

A DIMENSÃO ÉTICA DO *PARMÊNIDES* DE PLATÃO

THE ETHICAL DIMENSION OF PLATO'S *PARMENIDES*

SAMUEL SCOLNICOV*

Resumo: Partindo de um dos diálogos mais controverso de Platão, o *Parmênides*, este artigo busca uma leitura ética do mesmo. O *Parmênides* é e foi lido, em sua maioria, de uma forma lógica, epistemológica ou ontológica. Aqui, o autor pretende acentuar a ética platônica, pois esta fundamenta todo o pensamento do filósofo e está, conseqüentemente, em todos os seus diálogos. Para que o conhecimento do Bem seja possível, Platão tem de admitir, diferentemente de *Parmênides*, que existem dois modos de ser: *kath'bhauto* e *pros ti*.

Palavras-chave: *Parmênides*, ética, ontologia, conhecimento.

Abstract: Starting from one of the most controversial dialogues of Plato, the *Parmenides*, this article seeks an ethical dimension for this dialogue. The *Parmenides* is and has been read mainly in a logical, epistemological or ontological way. Here, the author attempts to emphasize Platonic ethics, because it justifies all of the philosopher's thought and is therefore in all his dialogues. For making possible the knowledge of Good, Plato has to admit, unlike *Parmenides*, that there are two modes of being: *kath'bhauto* and *pros ti*.

Keywords: *Parmenides*, ethics, ontology, knowledge.

De todos os diálogos de Platão, o *Parmênides* é, sem dúvida, o mais controverso. Porém, quase todos seus intérpretes – tanto aqueles que acentuam seus aspectos lógicos, epistemológicos ou ontológicos quanto aqueles que vêem nele um chiste, de comum acordo tedioso – concordam em ignorar tacitamente sua crucial importância para a ética platônica. Mitchel Miller, há mais de vinte e cinco anos, foi uma exceção digna de nota, tratando de alguns aspectos éticos do diálogo, mas sob um ponto de vista diferente daquele que aqui adoto.¹

A primeira parte do *Parmênides* é um rechaço à ontologia platônica de um ponto de vista parmenidiano. *Parmênides* foi o primeiro a formular o

* Samuel Scolnicov é professor na Universidade Hebraica de Jerusalém. E-mail: samuel.scolnicov@huji.ac.il

¹ Para uma breve resenha taxonômica de algumas interpretações modernas, veja-se Maurizio Migliori, *Dialettica e verità: Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone* (Milano: Vita e Pensiero, 1990). Cp. Mitchel H. Miller, *Plato's Parmenides: The conversion of the soul* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).

Princípio de Não-contradição, em sua forma forte, absoluta: Nada pode ser e não ser, “Pois isso não será jamais forçado: que os que não são sejam”². Nenhuma restrição de aspectos ou tempo; contradições de qualquer tipo são absolutamente impossíveis. A dicotomia é total: ou é ou não é³. No diálogo de Platão, seu Parmênides fala em caráter. Ele adota, na primeira parte do diálogo, aporética, uma posição eleática (se bem que talvez não estritamente parmenidiana): ou há um só tipo ontológico de entidade (como no poema de Parmênides⁴) e não há diferença ontológica nenhuma entre idéias e sensíveis, e o universo é ontologicamente homogêneo⁵; ou, se há dois tipos ontológicos diferentes, eles devem ser absolutamente separados um do outro⁶: cada um dos *eide* é *kath'hauto*, em si mesmo. Com estas premissas, *methexis* e *mimesis* (participação e imitação) platônicas são demonstradas impossíveis.

