em jogo. E essa compreensão talvez seja, no uso do português, mais bem traduzida com a segunda formulação acima: “Coisas que são diferentes do belo, ou idênticas ao belo?”

A tradução de *heteron* e *tauton* por “outro” e “mesmo” tem, entretanto, duas vantagens: em primeiro lugar, conserva a plena ambiguidade da frase de Dionisodoro; em segundo, mantém tradução mais tradicional de dois dos gêneros supremos do *Sofista*, o que não quer dizer que eu me comprometa com uma possível alusão a esse diálogo nessa passagem do *Eutidemo*.

A resposta de Sócrates a essa questão é que essas coisas eram: “diferentes (outras que) do belo ele mesmo (*hetera tou kalou*) mas que está presente (*pá-resti*) em cada uma delas uma certa beleza (*kállos ti*)”.

A isso Dionisodoro apresenta uma nova dificuldade: “Se então”, disse ele, “vier a estar em tua presença um boi, és boi, e porque agora estou em t u a presença, és Dionisodoro?”

E insiste: “Mas, de que maneira uma coisa, por estar em presença de uma outra (de uma diferente) poderia ser poderia ser outra (diferente)?”

A resposta de Sócrates é irônica, e deliberadamente erística, o que aliás, enfatiza a aporia.

Como se nota, a passagem é cheia de alusões às aporias sobre a relação entre universais e particulares, e é muitas vezes lida à luz da teoria das ideias transcendentais. Para isso contribui o fato de Sócrates referir-se a “o belo ele mesmo”. A presença de uma certa beleza nas coisas belas, invocada por Sócrates, é entendida então como a presença da ideia do belo-em-si nas coisas particulares. Por outro lado, a menção do “mesmo” e do “outro”, que aparecem no *Sofista* como dois dos cinco gêneros supremos, sugere para alguns uma ligação direta com esse diálogo, no qual os *gene* são muito amplamente interpretados como ideias transcendentais. Embora essa leitura seja possível, acredito que a passagem admite outra, que torna equívoca a dificuldade levantada por Dionisodoro.

Note-se, em primeiro lugar, que é indiscutível que, seja qual for o entendimento do que sejam “outras que o belo” e “as mesmas que o belo”, o que está em jogo é claramente a questão do um e do múltiplo, tal como aparece

em sentenças com o verbo ser do tipo “Sócrates é homem”, “Sócrates é bom”, “o homem é bom”. O problema, aliás, diz respeito tanto à unidade e multiplicidade de coisas individuais, cada uma das quais se apresenta também como múltipla – Sócrates é homem, belo, branco etc. – quanto à unidade e multiplicidade de cada atributo das coisas particulares, algo que é comum, portanto o mesmo, e, no entanto, atribuído a uma multiplicidade de coisas – Aristóteles é homem, Sócrates é homem; este homem é belo, este cavalo é belo, esta paisagem é bela.

Mas, além da ambiguidade de “outro” e “mesmo”, há também uma ambiguidade na compreensão do que seja “o belo”.

R K. Sprague² observa que a pergunta feita por Dionisodoro parece lançar uma alternativa a Sócrates: ou bem a coisa bela é o mesmo que “o belo”, o que não permite a diferenciação entre universal e particulares, ou bem a coisa bela é outra que o belo (diferente do belo) e, portanto, não pode ser bela.

Esta última conclusão estaria conforme um argumento desenvolvido anteriormente no diálogo, segundo o qual Queredemo não podia ser pai de Pátrocles, sem ser também pai de Sócrates, e, aliás, de todos os homens e de todos os bichos, pois isso o faria pai e não pai, o que é impossível (297e s.). Sprague não põe, pois, em dúvida que “o belo” a que se refere Dionisodoro seja um universal, e não um nome universal, mas algo comum às coisas particulares que são reconhecidas como belas. É certamente uma leitura possível. Note-se, entretanto, que esse universal não é necessariamente uma ideia transcendente. Pode ser o *eidos* comum às coisas homônimas, pressuposto por Sócrates ao fazer a pergunta pela definição (*ti estin*), um *eidos* que, segundo Aristóteles, Sócrates não postulou como separado das coisas onde se encontram. A resposta dada por Sócrates a Dionisodoro é compatível com qualquer dessas posições (imanência ou transcendência do *eidos*). Aceitando-se essa leitura, Dionisodoro estaria desafiando frontalmente uma ou outra dessas posições, ou ambas.

