

PLATÃO CONTRA O ATOMISMO LÓGICO

Samuel Scolnicov*

SÍNTESE – A oposição de Platão a todo tipo de atomismo lógico é evidente desde o *Ménon* e especialmente no *Teeteto* e no *Parmênides*. O *Teeteto* demonstra que a hipótese de que objetos de conhecimento são *em si* não pode servir de base à doutrina da anamnese como proposta no *Ménon*. O Segundo Argumento da segunda Parte do *Parmênides* propõe uma solução ao problema a partir da distinção entre dois modos de ser, ambos igualmente necessários para manter a possibilidade de uma anamnese que exige, por um lado, relações internas (negadas no atomismo lógico) e, por outro lado, verdade como correspondência.

PALAVRAS-CHAVE – Análise. Anamnese. Atomismo lógico. Bradley. Modos de ser. Parmênides. Platão. Relações internas. Russell. Wittgenstein.

ABSTRACT – Plato's opposition to any type of logical atomism is evident from the *Meno* and especially in *Theaetetus* and *Parmenides*. *Theaetetus* demonstrates that the hypothesis of objects of knowledge that are in themselves cannot serve as foundation of the doctrine of *anamnesis* as presented in the *Meno*. The Second Argument of the second Part of *Parmenides* proposes a solution to the problem based on the distinction between two modes of being, both equally necessary in order to maintain the possibility of *anamnesis*, which demands, on the one hand, internal relations (negated by logical atomism) and, on the other hand, truth as correspondence.

KEY WORDS – Analysis., *Anamnesis*. Bradley. internal relations. Logical atomism. Modes of being. *Parmenides*. Plato. Russell. Wittgenstein.

O atomismo lógico, como Wittgenstein e Russell o definiram,¹ se baseia sobre dois princípios relevantes ao nosso tema:

1. Análise é, por definição (ou pelo menos *prima facie*), a decomposição do composto em seus elementos mais simples. Se é assim, quer dizer: se os elementos são mais simples que o composto – e isto nos parece evidente –, então, para que toda análise possa ser bem-sucedida, necessariamente teremos elementos absolutamente simples.² Toda análise resulta eventualmente em elementos simples, que não podem ser analisados ainda mais.³ No plano lingüístico, toda proposição é ou

* Doutor. Professor da Universidade Hebraica de Jerusalém (Israel).

¹ Veja-se, por exemplo Russell [1918] 1986 Wittgenstein [1921] 1961, citado a seguir como 'T' e o número do parágrafo.

² Russell [1918] 1986, 173–174, 180.

³ Russell [1918] 1986, 181: 'The acquaintance with simples is presupposed in the understanding of the more complex.' O que não quer dizer que o número de elementos simples é necessariamente finito (cf. Russell [1918] 1986, 180; T 4.2111), ou mesmo que se possa atingir cada elemento simples em um número finito de passos. Poderíamos ter uma setatrie infinita de passos decrescentes cuja soma seja finita. (Agradeço ao meu colega Gilead Bareli por esta última sugestão.)

composta ou simples, e as proposições compostas são compostas de proposições simples por conectores que serão eventualmente analisados, eles também, em simples tais como disjunção (ou conjunção) e negação. É esta concepção de proposições simples e compostas que serve de base à nossa lógica formal.

Não se trata de uma pura análise linguística. A questão não é só de lógica ou de linguagem não formalizada. Proposições (ou sentenças) simples são verdadeiras ou falsas em virtude de sua correspondência ou não correspondência aos fatos (T 4.2211). Portanto, as proposições (ou sentenças) simples devem corresponder a fatos simples (T 4.25). E não me detenho aqui sobre a questão da existência de fatos negativos, questão que, a certa altura, muito ocupou a Russell. O que nos interessa no nosso contexto é o aspecto ontológico do atomismo lógico. O mundo, afirma o autor do *Tratado Lógico-Filosófico*, é o conjunto de todos os fatos (*Tatsachen*) (T 1.1), e os fatos são analisáveis em objetos (*Gegenstände*) simples (T 2.02) e independentes, que formam a substância do mundo e não podem ser compostos (*zusammengesetzt*) (T 2.021).⁴