Mas, como o próprio Parmênides nota no diálogo de Platão, “O que faremos, então, a respeito da *philosophia*?” (135c5). O *logos* deve ser salvo, uma exigência já vigorosamente feita no *Fédon*. Não é Sócrates por quem se há de enlutar, mas pelo *logos*, se o deixarmos morrer sem que possa ser ressuscitado⁷. No contexto desta *aporia* do *Parmênides*, como geralmente em Platão, *philosophia* é o esforço intelectual de exame próprio, a rejeição socrática da vida não-examinada, que Platão jamais abandonou desde a *Apologia* até as *Leis*⁸. A *aporia* é penosa antes de tudo por suas implicações éticas, por bloquear a via à *philosophia*. E são precisamente estas implicações que dão o impulso inicial à segunda parte, euporética, do diálogo.

Em qualquer de suas formas, a ética sempre se ocupa com o bem. O bem (por definição) é o que se deseja ou se procura alcançar ou se recomenda. Mesmo Kant teve de admitir que uma vontade pura, com toda sua autonomia, é necessariamente boa⁹. Esta é sua versão da negação da *akrasia*, a assim chamada fraqueza da vontade. Para Platão, o bem como o que desejo, como o vantajoso para mim, para que seja realmente vantajoso e não só de um ponto de vista subjetivo, tem de ser apreendido por mim como tal, i.e. como bem verdadeiro. Não é suficiente que seja “percebido” por mim como

² Parmênides, fr. 7.1.

³ Parmênides, fr. 2.

⁴ Parmênides, fr. 8.36-37. Sobre tipos de entidades, a seguir.

⁵ Parmênides, fr. 8.44-49.

⁶ Parmênides, fr. 8.55.

⁷ *Fédon* 89b.

⁸ *Apologia* 28e, *Leis* v 727b; e cp., p.ex., *Eutídemo* 275a1: *philosophian kai aretes epimeleian*.

⁹ *Crítica da Razão Prática*. Parte I, Livro I, secção 2.2. (A 109).

bem (subjetivamente, como bom para mim); ele tem de ser conhecido, no sentido platônico exato, como bem (objetivamente, como bem “em si”). *Doxa*, opinião, sobre o bem não é suficiente; é necessário sobre ele *episteme*, conhecimento no sentido estrito. Ninguém quer para si o aparentemente vantajoso, mas só o que é realmente tal. O exemplo primário de Platão, no *Gorgias*, é a saúde¹⁰. Não quero ser aparentemente sadio, quero ser realmente sadio. Platão até mesmo assume, no *Filebo*, que quero que o próprio prazer (*hedone*), percebido como o presente bem para mim, seja prazer verdadeiro, não meramente percebido¹¹. Esta é uma consequência da ausência, no pensamento grego, de um conceito perfeito de subjetividade¹². Mas isto agora não nos interessa. Contudo, para que se tenha prazer verdadeiro e não só percebido, a opinião correta deveria ser suficiente. Mas, notoriamente, esta não é a opinião de Platão. Por que, veremos a seguir.

A ética grega não é deontológica. Não há nela um conceito normativo de dever ou de mandamento. O bem a ser alcançado ou é dado na natureza ou resulta de um acordo. Platão não tem um conceito explícito de normatividade como tal, se bem que ele acentua muitas vezes o aspecto normativo da razão (*nous*) ou da justiça (*dike*, *dikaiousune*) ou do belo (*kalos*) como desejáveis em si e para si¹³. Mas, então, ele deve logo confrontar o problema do valor. Em um sistema deontológico, a fonte de valores é independente da natureza. Em uma concepção criacionista, como a da Bíblia, Deus é a origem tanto da natureza quanto dos valores, tanto da criação quanto dos mandamentos, e o valor pode, portanto, ser considerado independente da natureza. Na filosofia kantiana, a razão herda o lugar de Deus como origem do universo (fenomenal) e do valor absoluto. Mas em um sistema não-deontológico no qual a natureza é tudo-abrangente, não há lugar para uma origem de valores absolutos, coercivos, dela independentes. Em um tal sistema, valores devem ser ou naturais ou convencionais, baseados ou na *physis* ou no *nomos*.