Mas pode-se perfeitamente pensar na possibilidade de que o belo, a que se refere Dionisodoro, não seja absolutamente um universal, isto é, algo que, separado ou não da coisa que leva esse nome, é distinto dela. O belo, para Dionisodoro, poderia ser algo que se dê como belo como um cavalo se dá como um cavalo, uma cor se dá como uma cor, um som se dá como um som (genérico ou específico), algo que os nossos sentidos apreendem como sendo o mesmo, não numericamente mas qualitativamente. Assim entendida

2 Sprague, R. K., Plato, *Euthydemus*, translated with an introduction, Hackett Publishing Co, Indianapolis/Cambridge, 1993, 1ª ed., 1965. Nota *ad loc.*

a questão de Dionisodoro, a aporia levantada não diz respeito à impossibilidade de admitir a multiplicidade das coisas sensíveis homônimas, pela confusão que haveria entre os casos particulares e um universal, transcendente ou não. A multiplicidade das coisas homônimas, para Dionisodoro, não seria nenhum problema, desde que fossem idênticas entre si, como cavalos são idênticos entre si, sem que seja preciso afirmar um universal “cavalo”, dentro ou fora dos cavalos particulares. Note-se que, com isso, Dionisodoro não precisa comprometer-se com uma tese que afirmaria que existe esse “belo”, que é belo como um cavalo é cavalo. Bastaria afirmar que, se existe algo belo, teriam de ser idênticos (muito semelhantes) a ele todos os outros exemplares de belo. Se há um x , as coisas idênticas a x são x . Aliás, a primeira pergunta que ele fez a Sócrates, “Tu, pois, Sócrates, já viste alguma vez uma bela coisa? (300e)”, pressupõe que possa não haver nenhum caso de belo.

Se o belo for assim compreendido, para Dionisodoro, aparentemente, seria tão absurdo afirmar que algo belo pode ser belo sendo outro que belo, quanto afirmar que um cavalo poderia ser cavalo sendo outro que cavalo. Dionisodoro poderia assim estar não confundindo universal e particulares, mas eliminando um universal distinto dos particulares.

Mas Dionisodoro sabe que as múltiplas coisas que Sócrates reconhece como belas se apresentam de formas muito diferentes à percepção: belo homem, bela mulher, belo cavalo, bela música, bela paisagem. Como, pois, é possível que coisas tão diferentes entre elas sejam casos do mesmo belo? E como pode, ao mesmo tempo, cada uma delas, ser bela, sendo ao mesmo tempo também outra, isto é, sendo homem, cavalo, paisagem?

A resposta de Sócrates, essa sim, faz a diferença entre universal e particulares: o belo em si, universal, é diferente das coisas belas, mas em todas elas o belo está presente. A formulação é perfeitamente compatível com o *eidós* imanente.

A objeção de Dionisodoro – “Como pode uma coisa ser outra pela presença dessa outra? (301a8)” – levanta então a aporia da relação entre universal e particulares, que vigora tanto no caso da transcendência quanto da imanência. É, aliás, a imanência das determinações atribuídas a indivíduo concreto, tais como aparecem nas sentenças predicativas, que levantam a dificuldade.