Por conseqüência --

2. Entre objetos não há relações internas. Relações internas são redutíveis às propriedades internas dos objetos (T 4.123).⁵ Entre objetos há só relações externas, pois cada objeto é o que é em virtude de suas propriedades próprias, independentemente de qualquer outro objeto. Toda relação real (à diferença de uma relação lógica) é necessariamente externa. Relações internas são relações entre as propriedades do objeto sem referência a nenhum outro, ou relações necessárias entre objetos, derivadas de suas propriedades ou a elas correspondentes. Portanto, entre objetos simples, não há possibilidade de relações internas. A questão de relações internas ou externas foi um dos principais pontos de desacordo entre idealistas (como Leibniz e Bradley) e realistas (como Russell e Wittgenstein). Para Leibniz e Bradley, toda relação entre entidades ontológicas deve ser necessária, pelo menos em princípio. Toda *vérité de fait* é baseada em *vérités de raison*, mesmo se nós, com nosso intelecto finito, não as podemos alcançar. É o que possibilita o conceito da verdade como coerência (à diferença de uma coerência meramente formal). Para Russell, Wittgenstein e Moore, pelo contrário, todas as relações (entre elementos simples) não podem senão ser externas. É a base do conceito de verdade como correspondência, ou adequação. Sem correspondência, diz Wittgenstein, uma sentença não poderá ter sentido (*Sinn*), e só sentenças simples podem corresponder a fatos (T 4.2). Não há fatos compostos aos quais corresponderiam sentenças compostas. Sentenças compostas não são nada mais que entidades lingüís-

⁴ Cf. também Russell [1918] 1986, 179. A posição de Wittgenstein é complexa: o mundo não é composto (*zusammengesetzt*) de fatos, mas se decompõe (*zerfällt*, T 1.2) em fatos. Mas o que nos concerne aqui é que fatos são independentes uns dos outros. Cf. T 1.21: *Eines kann der Fall sein oder nicht de Fall sein und alles übriges gleich bleiben*, 'Algo pode ser ou não ser o caso e todo o demais permanecer o mesmo'. E o que é o caso é um fato (*Tatsache*, T 2).

⁵ Cf. também Moore [1922] 1960.

ticas. Relações internas são, portanto, puramente formais, ou conduzem inevitavelmente a um rígido monismo, como o de Bradely,⁶ ou a um monismo de tipo monádico, como o de Leibniz.

Para uma filosofia racionalista, o atomismo lógico-ontológico apresenta três problemas principais:

1. Se toda relação real é externa, não há relações necessárias não-formais. É a situação dos prisioneiros na caverna de Platão, que aprendem por observação a seqüência habitual das sombras que vêem. De um ponto de vista empírico, não há problema. Mas como bem viu David Hume, tais relações de mera conjunção constante são inexplicáveis.⁷ O programa filosófico é impossível e nada resta à filosofia senão o desespero cético de Hume⁸ ou demonstrar-se a si mesma como privada de sentido (*unsinnig*), como quis Wittgenstein (T 6.54).

2. Não há no atomismo graus de percepção. Elementos simples só podem ser percebidos ou não percebidos. É a *knowledge by acquaintance* de Russell. Elementos realmente simples não podem ser objetos de uma percepção graduada.⁹ E sem percepção graduada não há possibilidade de anamnese platônica, de *petites perceptions* leibnizianas, ou qualquer outra passagem gradual de uma percepção sensível, ou inadequada,¹⁰ a um conhecimento racional. A formulação clássica do problema fora dada por Mênon no diálogo platônico: não podemos investigar nem o que já sabemos, porque já o sabemos; nem o que não sabemos, porque não teríamos como reconhecer a solução correta se por acaso a encontrarmos (Mênon 80d5-9). Como bem se sabe, uma variante deste dilema, de tipo losagico, é o paradoxo da análise de Moore.¹¹

3. E o mais importante: O atomismo lógico-ontológico reconhece um só modo de ser, a saber: ser em si (*kath' autó*).¹² Por contraste, um sistema de relações internas pressupõe que os membros de tais relações são o que são em virtude das suas relações mútuas. Em outras palavras, eles são o que são em relação uns aos outros. As relações lhes são constitutivas e essenciais. Em si (*kath' autá*), independentemente, eles nada são, mas são o que são somente em relação a um outro (*prós állo*). É um diferente modo de ser. Mais sobre modos de ser a seguir.

Subjacente a toda a filosofia de Platão está sua oposição a tal atomismo (sem dúvida por referência implícita a Demócrito). O ponto de partida seria o *Mênon*, com a afirmação - naquele contexto um tanto dogmática - que 'a natureza é toda

⁶ Cf. também Russell [1910] 1966.

⁷ Hume [1739] 1962, Part 3, chapter 2.

⁸ Hume [1739] 1962, Afterword.

⁹ Russell [1918] 1986, 179: 'When you are acquainted with a particular, you have a full, adequate, and complete understanding of the name, and no further information is required.'

¹⁰ Isto é, não simplesmente falsa, mas imperfeita.

¹¹ Cf. Langford 1942.