Para escapar do relativismo de uma ética baseada no *nomos*, Platão é forçado a mudar seu conceito de natureza. Nas *Leis* ele diz expressamente o que assumiu em todos seus diálogos prévios. A natureza não é empírica e está acima do mundo fenomenal: as idéias são a verdadeira natureza.

¹⁰ *Gorgias* 464 seg.

¹¹ Cf. *Filebo*.

¹² Cf. SCOLNICOV, S. ‘The Private and the Public Logos: Philosophy and the Individual in Greek Thought until Socrates’. In: *The Philosophy of the Logos*, edited by C. Boudouris, International Center for Greek Philosophy and Culture. Athens: 1996, pp. 196–204.

¹³ Veja, p.ex., *Banquete* 211b1, *República*, livro II 358a1-2.

A utilidade ainda é um componente essencial do bem, mas também o conceito de utilidade foi transformado. O bem ainda é o vantajoso, mas não só empiricamente; ele é o bem-estar da alma¹⁴, entendida por Platão nos assim chamados diálogos “medianos” como supra-empírica (não podemos aqui considerar o que seja para Platão a imortalidade da alma, mas, por enquanto, será suficiente dizer que, para ele, a alma tem uma dimensão não-empírica.).

Sem uma independente origem de valores, há necessidade, para uma ética como para uma epistemologia não-convencional, de uma ontologia de realidade objetiva. Kant restringiu as pretensões ontológicas da razão para fazer lugar a sua ética deontológica. Platão, ao contrário, reforçou sua ontologia racional precisamente para basear nela sua ética. Mas sua ontologia, como toda *arkhê*, a seu ver, vem ao fim da pesquisa, não a seu início. Platão começa a construir pelo teto para chegar no fim aos fundamentos.

A única ontologia séria a confrontar Platão era o monismo hiper-racional de Parmênides. Como mostrei em outra ocasião¹⁵ – e aqui só posso dar um curto esboço dos primeiros passos daquele argumento – o Parmênides de Platão, em seu diálogo, não é refutado nem na primeira, a parte aporética (130a3-137c3), nem no primeiro argumento da segunda parte (137c4-142a8), que afirma o mesmo em uma forma mais estrita. Em verdade, se na primeira parte do diálogo *philosophia* foi demonstrada impossível por razões formalmente impecáveis, por que não abandoná-la? Sócrates não pode abrir mão dela por suas próprias razões éticas, mas tal certamente não é a opinião geral e a impossibilidade de *philosophia* não é autocontraditória ou outramente inaceitável por razões lógicas. Muitos de nós vivemos bem felizes vidas inexaminadas. No primeiro argumento da segunda parte do diálogo, uma abordagem parmenidiana de ou/ou acaba em um impasse; mas este impasse é puramente pragmático. Um inominável, incognoscível, impensável, incapaz de entrar em relação nenhuma para com nada ou ninguém (142a1-6) não é autocontraditório. Sua impossibilidade é refutada só para quem esteve a pensá-lo e a falar sobre ele, mesmo falsamente, e só para ele. Note-se a resposta do jovem Aristóteles à conclusão aporética deste argumento: “*Ouk emoige dokei*”, “Eu, pelo menos, penso que não” (142a7). Mas um argumento desencarnado – ou melhor: uma conclusão desencarnada, da qual o argumento é só a escada wittgensteiniana a ser descartada após ter-se o pensador empírico anulado tão logo feito todo o caminho acima (como o Parmênides

¹⁴ *Apologia*, 30b1.

¹⁵ SCOLNICOV, S. *Plato's Parmenides*. Berkeley: University of California Press, 2003.

histórico o fez) – um tal argumento não deixa de ser plenamente consistente. Em bases parmenidianas, o teorema de Pitágoras, por exemplo, se pudesse em todo caso ser formulado, é verdadeiro também se ninguém o pensa e mesmo se não há nem mesmo alguém que o possa pensar. Um ponto de vista parmenidiano impede a *philosophia* por negar qualquer relação entre nós e a verdadeira indiferenciada realidade, e assim põe em perigo mortal todo o programa socrático-platônico de *philosophia* e de *arete* como *episteme*.