De qualquer forma, Dionisodoro parece estar endossando uma tese sobre a impossibilidade da predicação. Uma coisa x não pode ser (também) y , sem deixar de ser o que é (x). No caso, algo como homem, ou como cavalo, não pode vir a ser belo sem deixar de ser homem, ou cavalo, pois isso o faria belo e não belo. É aparentemente a mesma tese retomada em *Sofista* 251 a-b, onde o Estrangeiro se refere àqueles que não permitem que se diga que o homem é bom,

mas sustentam que do homem só se pode dizer que é homem e do bom, que é bom. A tese seria endossada por jovens e “velhos que se instruíram tardiamente”, descrição esta, aliás, que coincide com a dos irmãos erísticos do *Eutidemo*.

Embora os comentadores não sejam unânimes a esse respeito, para muitos é a tese que Aristóteles (*Metafísica* 1024b ss) atribui explicitamente a Antístenes, que teria sustentado que nada pode ser descrito a não ser por seu *logos* próprio (*oikeios logos*), um predicado para um sujeito. No que precede essa afirmação, Aristóteles parece indicar que a razão sobre a qual se funda o argumento de Antístenes é que “num sentido, há apenas um só *logos* de cada coisa: o de sua essência”.

Para a compreensão dessa questão, são bastante esclarecedoras as observações feitas por Gillespie sobre as diferenças entre a análise da proposição na lógica dialética anterior a Aristóteles e a análise aristotélica da proposição.³

Segundo Gillespie, a proposição, para Aristóteles, é formada de “termos” (*horoi*), que são os correlatos lógicos dos conceitos: o sujeito (*onoma*) e o predicado (*rhema*). Do ponto de vista lógico, a *protasis* é um *lógos* no qual um termo é afirmado ou negado de outro. Ora, esse tratamento abstrato da proposição pressupõe um estágio já avançado do desenvolvimento lógico, onde os símbolos são regularmente utilizados. Na lógica dialética, como se vê na maior parte dos diálogos de Platão, que só gradualmente evoluiu para uma concepção mais profunda, a abordagem é mais ingênua. O sujeito lógico é aquilo de que se fala, e esse sujeito não é concebido nem como um nome nem como um termo, nem como um conceito, mas como uma coisa (*pragma*), o objeto do discurso. Toda proposição será assim compreendida segundo o modelo do juízo denominativo: “isso é ...”, no qual se dá um nome a uma coisa. A predicação será a aplicação de um nome (*onoma*) ou de um conjunto de palavras (*logos*) a uma coisa, que é o sujeito da proposição. Há, assim, dois tipos de proposição: a) a proposição denominativa simples, na qual se dá a uma coisa o nome que lhe é próprio, por exemplo: “aquilo é Sócrates”, “aquilo é um cavalo”; b) a proposição onde um complexo como “Sócrates branco”, isto é, sujeito e predicado da proposição aristotélica, é atribuído como um predicado ao sujeito real. Ora, esse complexo, atribuído como um predicado à coisa da qual se fala, é justamente o *lógos*, que é tratado como uma coisa da mesma espécie que o *onoma*, como se fosse um nome complexo, composto de várias palavras.

3 Gillespie. C. M., “The Logic of Antisthenes”. In *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1913, n° 26, p. 479-500; esp. p. 488 - 89.

Essa análise da natureza da proposição e da predicação proposta por Gillespie é corroborada por certas passagens de Platão e mesmo de Aristóteles, que adota muitas vezes um ponto de vista que não é o que ele desenvolveu com sua teoria do silogismo. Uma dessas passagens é justamente *Sofista* 251b. A linguagem de Platão dá a entender que a dificuldade levantada por aqueles que não admitem que o homem seja dito bom mas somente que o homem seja dito homem e que o bom seja dito bom é que eles rejeitam a aplicação de mais de um nome a uma mesma coisa. Para Gillespie, o juízo de identidade, que é o único aceito por essa doutrina, parece ser não “A é A”, mas “Aquilo é A”.