¹² Russell [1918] 1986, 179: 'Particulars have this peculiarity in that each of them stands entirely alone and is completely self-subsistent.' V. também T 2.021.

congêneres' (*Mênon* 81c9-d1). Uma posição antiatomística é também pressuposta na sinopse exigida na *República*, na concepção do Ser Vivo em si no *Timeu* etc. Mas a confrontação direta com a filosofia atomística tem lugar principalmente no *Teeteto* e no *Parmênides*.¹³

O *Teeteto* é estruturado a partir de uma dicotomia de tipo eleático: Ou (i) nada é em si e tudo é o que é só em relação a um outro (153e4-5) ou (ii) tudo que é é em si só (185a11-12, b2). A primeira parte não nos concerne de momento. É na segunda parte do diálogo que Platão considera os problemas do atomismo.

1. Platão confronta o primeiro problema no 'sonho de Sócrates' (201d8-202c6). Todo composto é, em última análise, composto de simples. Temos, pois, dois tipos de entidades: analisáveis e inalisáveis. Em 202a6, Teeteto diz conhecer o sonho, sem dúvida porque esta hipótese dá uma expressão adequada à posição atomística assumida na segunda parte do diálogo e à pressuposição de todo atomismo lógico, epistemológico ou ontológico, grego como moderno. Mas tal hipótese é inconsistente com a distinção feita por Sócrates no *Mênon* entre opinião (*dóxa*) e conhecimento (*epistémē*), distinção que Platão nunca abandonou. (Da suposta refutação no *Teeteto* nos ocuparemos em breve.) Sob essa hipótese, todo conhecimento se reduziria a mera opinião. Elementos simples, não sendo suscetíveis de ulterior análise, não podem ser objetos de um *lógos* mas tão-somente de uma opinião (ou mais exatamente de uma percepção irreduzível). No atomismo epistemológico-ontológico da segunda parte do *Teeteto* não há lugar para a distinção, tão crítica para Platão, entre opinião e conhecimento.

No sonho de Sócrates os elementos são simples, e como tais, as relações entre eles só podem ser externas. Isso quer dizer que o *lógos* que se ajunta à enumeração dos elementos, e que deve transformar a opinião em conhecimento, só pode ser – sob a hipótese em vigor – ou a enumeração dos elementos ou mais um elemento, ele também independente de todos os outros, ou a diferença específica, que já estaria pressuposta na opinião verdadeira (*Teeteto* 209a-210d). Mas o *lógos* que transformaria a opinião em conhecimento deve ser algo mais que a opinião e não pode ser algo que se ajunte a ela, pois, se assim fosse, teríamos um novo conjunto de elementos independentes, objetos de mera percepção, carecendo de um novo *lógos*. E o 'tudo' ao qual o *lógos* se ajuntaria já não seria tudo, antes de ser completado pelo *lógos* que lhe falta.

É por isso que no *Teeteto* (202c7-8) a definição do *Mênon* de *epistémē* como *dóxa aletēs metá lógou*, opinião verdadeira com *lógos*, não é aceita. Se os elementos são simples, o *logos* não pode estar contido neles e ter caráter analítico, pois entre elementos simples não podem haver relações internas. Se, por outro lado, o *lógos* é algo que se ajunta à opinião e é do mesmo tipo que os elementos que a compõem, tal *lógos* nunca poderá transformá-la em conhecimento. Será, portanto, possível que o todo (*hólōn*) não seja igual a todas as partes (*pánta mére*) ou a tudo

¹³ O atomismo que Platão considera é um atomismo de objetos, não de fatos, como o de Russell e Wittgenstein. Mas a diferença não é importante neste contexto. Quaisquer que sejam os elementos simples, eles são em si e não admitem relações internas.

(*tò pân*)? Teeteto, interpelado sobre este ponto, não está certo da resposta correta, mas arrisca que tudo e o todo são diferentes (204b2). Em d11 ele 'corajosamente' (205a1) distingue entre *pân* e *hólon*. Mas em 205a7 Teeteto recua sob pressão das premissas *atomísticas* assumidas naquela altura do diálogo. O todo, lhe retorque Sócrates dialeticamente, é aquilo a que nada falta. Portanto, não há no todo nada que não houvesse em tudo. Claro. Mas essa não é toda a história. 'Nada' é aqui interpretado como 'nenhuma parte', quer dizer: nenhuma parte componente. Mas como veremos no *Parmênides*, logo a seguir, o todo é aquilo em que se podem distinguir partes, mas essas partes não o *compõem*. O todo do segundo Argumento do *Parmênides* (142b1-157b5) é anterior às partes e, portanto *não* é aquilo a que nada falta, no sentido de que ainda lhe falta algo que lhe possa ser posteriormente ajuntado para completá-lo. Mas estou adiantando o que ainda está por vir.

2. Pior: Se a anamnese como postulada no *Mênon* deve ser possível, deve também ser possível que uma idéia apreendida traga à mente uma outra idéia que lhe está ligada de um modo qualquer. No *Teeteto*, o modelo do bloco de cera (191c8-195b8) é insuficiente para explicar tais complexos de idéias. Cada percepção ou apreensão é isolada em si mesma. Percepções podem ser comparadas, mesmo através do tempo (o que foi impossível na primeira parte do diálogo), mas não há nada em uma percepção que implique uma outra percepção que seja, como o *Fédon* requer, 'um outro conhecimento' (73c9), quer dizer: que não derive analiticamente da primeira.