A argumentação eleática tem a forma de um dilema destrutivo (típicamente um dilema de ou/ou), visando a mostrar a falsidade de sua principal premissa inicial – a *hypothesis*, como Platão a chama (137b, três vezes em rápida sucessão). Platão, no *Mênon*, na *República*, no *Fedro*, no *Filebo* e em outros diálogos¹⁶, vira a mesa do argumento destrutivo: a *aporia* a que ele conduz não invalida sua hipótese, como Parmênides o queria, mas exige, em vez disto, um novo início, com uma *hypothesis* alternativa, admitidamente *ad hoc*. Como a quarta secção da Linha Dividida explica, todas as *hypotheses* são *ad hoc* até que o princípio não hipotético seja alcançado (se é que o é) levando a uma síntese totalmente integrada.

Tal é o método usado pela primeira vez no *Mênon*. O argumento erístico trazido por Sócrates como uma formulação estrita, em termos eleáticos, da objeção de Mênon¹⁷ visa originalmente a demonstrar a impossibilidade da aprendizagem (mais uma vez, neste diálogo, uma questão ético-epistemológica). Em um dilema destrutivo eleático, assim como apresentado por Sócrates, teria sido o fim do assunto. Não se pode aprender nem o que se sabe nem o que não se sabe; portanto, a aprendizagem é impossível. Porém, para Platão, a conclusão é inaceitável e esta é, para ele, razão suficiente para rejeitar a premissa dicotômica principal, introduzindo seu método de hipóteses. Neste método, contra Parmênides e contra toda argumentação dedutiva válida, a conclusão desejada é considerada mais forte que as premissas. Se a conclusão do dilema eleático é objetável como incompatível com as intuições éticas e epistemológicas de Platão, a *hypothesis* (nem sempre explicitamente formulada) tem de se mudar, mesmo se é, à primeira vista, evidente e a alternativa proposta é positivamente paradoxal. No modo de argumentação contra-intuitivo de Platão, a conclusão valida as premissas, e não são as premissas que validam a conclusão. Assim, no *Mênon*, por exemplo, “se” a aprendizagem é rememoração, a aprendizagem é possível;

¹⁶ *Mênon* 86c, *República* ii 369 seg., *Fedro* 244a-245e, *Filebo* 16c5-17a5.

¹⁷ *Mênon* 80d-e.

mas a aprendizagem é assumida possível; portanto (portanto?! a aprendizagem é rememoração. Uma clara falácia de afirmação do consequente. No *Parmênides*, a contradição pragmática do primeiro argumento pode ser evitada – e com ela a inaceitável consequência da primeira parte (bem como, é claro, suas dificuldades ontológicas e epistemológicas) – só assim, ao mudar a importuna premissa ou/ou: *ou* é um *ou* é múltiplo (137c4-5)¹⁸ *et tertium non datur*, e não há uma terceira possibilidade.

A *hypothesis* fundamental da lógica eleática é o Princípio de Não-contradição forte: “Pois isto jamais será forçado: que os que não são, sejam”¹⁹, sem concessões de tempo ou aspectos. De um ponto de vista puramente racional, o tempo é irrelevante e, para Parmênides, aspectos também, de modo a não admitir que algo seja (sob um aspecto) e não seja (sob um outro aspecto). Desde Parmênides, nada que é, é autocontraditório. O Princípio de Não-contradição, em qualquer de suas formas, é o critério de unidade e de ser. No diálogo, os argumentos da hipótese *ben estin* investigam tanto o conceito de unidade como o conceito de ser. O que é (algo) é, em algum sentido (ou sob algum aspecto) um. A convertibilidade aristotélica de um e ser²⁰ deriva diretamente do *Parmênides* de Platão.