À luz dessa explicação, pode-se supor que a possível interpretação da tese de Antístenes a que faz alusão *Metafísica* 1024b s. é que, na linguagem de Aristóteles, o único *logos* que Antístenes admite é o que diz a essência (o *ti estin*) da coisa. Em outras palavras: ao dizer o que uma coisa é, só é possível dizer o que ela é por essência, não podendo o nome do acidente ser parte desse *logos* único. De um cavalo só posso dizer que ele é cavalo, de um homem, que ele é homem. E, claro, do azul que é azul, do andar, que é andar, do amargo, que é amargo *etc.*

A interpretação dada por Cornford⁴ a *Sofista* 251a-b vai nessa direção, embora ele seja de opinião que a referência dessa passagem a Antístenes não pode ser afirmada com segurança. De qualquer maneira, o que afirma a doutrina mencionada em *Sofista* 251a-c, que ela seja ou não de Antístenes, pode, para Cornford, ser expressa da maneira seguinte: um bom homem branco é uma coisa complexa, com três partes, e cada uma tem seu nome próprio: “bom” é o nome da bondade, “homem” é o nome desse homem que aí está, “branco” é o nome da brancura que compõe esse complexo. Posso chamar essa coisa complexa “bom homem branco”, ou bem chamar cada constituinte elementar por seu próprio nome. Mas não posso dizer “esse homem é bom”, pois o nome “bom” pertence não a ele, mas à sua bondade.

Assim, pois, se é essa a doutrina de Antístenes sobre a predicação, o sujeito, ou a coisa de que se fala é sempre algo concreto, o que não quer dizer que é necessariamente uma coisa presente, apontável no momento em que dela se fala, ou que seja uma *ousia* primeira. Afinal, pode-se perfeitamente indicar coisas como cores, sons, sabores, *etc.* No caso de um cavalo branco, ao se

4 Cornford, F. M. *Plato's Theory of Knowledge; The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*. 1ª ed., 1935, reimp. Londres e Henley, Routledge & Kegan Paul, 1979. Comentário ad loc.

afirmar “é branco”, o que se visa é a cor do cavalo, e não o cavalo. No caso de um vinho amargo ao se afirmar “é amargo”, o que se visa é o sabor, não o vinho. Coisas como o belo talvez seja um problema. De qualquer forma, o que se estaria apontando é para a beleza, que não é absolutamente compreendida como um universal, nem dentro nem fora das coisas belas, mas algo que corresponde a uma sensação. Por exemplo: o belo pode ser entendido como algo em que se reconhece a perfeição da forma própria de uma coisa concreta, ou algo que provoca uma sensação de prazer.

Considerando essa análise da predicação, o que seria uma ontologia de Antístenes? Provavelmente uma ontologia que poderíamos chamar sensuálista ou empirista. O real é aquilo que, de alguma forma, é captado pelos nossos sentidos, e que nos é dado, empiricamente, como coisas individuais concretas, que são, cada uma, aglomerados de várias coisas que podem ser discernidas pelos sentidos. Quer dizer: a realidade é constituída não só de coisas como cavalos, mas também de coisas como cores, movimentos, sons, sabores. Mas coisas como “belo” ou “justo”, talvez sejam apenas convenções humanas. É isso que parece sugerir também Gillespie:⁵

Quando Antístenes põe a questão: “o que são a riqueza e a pobreza, o que é a justiça? ”, ele não perguntava por uma definição formal ou técnica desses termos. O que ele perguntava era isso: “São essas coisas condições reais para toda atividade humana, baseada em características fundamentais naturais do homem, ou são, antes, produtos de nossa imaginação?”

Assim, vista dessa forma, a questão sobre o belo, se aplicada a Antístenes, põe em dúvida não só a predicação propriamente dita, mas a própria realidade do atributo. Só o belo poderia ser belo, mas talvez não exista nenhum belo.