O modelo do aviário (*Teeteto* 197b9-199b7) tenta resolver precisamente essa dificuldade. No aviário, aves voam em grupos, e quando se apanha uma delas as outras do mesmo grupo seguem atrás. É, aparentemente, o que acontece na anamnese. Em princípio, nada impede que, em condições favoráveis, todas as aves formem um único complexo, de modo que 'se alguém se recorde de uma só coisa, nada impede que descubra ele mesmo tudo mais', como requer o *Mênon* (81d2-3).

Mais ainda: O modelo do bloco de cera é um modelo estritamente dual (hoje diríamos 'digital'). Há só dois estados possíveis: percepção ou não percepção. Mas a anamnese requer um estado intermediário, no qual temos conhecimento, mas ele não está ativo ou imediatamente disponível. Temos conhecimentos dos quais não nos damos conta se não nos são trazidos à tona em um ato de reminiscência. O modelo do aviário vem remediar este defeito do bloco de cera. No aviário temos três estados possíveis: (i) a ave em questão não está presente; (ii) a ave está no aviário, mas não a temos em mão; (iii) a ave está em nossa mão. Assim, ao que tudo indica a esta altura, temos um modelo que pode descrever como é possível que tenhamos conhecimentos subliminais e como, dada uma idéia, ou uma percepção, que nos é conhecida, somos capazes de recordar-nos de outras idéias, ou percepções, das quais não estávamos a princípio conscientes.

Parece então que o problema está resolvido. Mas não. Tais conjuntos de idéias são puramente associativos. As aves se agrupam casualmente ou, talvez, conforme foram apreendidas. Não nos é dada nenhuma regra suficiente de associação e nenhuma pode ser dada. As aves são unidades absolutamente simples.

Não pode haver entre elas nenhuma relação necessária. As relações entre as aves no aviário são completamente externas, e portanto contingentes e irracionais (ou pelo menos não racionais). Este modelo descreve uma reminiscência que é absolutamente individual e diferente para cada indivíduo. Temos nele uma pura associação de idéias, de tipo meramente psicológico, sem nenhum fundamento lógico-ontológico.

A introdução de um estado de conhecimento intermediário não basta para a reminiscência platônica. No modelo do aviário não há passagem progressiva de um estado epistemológico ao outro. Os dois estados – conhecimento latente e conhecimento atual – são totalmente distintos. A passagem de um ao outro é instantânea e total. Ou a ave está voando no aviário ou está em nossa mão. Não há possibilidade de uma graduação, de esclarecimento de uma percepção inicialmente confusa e indistinta. Mas foi precisamente isso que a reminiscência do *Ménon* postulou.

(Platão introduz, porém, uma pequena incoerência, que ele não desenvolve a seguir, mas que nos alerta para a insuficiência do modelo: as aves voam, algumas sozinhas, algumas em grupos, algumas ‘sós por entre todas’ (*mónas [...] dià pasán*, 197d9). Ora, no presente modelo, é impossível que as aves se interpenetrem. Isso é precisamente o que falta, e o que o nosso modelo não nos pode dar. {Compare-se com *Sofista* 254b10: Os ‘grandes gêneros passam ‘por todas’ as idéias, *dià pânton*).

3. As aves no aviário são elementos atomísticos, unidades últimas de conhecimento, indecomponíveis e insuscetíveis de graduação. Cada uma é o que é em si mesma (*kath’ autó*), sem relação às outras. A hipótese examinada, como todas as hipóteses na segunda parte do *Teeteto*, reconhece um só modo de ser: ser em si. É o que todo modelo atomístico deve aceitar: todo átomo (lógico, epistemológico, ontológico) é o que é em si só. Porque se fosse o que é em relação a um outro, já não seria um átomo, pois o átomo é, por definição, independente de outros átomos. Se não o fosse, não seria constituinte último do que quer que seja, pois a relação que o definiria lhe seria antecedente.

O *Teeteto* não nos fornece nenhuma hipótese que possa servir de base à anamnese como postulada no *Ménon*. Poderíamos supor, então, que o *Teeteto* é um exame da possibilidade da anamnese, exame cuja conclusão é negativa: a anamnese não é possível. Porém o diálogo mesmo nos dá razões para duvidar de tal conclusão: *Teeteto*, sem dúvida, passa por um processo de aprendizagem, e a maiêutica socrática tem sucesso, mesmo se as conclusões atingidas por *Teeteto* são puramente negativas. O interlúdio, no centro do diálogo (172d4-177c2), nos dá uma indicação da pista a seguir, que não é tomada no *Teeteto*: Sócrates e Teodoro conversam sobre a importância filosófica do reconhecimento do todo, que é precisamente o que nos falta naquele diálogo.