Na *República*, Platão atenua o princípio parmenidiano ao introduzir, contra os ditames da pura lógica, restrições de aspectos e tempo: “É óbvio que o mesmo jamais fará ou sofrerá opostos no mesmo respeito, *i.e.* em relação ao mesmo e ao mesmo tempo”²¹. A atenuação do princípio é francamente irracional. Tal Princípio “fraco” é explicitamente introduzido como uma *hypothesis*, para a qual nenhuma justificação é dada à parte das conclusões que ela permite²². Contudo, esta é necessária para que sejam admitidas entidades não-ideais (naquele caso, a alma tripartida), pois que estas são todas um respeito mas não em outro, possivelmente a um tempo mas não a outro (no *Parmênides*, Platão demonstra que o princípio atenuado deve vigir também para com as idéias como unidades complexas; Mais sobre isto, a seguir.).

Se o conceito de ser admite atenuação, assim também o conceito de unidade. O problema da unidade, como bem se sabe, sempre preocupou Platão, desde o *Protágoras*, com o exemplo das partes da face, até o *Filebo*, onde prazeres podem ser bons ou maus sem por isto cessarem de ser a

¹⁸ Para *allo ti* introduzindo uma definição, cp., p. ex., 151e7. 163c2, d2; e cp. *Ménon* 82c8, d1.

¹⁹ Parmênides, fr. 7.1.

²⁰ *Metafísica* Δ 6.

²¹ *República* iv 436b. O *kai* é epexeagético; veja-se meu *Plato's Parmenides*, 12 e seg., e n. 51.

²² Cf. *República* iv 437a.

mesma coisa, i.e. prazeres. A questão da unidade e do ser atinge máxima importância no *Parmênides*²³. É necessário um conceito variável de unidade. Este conceito é desenvolvido no segundo Argumento do *Parmênides* e seus dependentes (III, V, VIII), nos quais o um se mostra capaz de admitir qualificações contrárias (não de “ter”, de fato, tais qualificações – note-se o conjuntivo ou o optativo ao longo desta parte do diálogo). Mas tal conceito é fraco demais para o que Platão precisa. O sétimo argumento mostra como este conceito atenuado de ser e de unidade pode conduzir a uma difícil forma de puro, extremo relativismo, do tipo que será adotado por Nietzsche e seus seguidores pós-modernos (165d4-e1).

A questão da unidade é só um aspecto do problema. *Episteme* é do que é como é: “*Oukoun episteme men epi to onti, gnonai hos esti to on*”; e mais uma vez: “*episteme men ge pou epi to onti, to on gnonai hos ekbei*”²⁴. Esta caracterização de *episteme* como sendo de que é como é tem sido frequentemente posta em dúvida como inautêntica ou simplesmente passada por alto. Porém, como espero que fique claro no que segue, esta é a mais exata definição de *episteme*. Conhecer Símiias como ele é (fazendo o passo platônico de explicar o inteligível por uma analogia sensível) é conhecê-lo em carne e osso, não por seu retrato ou pela descrição de outrem (por favor, não tomem *on, esti, einai* em Platão como principalmente existenciais, aqui ou em qualquer outro lugar²⁵).

Aqui vem ao caso uma distinção, entre tipos de entidades (o que Platão chama *eide ton onton*²⁶) e modos de ser. Tipos de entidades são categorias, nas quais entidades são classificadas: gatos e cachorros, vegetais e animais, sensíveis e inteligíveis. Nada pode pertencer a dois tipos de entidades (se bem que, é claro, podem haver diferentes níveis de classificação – ou, como diríamos hoje, diferentes resoluções). Nada pode ser simultaneamente um gato e um cachorro. Mas, evidentemente, um cachorro é também um animal; estes são diferentes níveis de classificação.

²³ Cf. HARTE, V. *Plato on parts and wholes: The metaphysics of structure*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2002; e SCOLNICOV, S. ‘The wonder of one and many’. In: *Plato’s Philebus: Selected papers from the Eighth Symposium Platonicum*, ed. J. Dillon e L. Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag. p. 326-335.