Resta uma questão ligada a esse problema: o sujeito (não sujeito gramatical, mas sujeito real) de uma identificação, ou de uma predicação essencial, poderia, para Antístenes, ser um universal (não um termo universal, mas algo universal, distinto dos indivíduos chamados pelo mesmo nome)? Se Gillespie está correto em atribuir ao pensamento grego pré-aristotélico a análise da proposição como acima expusemos, a resposta a essa pergunta será não. Diante da teoria das ideias de Platão, sua reação foi muito provavelmente aquela que lhe atribui a tradição doxográfica: por mais cavalos que veja, Antístenes não consegue ver a cavalidade: “Platão, eu vejo um cavalo, mas não vejo a cavalidade.”⁶

5 Gillespie. C. M., “On the Megarians”. In *Achiv für Geschichte der Philosophie*, 1911, n°. 24, p. 218-41; p. 228.

6 Simplicius, in cat. 8b 25, p. 208, 28.

Mas, além de Sócrates, Platão e Antístenes, também os megáricos podem estar implicados na dificuldade levantada por Dionisodoro nessa passagem do *Eutidemo*. É verdade que às vezes megáricos e antistênicos ou cínicos são tratados em conjunto, sendo uns e outros identificados com os erísticos, os que teriam sido modelos para a caricatura apresentada por Platão no *Eutidemo*. Mas, na história da filosofia, a fama de erísticos pertence, sobretudo, aos filósofos pertencentes à chamada escola megárica, fundada por Euclides de Megara, discípulo de Sócrates. Mais especialmente, o nome de “erísticos” foi dado aos discípulos de Euclides. Um deles, Eubúlides, contemporâneo de Aristóteles, é autor de célebre paradoxos, largamente conhecidos – o mentiroso (*pseudomenos*), o monte (*sorites*), o calvo (*phalakros*), Electra. O que se desconhece muitas vezes é a relação que têm esses paradoxos com a ontologia dos megáricos, sobre a qual, aliás, as informações são precárias. Sabe-se, porém, que os megários afirmavam a absoluta unidade do ser último, como também afirmavam que somente o Bem é real.

Baseado nessas informações e na própria reputação de dialéticos e erísticos que sempre tiveram os megários, Gillespie⁷ apresenta uma reconstituição de seu pensamento, em que fica evidente a ligação, à primeira vista estranha, entre uma ontologia fundamentalmente parmenídica e a filiação socrática da escola megárica. Em verdade, os megários estariam interessados basicamente não naquilo que era o interesse do próprio Sócrates, na ética, mas na dialética socrática. O que os interessava era saber o que é o ser. Assim, embora aceitassem as características formais atribuídas ao ser por Parmênides – unidade, imutabilidade, completude – eles rejeitaram a corporeidade, que teria sido substituída pelo bem. E essa rejeição se deveu justamente às contradições que a dialética revelava na noção de corporeidade.

A análise do sensível, levada a cabo com o rigor da dialética, teria revelado a absoluta indeterminação e irreduzível multiplicidade de tudo que ilusoriamente reconhecemos como unidade e estabilidade. É essa análise dialética do sensível que Gillespie reconhece na análise da percepção sensorial que Platão apresenta no curso da discussão da definição da *episteme* como *aisthesis*, no *Teeteto*,⁸ que acaba revelando que tudo, coisas concretas ou qualidades, tudo que nos parece estar ali, perfeitamente determinado, cada coisa que reconhecemos como algo que é o mesmo, apesar das mudanças que também reconhecemos – e não só o que é percebido, mas também aquilo que percebe – ,

7 Id. Ibid.

8 *Teeteto* 151d-187b.

se revela como um fluxo de infinitos pares pontuais de coisa que percebe e coisa percebida, inteiramente desconectados uns dos outros, uma multiplicidade que não temos o direito absolutamente de reunir nessa unidade que ilusoriamente lhes atribuímos, ao reconhecer uma coisa uma percebida por um percipiente uno. A indeterminação é tal que atinge não só coisas como o branco, que não é mais branco do que não branco, mas a própria brancura, que não é mais brancura do que não brancura. Assim, de nada se pode dizer que é tal coisa, nem há nada a que se possa aplicar um nome, pois o próprio nome pressupõe uma permanência e determinação que não se encontra em lugar nenhum.