A conclusão epistemológica negativa do *Teeteto* é reforçada na primeira parte do *Parmênides*, desta vez do ponto de vista ontológico, com suas implicações epistemológicas bem claras. Se a participação de sensíveis em idéias (e de idéias

em idéias) é impossível, o conhecimento das idéias nos é vedado, ou seja: o conhecimento propriamente dito (*epístème*) é impossível. Mas agora é o próprio Parmênides do diálogo que nos faz explícita a dificuldade: Sem idéias não teremos a que dirigir o nosso pensamento e a filosofia seria pronunciada impossível no próprio ato de praticá-la (135c5-7).

Mas esta primeira parte do *Parmênides* assume precisamente o que a segunda parte do *Teeteto* assumiu: que há elementos últimos de realidade e de conhecimento e que só relações externas são possíveis. Em outras palavras, que há um só modo de ser: ser em si.

A última objeção da primeira parte assume a possibilidade de relações internas: o senhor é senhor do escravo e o escravo é escravo do senhor. Porém, naquela objeção, Platão está interessado na impossibilidade de uma relação entre dois tipos de entidades, ou entre níveis de realidade. As conseqüências da admissão da possibilidade de relações internas no mesmo nível de realidade não são exploradas. Platão está pronto a aceitar, para efeitos da discussão, a possibilidade de relações internas entre entidades do mesmo tipo, mas cada tipo de entidade é em si. Não há entre eles nenhuma comunhão, ou não seriam em si. Esta última objeção admite dois tipos de entidades, mas ainda não reconhece a possibilidade de dois modos de ser concomitantes.

Aqui devo esclarecer a diferença entre tipos de entidades e modos de ser. Tipos de entidades estabelecem uma categorização. Categorias são mutuamente exclusivas: entidades que pertencem a uma não pertencem a outra. Mamíferos não são peixes, fantasmas não são carne e osso, idéias não são coisas sensíveis. Ser de um tipo de entidades preclui ser de outro. A frase de Platão para essa distinção é '*dúo eide tôn ónton*' (*Fédon* 79a 6).

Modos de ser são as diferentes maneiras nas quais algo pode ser o que é, em ontologias que admitem diferentes modos. A mesma coisa pode ser em diferentes modos. Em nosso caso, algo pode ser em si e em relação a outro. Assim, o retrato de Símias é, em si, manchas de cor sobre uma tela, mas em relação a Símias é o seu retrato. O fantasma de Hamlet pai é, em si, uma aparição, mas em relação a Hamlet pai é o seu fantasma. A relação entre o retrato e o original, ou entre o fantasma e o falecido, não é meramente externa. O retrato é o que é somente em relação ao original. O retrato de Símias, enquanto retrato de Símias (e não de outra pessoa), não é independente dele, e é o que é somente porque mantém com Símias uma certa relação, que lhe é assim constitutiva. A imagem não é *semelhante* ao original; ela *deriva* dele. Mas o Parmênides do diálogo não pode aceitar a sugestão de Sócrates, que as entidades sensíveis são cópias das idéias, e reduz a relação (interna) cópia-original à relação (externa) de semelhança, porque ele não admite a possibilidade de um outro modo de ser que não seja ser em si (*Parmênides* 132d5-133a7).

Na sua Via da Verdade, o Parmênides histórico negou a possibilidade de dois tipos de entidades (e mesmo, no único tipo de entidade que ele reconheceu, ele admitiu uma só). Na Via da Opinião, ele estava preparado a admitir dois tipos de entidades (no relato das quais 'não há convicção verdadeira', 8.30; 8.52): fogo e

noite. O que ele se recusou a admitir é a possibilidade de dois modos de ser. O que é (seja o que for) é sempre em si (*kath' autó*) e mesmo as duas entidades admitidas são separadas uma da outra (*choris ap' allélon*, 8.56). E voltaremos a esse assunto a seguir.

A primeira parte do diálogo *Parmênides* mantém-se fiel à concepção parmenidiana e considera somente relações externas entre elementos que são em si (exceção feita ao argumento do senhor e do escravo, por razões dialéticas já discutidas acima). A segunda parte nos apresenta uma análise detalhada dos dois modos de ser. O primeiro Argumento e os que dele dependem (IV, VI, VIII) examinam ser em si (ou em relação a si mesmo), *kath' autó* ou *prós autó*; o segundo Argumento e os que dele dependem (III, V, VII) examinam ser em relação a outros, *prós álla*. (Eu conto, na segunda parte do diálogo, oito Argumentos, ou 'Hipóteses', como são às vezes impropriamente chamados, e não nove como na interpretação neoplatônica, por razões tanto estruturais quanto estilísticas e argumentativas, que não vem agora ao caso.)