²⁴ *República* v 477b10, 478a5. Este *pou* (=de certo modo) será pomenorizado no *Parmênides*, especialmente no quinto Argumento.

²⁵ Cf., p.ex., *República* v 478e-479c.

²⁶ *Fédon* 79a.

Um modo de ser é a maneira na qual o que é, é. Não me enganaria se apontasse ao retrato de Símias e dissesse que este é Símias. Mas este é Símias só de um modo limitado, a saber: é o seu retrato. Assim, algo “pode” ser em dois diferentes modos. Platão postula dois modos de ser: ser em si (*kath'auto*) e ser em relação a outro (*pros ti* ou *pros allo*)²⁷. O retrato de Símias, em si, é tinta sobre papel (ou, mais provavelmente, um bloco de mármore); em relação a Símias é “seu” retrato.

Platão não é o primeiro a fazer esta distinção nem será o último a fazê-la. Ao que parece, Filolau a fez antes de Platão²⁸ e depois dele o ser relacional terá uma longa e ilustre história (Aristóteles herda de Platão esta distinção, mas reduz modos de ser a tipos de entidades em uma ontologia de um nível só, efetivamente reduzindo modos de ser ao equivalente ontológico de pontos de vista.).

A atenuação do Princípio de Não-contradição necessariamente implica um outro modo de ser, a saber: ser em relação a algo ou alguém ou algum aspecto (*pros ti* ou *kata ti*) ou a algum tempo, mas não necessariamente a outros. Em seu poema, Parmênides aceitou um só modo de ser: ser *kath'auto*, em si. Mesmo quando ele está disposto, *argumneti gratia*, em sua Via da Opinião, a aceitar dois tipos de entidades – fogo e noite, ou chamemo-los como queiramos – ele admite um só modo de ser, a saber: *kath'auto*, levando a um estruturalismo e nominalismo vácuos. Cada *eidos* é somente o que o outro não é, sem nenhuma característica positiva²⁹.

Voltemos ao bem. Cada um dos dois modos de ser, *kath'auto* e *pros ti*, implica um conceito diferente do bem. Platão não pode dispensar da idéia do bem (cp. 130b). No modo *kath'auto*, desenvolvido no primeiro argumento do *Parmênides*, o bem é uma unidade absoluta não-analisável, não-discursiva, apreendida somente por uma intuição direta, tipo G.E. Moore. Todo *logos* é impossível, e a unidade socrática das virtudes é descartada *a fortiori*, pois que a única unidade admissível é a de uma entidade absolutamente simples – e, estritamente falando, nem mesmo isto: ela não pode nem ser dita *uma* (141e10-11). Se coisas são só que são, elas não nos concernem. O que é como é não tem em si (*kath'auto*) força motiva, certamente não com respeito a nós (160b2-4; e cf. “a maior perplexidade”, 133a8-135e8). Mas, por outro lado,

²⁷ Dois modos de ser no *Parmênides* de Platão são reconhecidos também por MEINWALD, C. *Plato's Parmenides*. New York : Oxford University Press, 1991.

²⁸ Filolau, fr. 11.

²⁹ Parmênides, fr. 8.57-8.

no modo puramente *pros ti*, o bem é sempre relativo a algo ou a alguém. O bem para mim é bom para mim, e isto é tudo de que preciso e tudo que tenho para mim mesmo. Assim, por exemplo, no *Protágoras* e no *Teeteto*.

Em ambos os casos, é impossível *logos* verdadeiro. Este deve ser *pros ti*, para que esteja também em relação, e não indiferente, a nós (cp. 134ae). Mas ele também deve ser *kath'auto* para que não seja puramente subjetivo. Se não é *kath'auto*, é, por definição, relativo. O que é deve ser como é, em si, ou nada pode ser dito ser verdadeiramente o que é (e eminentemente não o bem). Nosso pai Parmênides ainda é vitorioso, como se mostra no último argumento do diálogo: “E assim, se dissermos em suma que o um não é, nada é, estaremos dizendo a verdade? – Sem dúvida” (167b7-c2).