É uma análise semelhante a essa que Gillespie atribui aos megários.⁹ Nada no sensível escapa a essa indeterminação e irreduzível multiplicidade – nem coisas que são predicados de sujeitos, nem o próprio sujeito. O sensível é assim inteiramente relegado ao não ser, uma realidade ilusória onde reconhecemos coisas determinadas, unas e permanentes, quando só há multiplicidade, indeterminação, impermanência.

Nessa perspectiva, a dificuldade levantada por Dionisodoro não diz respeito apenas à impossibilidade de predicar o belo de algo que é também outro que o belo, mas de nomear qualquer coisa que seja, mesmo com o nome de sua essência, uma vez que não há nem coisa nem essência de coisa, que tenha determinação para receber um nome.

Como se pode facilmente constatar, o pano de fundo dessa discussão é Parmênides, e as características inalienáveis que Parmênides atribui ao ser. Ao aceitar todas as características que Parmênides impõe, o corte entre o ser e a experiência humana se torna intransponível. O que aconteceu depois, tanto no domínio da física, como na investigação que poderíamos chamar dialética, é a tentativa de contornar Parmênides, sem poder derrubá-lo inteiramente. Porque duas coisas pelo menos foram aceitas sem contestação: 1) que só é possível conhecer aquilo que é; 2) que para reconhecer o que é, é preciso, antes de mais nada, saber o que é esse “é”, isto é, o que é “ser”, e determinar as características essenciais do ser.

9 Em especial, a análise “dialética” seria, para Gillespie, a partir de 185c. A seção anterior da definição de conhecimento como percepção sensorial trataria do problema do conhecimento como tinha sido abordado pela ciência empírica; a partir de 185c, seria examinado o aspecto do problema do conhecimento como se apresentava aos dialéticos. Com isso, Gillespie parece referir-se ao fato de que, uma vez que “se há conhecimento de objetos sensíveis, ele não é dado pelas próprias sensações, mas em julgamentos de existência nelas fundados”, a análise passa a ser não das sensações, mas das afirmações (predicações) sobre as coisas, e pois, sobre o ser das coisas, conforme aparece na linguagem. Cf. id. p. 239 e nota 21).

Lembremos que, em seus argumentos, Parmênides é conduzido pela linguagem, que é o mesmo que o pensamento, conforme ele mesmo afirma. O estranho paradoxo é que, depois de conduzir à descoberta do ser, linguagem ou pensamento acabam tornando paradoxal sua própria existência tal como os compreendemos, uma vez que o ser é um e que concebemos uma e outro como articulações de coisas múltiplas.

A investigação de Sócrates é herdeira direta dessa linha de investigação conduzida pela própria linguagem, correlato do pensamento. Mas ele não abre mão nem da linguagem como conhecemos, nem aceita o fosso entre realidade real e experiência humana, que tornaria esta ininteligível. Afinal, o que ele quer é conhecer a experiência humana. Mas aceita, de Parmênides, que, para ser conhecida, é preciso que, de alguma forma, ela seja, ou que tenha algum tipo de contato com o ser.