Não posso deter-me aqui em pormenores sobre a estrutura e o desenvolvimento da argumentação do *Parmênides*.¹⁴ Serei, portanto, obrigado a limitar-me a algumas observações de caráter dogmático, a respeito dos aspectos que aqui nos interessam.

Como bem se sabe, o primeiro Argumento submete o ser parmenidiano a um exame rigoroso. O Argumento examina uma entidade simples e, conseqüentemente, em si só. Uma tal entidade, conclui o Argumento, não pode conter relações internas, pois não é composta de modo algum.

O quarto Argumento (derivado do primeiro) estabelece que essa entidade não pode tampouco estar em relações externas com outras entidades (mesmo se tais entidades fossem possíveis). Platão explora neste Argumento as conseqüências de uma interpretação muito estrita de entidades separadas (*choris*). Como vimos, é este o termo usado por Parmênides para descrever os dois elementos da sua Via da Opinião. (É importante notar também que este é o termo usado por Aristóteles para descrever a sua substância.¹⁵ E recordamos que Wittgenstein dá a seus objetos simples e elementares o *status* de substância precisamente porque eles são separados uns dos outros; *T* 2.021) Ora, se as entidades do quarto Argumento são realmente separadas umas das outras, elas não têm nada em comum. Mas se estiverem em uma relação qualquer, digamos R (mesmo externa), elas teriam ao menos uma propriedade em comum: a propriedade de ser termo da relação R. Entidades que são em si, em quanto são em si, não podem conter relação alguma e não podem entrar em relação alguma. O Parmênides histórico errou, assim mostra Platão, ao postular seus dois elementos na Via da Opinião como separados mas, ao mesmo tempo, definidos só em relação um ao outro. Não só o monismo parmenidiano é impossível, mas também qualquer atomismo, parmenidiano, democriteano, ou qualquer outro.

¹⁴ Para um exame detalhado desse diálogo, cf. Scolnicov 2003.

¹⁵ *Metafísica* Z 16. 1040b27.

Todo atomismo é, por definição, um sistema aditivo. Mas, na concepção de Platão, nem mesmo números podem ser gerados por adição. Platão assinala a questão da geração dos números, de passagem, no *Fédon* (97a2-b7) e a examina mais a fundo no *Teeteto* (202a ss.) e especialmente no *Parmênides* (143a4-144a5). Números não podem ser *symbletoi*, aditivos. Um número é uma unidade, ou melhor, uma pluralidade unificada. Cinco é um número e sete é um outro número, e esses são dois números distintos. A mera justaposição de dois números, cinco e sete, não pode, em si só, produzir um terceiro número, que é, ele também, um número em si, distinto dos dois outros. O que é que unifica essa pluralidade, e como pode ser ela unificada? O que é que transforma aquelas duas unidades distintas nesta única unidade? O número não pode ser uma *synthesis monádon*, uma composição de unidades, como alguns pitagóricos e muitos matemáticos modernos defenderam. Se fosse, não poderíamos explicar como duas unidades em si podem compor uma terceira unidade também em si, todas as três distintas umas das outras.

A alternativa é examinada no segundo Argumento do *Parmênides*. O ser em si foi demonstrado, no primeiro Argumento, como insuficiente. O segundo Argumento toma como hipótese uma entidade que é em relação a outra. Isto é, uma entidade que é caracterizada em relação a outra entidade, um (ou seja, algo qualquer que pode ser considerado como unificado de algum modo) que é (algo definido): o número três que é ímpar, esta montanha que é alta. 'O um que é' é um x que é F , uma entidade qualquer que é caracterizada como sendo F . Assim considerada, ela é o que é em relação a uma entidade que difere dela, mas que lhe pertence de um certo modo. Este x não é considerado em si só, mas em relação (prós) a F , e ele é o que é (neste caso, F) só em relação a F , pois ele é considerado, e é o que é, só como tal. Assim considerado, fora de sua relação a F , ele não é nada. E facilmente se vê que a situação é simétrica: também o F é o que é só em relação ao x , etc.

É importante compreender que este F não se junta ao x como algo separado dele. O x é F . O F está contido no x (como aspecto, não como parte componente). Temos aqui uma entidade que já não é simples. Mas tampouco é esta uma unidade composta, se por 'composto' entendemos algo que é formado de elementos que são o que são anteriormente ao todo e independentemente uns dos outros. Esta é uma unidade complexa, quer dizer: uma unidade que se distingue em aspectos que são o que são porque são aspetos desse todo. Ela é analisável em 'partes' ou aspectos (*mére*) sem que seja deles composta, aspectos que, eles também, são o que são só em relação ao todo e uns aos outros.