Não exatamente. Somos forçados a aceitar, contra todo raciocínio racional, que ambos modos de ser mutuamente opostos são requeridos conjuntamente. Mais uma vez: a conclusão assumida, que o bem é verdadeiro em si e bom para nós, é considerada mais forte que as premissas produzidas para suportá-la, a saber: que a mesma entidade pode ser em dois modos opostos concomitantemente. Ao ver de Platão, para que o *logos* seja salvo temos de aceitar, contra a lógica e a ontologia parmenidianas, não só dois tipos de entidades (como na primeira parte do diálogo), idéias e sensíveis, mas também dois modos de ser: *kath'auto* e *pros ti*.

A conclusão ética desejada por Platão requer, pois, dois modos de ser e três tipos de entidades caracterizados por esses modos³⁰:

(i) O puro um, a hiper-parmenidiana entidade *kath'auto* do primeiro argumento e seus derivados (IV, VI, VIII). Este está além de todo *logos*, como o Bem da *República* além, de toda *ousia*³¹. (*Ousia* é aqui, como em geral para Platão, simplesmente o particípio de *einai*, denotando o que algo é – e também, é claro, sua existência, mas não só e não principalmente). Tal Bem é não-discursivo, em quanto (como o um parmenidiano) é uma simples unidade. Nem o um do primeiro argumento nem o Bem da *República V* podem ser ditos ser isto ou aquilo. Eles simplesmente são, sem admitir caracterização alguma.

Mas este Bem não pode ser bom para nós. Para que seja bom para nós, ele deve desdobrar-se nas várias idéias éticas de sabedoria, justiça, *sophrosyne*, coragem, etc. Só assim ele pode ser apreendido e implementado por nós. Esta é a solução de Platão ao paradoxo de seu Sócrates sobre a unidade

³⁰ A quarta possibilidade, não *kath'auto* e não *pros ti* é obviamente nada.

³¹ *República*, VI, 509b.

das virtudes. O Bem em si é não-discursivo e não se pode falar dele; mas não é assim com suas diversas manifestações.

Por necessidade, temos então:

(ii) ideias, que devem ser tanto *kath'hausto* de modo a serem o que são, como *pros ti* para que possam participar umas das outras e entrar em relações cognitivas e outras com almas e sensíveis (p.ex., ser motivadas ou participadas). Em seu aspecto ético, ideias são normativas, especialmente tais ideias como sabedoria, justiça e *sophrosyne*, como diferentes aspectos do bem único. Mas não só essas. As coisas sensíveis, p. ex., “querem ser” como as ideias³². Ser normativo é ser movente, o que requer estar em relação à entidade movida (142a1, cf. 166a4-6), em nosso caso à alma movida. Mas elas também devem ser *kath'hausta*, para que não sejam, a modo de Protágoras, meramente relativas ao contexto e à alma.

E, como um fato dado, há:

(iii) entidades sensíveis, incluindo as *aistheseis* temporárias do *Teeteto*³³ (Hoje daríamos a estas *aistheseis* só status fenomenológico pessoal; mas, para Platão, não há diferença, neste respeito, entre estas *aistheseis* e quaisquer outras entidades sensíveis, com as descritas no sétimo argumento do *Parmênides*). Estas só podem ser *pros ti*, jamais *kath'hausta*. Como fica claro do segundo Argumento da segunda parte do diálogo, o que é *pros ti* (e o mundo sensível é só *pros ti*) não pode *ser* o que pretende ser, mas só em relação a algo (ou alguém) outro.