Mas Sócrates dá, liminarmente, um voto de confiança à linguagem, que reconhece uma certa unidade e estabilidade no sensível, ao atribuir um nome único a uma multiplicidade de coisas diversas e instáveis. Esse nome comum, esse termo universal, ele propõe entender como justificado por algo comum a todas as coisas chamadas pelo mesmo nome, algo que se manteria estável em cada uma delas e qualitativamente idêntico em todas. É esse algo comum, esse universal entendido como presente nos particulares que Sócrates propõe como “aquilo que realmente é”, e, portanto, pode ser objeto do conhecimento. É esse *eidós* que, realmente sendo, faz as coisas, em certa medida, ser, e ser o que elas são. Mas essa diferença que Sócrates descobriu entre universal e particulares, entre o *eidós*, que realmente é, e os sensíveis, que são o que são por uma relação com o *eidós*, não resolveu o problema que Sócrates se propôs resolver. A pesquisa socrática, lembremos, é aporética. Uma aporia, porém, frutífera. Ao chamar a atenção para essa diferença entre algo que seria “o mesmo”, presente em particulares sempre outros entre si e outros que si mesmos, ele parece ter inspirado diferentes ontologias e diferentes maneiras de entender a ligação entre linguagem e realidade. Sob esse aspecto, seu discípulo direto, por cima de Platão, é Aristóteles, que, *mutatis mutandis*, aceita o *eidós* idêntico imanente nos particulares e praticamente faz dele o mais forte candidato a ser a essência da coisa.

Platão provavelmente não achou a solução do *eidós* imanente satisfatória, pois o *eidós*, se presente na coisa, desaparece com ela. Pra onde ele vai? Para o não ser? E, aliás, de onde vem ele? Do não ser? O *eidós* socrático não responde absolutamente a exigências fundamentais do ser parmenídico, que não pode vir a ser nem deixar de ser, sob pena de obrigar a reconhecer o não ser.

Assim, ao afirmar o *eidos* como transcendente, Platão recupera importantes características do ser parmenídico, reafirmando-o como não gerado, imprecívél, além de, em certo sentido, único, numericamente o mesmo, embora um para cada espécie de coisa. Com essas opções, e pela admissão do movimento e da multiplicidade, ele salva a racionalidade da experiência humana e permite entender a linguagem como instrumento para alcançar o ser.

No caso de Antístenes, o que o atraiu em Sócrates foi a ética. Apesar de seus argumentos lógicos, ele é conhecido por um interesse quase exclusivo em questões éticas, o que também quer dizer um interesse quase exclusivo no mundo da experiência humana, e na afirmação dessa experiência como a única realidade digna de atenção. Diante das aporias da dialética socrática, a reação de Antístenes parece ter sido a de denunciar, com seus argumentos vindos da própria prática dialética, a pretensão da linguagem de atingir realidades reais, não afetadas pela contradição. Mas, para quem não se interessa pela cavalidade, e se contenta com os cavalos, a linguagem parece perfeitamente adequada para uma compreensão da experiência humana que não tem pretensão de ir além dela mesma.

Os megários, por outro lado, apoiados pelo rigor da própria dialética socrática, que eles aplicaram à investigação do ser, aderem à ontologia parmenídica, reafirmam o corte entre a realidade real e a experiência humana, e, com isso, não podem reconhecer a linguagem como instrumento do conhecimento. Lembremos, porém, que isso não significa, de modo algum, a abolição da linguagem. Ao contrário. Na impossibilidade de atingir o real, e até mesmo de captar o sensível na sua absoluta indeterminação e irreduzível multiplicidade, é a linguagem que organiza nossa experiência de um mundo constituído de coisas irreduzivelmente indeterminadas. É ela que nos dá, com cada nome que é o mesmo, a única forma de unidade que realmente existe entre coisas que são irreduzivelmente outras umas das outras, além de, cada uma delas, irreduzivelmente outra que si mesma. É a linguagem que fixa, em um nome idêntico, a identidade ilusória de cada coisa consigo mesma e de cada coisa com outras captadas como qualitativamente idênticas. E sem essa unidade e identidade ilusória fixada pelo nome idêntico, nem mesmo essa forma ilusória de pensar, que é isso que chamamos pensar, seria possível.

Vistos assim, os megários seriam, por excelência, os representantes dessa sofística que Platão desde sempre combateu, esses sofistas que, com discursos longos ou breves, fazem da linguagem o instrumento da fabricação dessa realidade ilusória que é a única ao nosso alcance.