O um (como todo) é anterior a suas partes. 'Cinco' e 'sete' são partes (não elementos) do todo 'doze'. O todo 'doze' é analisável em 5 e 7, mas 5 e 7 não compõem 12. As premissas atomísticas do *Teeteto* não podiam estabelecer a equivalência de '5+7' e '12' a partir do '5' e do '7'. Mas, ao contrário, eu vejo que 5+7 são 12 porque me dou conta que 12 pode ser desmembrado em 5 e 7 (como também em 6+6 e em 8+4). O 12 é anterior ao 5 e ao 7, e a equivalência se explica pelo fato que já no '12' temos o '5' e o '7'.

O problema já existe na mais simples operação $1+1$, como Platão nos mostra no *Fédon*. Russell e Whitehead tentam contornar o problema gerando a série dos números, não a partir da unidade (como fez Frege), mas a partir da classe nula $\{0/a/\}$. Porém esta solução transfere a aritmética a um plano totalmente lógico, isto é: vazio e formal. É uma solução que Platão não pode aceitar. A solução platônica não-atomística é distinguir entre a estrutura não-aditiva do número, de caráter geométrico ($3 \times A \times 4$), e só em segundo lugar o seu caráter cardinal. Assim, a geração dos números, no *Parmênides* (143c1-144a5), começa pelo par (ainda indiferenciado), não pela unidade. É no interior do par (*tíne*) como 'ambos' (*amfotéro*) tomados em conjunto - note-se o dual - que distinguimos 'cada um' (*ekátetoron*), ainda sem contar (por exemplo, por meio de nomes como 'um' e 'ser'), e é só então que podemos contá-los e chegar assim à unidade, que daí já pode ser contada.

Neste segundo Argumento, nosso ponto de partida é uma intuição (pré-analítica) de um objeto que é um todo complexo. Tal objeto não é composto de elementos, mas é analisável em aspectos. Elementos são indiferentes uns aos outros e ao todo, como tijolos numa parede, e antecedem ao todo. Partes (no sentido aqui requerido) derivam do todo, são dependentes do todo e umas das outras. Veja-se, por exemplo, a diaírese platônica, no *Sofista* (218e2-221c3). A idéia da arte não é composta de arte aquisitiva e arte produtiva. A arte aquisitiva e a arte produtiva não existem independentemente da idéia de arte e não se juntam para compô-la. Ao contrário, a idéia de arte contém as duas, e estas podem ser distinguidas no interior daquela.

Estas partes do todo complexo devem ser, elas também, complexas (*Parmênides* 142e3). Se assim não fosse, as partes putativamente constitutivas do todo seriam indivisíveis e as relações entre as partes (agora elementos) do todo seriam externas e, portanto, contingentes. Em tal caso, a diaírese seria impossível. Seria, de novo, o sonho de Sócrates no *Teeteto* (201d8-202c6).

A divisão diairética deve ser, então, em princípio, infinita. A diaírese não pode terminar em idéias ínfimas; não há elementos últimos que constituam o fim da análise, pois estes seriam então simples inanalizáveis. A pesca ao anzol (de dia, não de noite) não é em si um objeto final da diaírese da arte (em geral). Nada impede que terminemos a diaírese na pesca (em geral) ou na pesca ao anzol com moscas (não com minhocas). O termo final da diaírese é determinado por simples considerações pragmáticas. Este é, em cada caso, o termo de que se trata e que se procura determinar.

Na árvore neoplatônica de Porfírio, de influência aristotélica, temos uma linha única que nos leva diretamente às formas específicas. Para o próprio Estagirita, o *tí ón éinai* e a definição se atingem sem necessidade das diferenças intermediárias, que são, em todo caso, unívocas. Não para Platão. Como nos mostra, por exemplo, o *Político* (258 ss.), a arte pode também ser dividida de maneira diferente daquela que foi utilizada no *Sofista*. Há várias divisões possíveis e não há uma única diaírese correta. Se não há elementos últimos, não há uma divisão única, que nos deve conduzir àqueles elementos. Assim, no *Sofista*, todas as sete defini-

ções do sofista são igualmente corretas, pois discernem aspectos que, de um modo ou de outro, caracterizam o sofista. A diaírese não é, portanto, definitiva num sentido aristotélico, mas somente heurística: ela *localiza* a idéia em relação a outras idéias, a distingue daquelas e estabelece sua 'definição' (em um sentido não-aristotélico), ou melhor: a sua demarcação, em contraposição àquilo que ela não é.

As idéias constituem uma trama, não uma hierarquia unívoca. A possibilidade de uma trama de idéias já fora brevemente postulada, como vimos, no *Teeteto* (202b5) – mas rejeitada como impossível. No *Político* e no *Sofista*, Platão volta a postulá-la, mas desta vez sob uma hipótese não-atomística.