Uma interessante consequência é que, no mundo sensível, jamais há algo grande, mas só algo maior (150b2-7), jamais um bom, mas só um melhor, pois neste mundo temporal e movente tudo é relativo a algo ou a alguém. Porém, se é bom só como percebido por mim, mas não em si, poderá ser só “aparentemente” bom para mim, portanto não suficientemente bom. Porque não será suficiente ter sobre o bom para mim uma *doxa* correta? É o que a *theia moira* do fim do *Mênon* sugere³⁴. Talvez isto “seja” suficientemente bom para fins práticos, como Sócrates diz lá. Mas *doxa*, opinião, não só é essencialmente instável, não encadeada pelo *logos*. Mais importante, ela é, por definição, só *pros* alguém; ela é sempre opinião “de alguém”, portanto não do que é e só de valor prático, limitado, como nas *Leis*, onde os futuros soberanos da cidade não terão *episteme* total. Mas eu quero o bem não porque

³² *Fédon* 75b2.

³³ *Teeteto* 186d.

³⁴ *Mênon* 99c1.

ele me “parece” vantajoso. Eu o quero, se possível, porque é “realmente” vantajoso (isto é: realmente vantajoso para a alma, como Sócrates o queria³⁵.)

Para escapar à Scylla parmenideana como à Charybdis protagórica não só em pontos de epistemologia e ontologia, mas especialmente em ponto de ética – isto é: para fazer com que *philosophia* seja possível, temos de aceitar, mesmo paradoxalmente, que ideias são simultaneamente em dois modos: *kath'bauto* e *pros ti*. É o que a segunda parte do *Parmênides* põe sobre uma firme base dialética, mostrando, por um lado, que um modo de ser *pros ti* permite todo tipo de atribuição e de relação (mas não os requer; veja-se o conjuntivo e o optativo todo ao longo do diálogo e em particular argumentos II, III, V). E, por outro lado, que um modo de ser *kath'bauto* é inabalavelmente requerido como um ponto de referência. Conhecimento é “de algum modo”, mesmo paradoxalmente, do que é como é, sem cessar de ser “nosso” conhecimento, como receado na primeira parte de nosso diálogo (143a3). É o resultado do oitavo argumento³⁶. Só assim pode a ética, ao ver de Platão, ser de-relativizada. O Bem é bom para mim e também bom em si. E se eu o conheço como é (ou suas diversas manifestações) – isto é: agora em seu duplo carácter – eu o escolho para mim e também porque é o que é em si. Eu o conheço como bom em si e, ao mesmo tempo, como bom para mim em quanto “eu, pelo menos”, o “conheço” estritamente como bom. Só o duplo *status* ontológico deste bem pode dar apoio à negação de Platão a *akrasia*. Eu conheço o bem “como é” – quer dizer: agora em seu *status* ontológico duplo, e, assim, como bom “em si” e bom “para mim”. E se eu o conheço como tal, não posso, neste contexto, deixar de ser movido por ele.

Recebido em maio 2013

Aceito em maio 2013

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HARTE, V. *Plato on pars and wholes: The metaphysics of structure*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2002.
- MEINWALD, C. *Plato's Parmenides*. New York: Oxford University Press, 1991.
- MIGLIORI, M. *Dialettica e verità: Comentario filosofico al "Parmenide" di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1990.

³⁵ E veja a cima, p. 3.

³⁶ Para esta linha argumentativa, cf. meu *Plato's Parmenides*.

- MILLER, M. H. *Plato's Parmenides: The conversion of the soul*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.
- SCOLNICOV, S. The Private and the Public Logos: Philosophy and the Individual in Greek Thought until Socrates. In: *The Philosophy of the Logos*. Ed.: BOUDORIS, C. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, 1996. pp. 196-204.
- _____. *Plato's Parmenides*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- _____. The wonder of one and many. In: *Plato's Philebus: Selected papers from the Eighth Symposium Platonicum*. Ed: DILLON, J. e BRISSON, L. Sankt Augustin: Academia Verlag. pp. 326-335.