Porém, se não temos unidades últimas e se toda idéia é determinada só em relação ao que ela não é, estamos de volta à dificuldade da primeira parte do *Teeteto*, de acordo com a qual não há nada que seja em si. Se nada é em si, teremos de nos contentar com um conceito de verdade como coerência. Mas esta seria uma coerência vazia, que não corresponderia a nenhum conteúdo, pois que toda idéia que tentássemos definir sempre nos referiria a uma outra, e assim adiante em uma verdadeira *différance* derridaiana. Não poderíamos nem mesmo falar de percebido e perceptor, visto que estes seriam só um em relação ao outro, nada sendo em si sós.

É a hipótese do sétimo e penúltimo Argumento do *Parmênides* (164b5-e2). Este Argumento estabelece as condições de um discurso sobre um universo no qual não há nada que possa ser dito ser tal ou qual, mas só que *não* é tal ou qual. Um tal universo estruturalista ou perspectivista não é impossível. Mas ele exige um preço que Platão não pode pagar: o abandono da verdade como correspondência e da distinção entre conhecimento (*epistémé*) e opinião (*dóxa*). É por isso que o oitavo e último Argumento examina as conseqüências da negação de um 'um' em si. Se o 'um' não é, conclui o diálogo, nada é. Ou seja: uma ontologia não puramente estruturalista e uma epistemologia não puramente perspectivista exigem a admissão de ser em si.

Podemos agora voltar à diaírese do *Sofista* e do *Político* e reconsiderar a trama de idéias. É verdade: não há uma única divisão correta. Mas há divisões incorretas. O permissível e o impermissível são determinados pelos fatos que são como são. A divisão dos homens em gregos e bárbaros não só é metodologicamente defeituosa porque as duas classes são de extensões desproporcionadas. Ela é também errada porque não corresponde a nada na natureza das coisas (*Político* 262c10-263a1). Devemos trinchar a ave nas juntas, sem quebrar ossos no processo, como um mau cozinheiro (*Pedro* 265e1).

A divisão diairética não é completamente arbitrária. Entre o perspectivismo de Protágoras e Derrida, e o atomismo de Demócrito e Russell, Platão toma o dilema pelos cornos e postula a necessidade de dois modos de ser concomitantes: ser em si e ser em relação a outro. É a sua solução ao problema da possibilidade de uma ontologia na qual há relações internas, sem reduzir-se a um monismo extremo, e que, ao mesmo tempo, permite um conceito pleno de verdade como correspondência.

Há, contudo, diferenças importantes entre a ontologia platônica e o idealismo pós-leibniziano. Antes de tudo, deve-se assinalar que a diaírese platônica é indiferente à distinção analítico/sintético. Relações internas (Platão evidentemente não usa o termo) entre idéias não são analíticas, e a diaírese não pode prescindir da experiência, se bem que seu objeto não seja a experiência. O mundo sensível é, em parte, contingente – mas só em parte. Ele não deriva diretamente do mundo ideal, mas é um fato de nossa experiência da anamnese (assim está Platão convencido) que ele é uma cópia das idéias.

Platão, portanto, necessita tanto a distinção entre modos de ser como entre tipos de entidades. Modos de ser possibilitam que a idéia seja concomitantemente uma unidade em si e uma pluralidade em relação a outras pluralidades, elas também unificadas. Tipos de entidades distinguem entre, por um lado, entidades que podem ser tanto em si como em relação a outras, isto é, as idéias, que são o que são em si sós e, concomitantemente, em relação a outras idéias e mesmo em relação a quem as apreende, e, por outro lado, aquelas entidades que só podem ser em relação a outras, isto é, seres sensíveis, que são sempre relativos a outros seres sensíveis e às idéias, mas nunca podem ser o que são em si sós. Esta diferença, a seguir, fundamenta dois *níveis de realidade*. O que é em si só é mais real do que pode ser só em relação àquele. Mas isto já tem pouco a ver com o nosso tema.

Referências

- Hume, D. [1739] 1962. *A treatise of human nature*. Book 1: *On understanding*, ed. D. G. C. Macnabb. New York.
- Langford, C. 1942. Moore's notion of analysis. In *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. P. A. Schilpp, 319-42. Evanston, Ill., Open Court.
- Moore, G. 1922. External and internal relations. In *Philosophical studies*, 176-309. London: Routledge & Kegan Paul.
- Russell, B. 1910. The monistic theory of truth. In *Philosophical essays*, 131-47. London and New York: Routledge.
- . 1918. The philosophy of logical atomism. In *The philosophy of logical atomism and other essays 1914-1918*, vol. 8, Joh G. Slater. The collected papers of Bertrand Russell, 157-244. London: George Allen and Unwin.
- Scolnicov, S. 2003. *Plato's Parmenides*. Berkeley: University of California Press.
- Wittgenstein, L. 1921. *Tractatus logico-philosophicus*, tr. D. F. Pears and B. F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul.