

O Problema da Participação em Platão

Luís Felipe Bellintani Ribeiro

No livro alfa da *Metafísica* (987a 29-b 13), Aristóteles, após abordar a filosofia de diversos pré-socráticos, apresenta uma explicação para a gênese da filosofia de Platão bastante enxuta e didática. Duas influências maiores, em princípio incongruentes entre si, tinham de encontrar alguma síntese. De um lado, a influência de Sócrates sobre Platão, que manteve este último, a exemplo do primeiro, no encaço dos universais morais. De outro lado, a influência de Heráclito, via Crátilo, pela qual Platão nunca deixou de reconhecer na realidade sensível o âmbito do devir e da mistura. A permanência característica de qualquer universal (o mesmo em diferentes particulares), incompatível com a não-permanência do sensível tão radicalmente concebido, não podia levar senão ao postulado de um outro âmbito à parte (*pará*) do sensível, no qual permanecessem os universais. O ranço arcaico do locativo na dicção do verbo ser talvez explique o caráter substantivo do resultado, assim como o talento de Platão e o projeto de chegar a seu público talvez expliquem seu caráter alegórico e hiperbólico.

Primeira coisa digna de nota que a interpretação de Aristóteles traz à baila: Platão chegou à teoria das formas porque permaneceu um heraclitiano, de radicalidade cratílina, quanto à realidade sensível, e não porque se tornasse anti-heraclitiano. Vale explorar essa via.

Segunda coisa digna de nota: nos termos que Aristóteles expõe a questão, imediatamente o problema central da filosofia de Platão se converte no problema da relação possível desses novos seres inteligíveis com os anteriores sensíveis, a tal da participação. Palavra, aliás, que Aristóteles desqualifica logo na sequência (991a 22) como uma “metáfora poética” que não resolve nada. De qualquer modo, também vale explorar essa via, a de que a questão relevante para Platão é saber como os universais morais podem subsistir no devir sensível da vida terrena e não chegar a uma ontologia do “si mesmo” por chegar, ou para chegar a uma abominação do sensível em favor de

um inteligível puro. Embora no *Fédon* Platão faça isso, o que ele diz no *Fédon* não é o mesmo que ele diz em outros lugares. E, mesmo no *Fédon*, ele não faz senão revelar o paradoxo (paradoxo pelo menos aos olhos dos que não aceitam a trinca autorreferenciada alma imortal-reminiscência-ideia) que adviria da assunção sem ressalvas da filosofia que rejeita o sensível em favor do inteligível: filosofar seria desejar morrer.

Para não depender de uma cláusula religiosa *ad hoc* para dissuadir do suicídio, talvez seja melhor apostar que o devir sensível possa ser bom e justo em alguma medida relativa, nos limites de sua precariedade constitutiva.

Na verdade a posição apresentada no *Fédon* também não é esporádica em Platão. O filósofo nefelibata que cai em buracos do *Teeteto*, que, alma distante, vaga só de corpo na cidade, e em ambos os casos é escarnecido pelo vulgo grosseiramente utilitarista, e que depois se vinga quando obriga a alma mesquinha a alçar voo e a contemplar a vastidão do todo e da eternidade, é uma imagem tão genuinamente platônica quanto à do servidor da justiça constrangido a descer à caverna e empenhado nos assuntos da cidade, nem que seja pela via paralela de busca pelo discurso da medida do bem viver (a medida do bem viver, aliás é o tema da *República*, que aparece na primeira conversa de Sócrates com Céfalo e depois na reclamação de Sócrates a Trasímaco, e só depois é que o problema se formula em termos de definição da justiça). Mui platônico tanto o Sócrates que sugere em 486a que a vida humana (*anthropínon bíon*) não é “grande coisa” (*mega tí*) quanto o que sugere em 334e, sempre negativamente, que não é “questão de pouca monta” (*smikròn prâgma*) a de saber como levar a vida (*hólou bíou diagogén*).

O duplo *páthos* concernido na dupla imagem, do filósofo eremita e do filósofo engajado, mis(o)- e fil(o)-antropo, é que vai levar, no final das contas, a uma linguagem da separação e da participação para falar das coisas. Quem contempla se separa das coisas que contempla e separa as próprias coisas contempladas umas das outras. Quem age participa das coisas às voltas com as quais age e se interessa por saber como as coisas podem participar umas das outras. Que um discípulo do misantropo de Éfeso no tocante à representação do sensível, conforme o relato de Aristóteles, tenha de se ver, como ponto de honra, com o problema da participação, revela quão prática é sua filosofia, que não se limita à contemplação dos universais morais.

Se o entendimento que Platão tem do sensível é o de Heráclito e esse é o que o próprio Platão expõe no *Teeteto*, como certa tese do devir universal, em conexão com a tese do homem-medida de Protágoras, então convém seguir o texto para encontrar algo de precioso em Platão (a caracterização do sensível é mesmo o assunto dessa parte do diálogo desde que Teeteto definiu conhecimento como sensação). Na palavra *pros-bolē* fica bem evidente a ligação do devir de Heráclito (-*bolē* de *bállō*, lançar, arremessar) com o relativismo de Protágoras (*pros-*, relativamente a). Nada é uno em si e por si, mas tudo vem a ser num lançamento relativamente a outra coisa. Como se, numa inversão da hierarquia aristotélica, a categoria da relação (*prós ti*) fosse anterior a da substância (*tí*). O problema é o corolário da ontologia do vir-a-ser (ou melhor, geneseologia do vir-a-ser, se todo ser está interditado): a impossibilidade de determinar o modo de ser de algo e de predicá-lo com verdade. O único discurso coerente com essa filosofia de base seria: *oud'hoútōs, oud'hoútōs* (não assim, não assim) (183b). É uma filosofia que começaria propugnando ser tudo verdade, já que uma sensação não poderia não ser sentida, acaba inadvertidamente concluindo nada ser verdade, quando a unidade raquítica do instante da sensação se esfacela em favor de uma ausência radical de qualquer unidade como fator de estabilidade. É Crátilo emendando Heráclito de que sequer uma vez é possível entrar no rio.

Mas, então, ou o reino da fala é puro artifício para domesticar o devir selvagem no registro de mera utilidade ou a simples possibilidade de nomear e predicar o sensível em perpétuo câmbio pelos mesmos nomes e predicados já aponta para a necessidade de existência de algo uno em si e por si. Daí surge o primeiro dos vários sentidos do termo “forma” e o correlato sentido do não menos polissêmico termo “participação”. A primeira experiência da forma é descrita em sua singeleza no *Parmênides*:

Creio que tu crês que cada forma (*eídos*) é uma pelo seguinte: quando algumas coisas, múltiplas, te parecem (*dóxe(i)*) ser grandes, talvez te pareça (*dokēi*), a ti que as olhas (*idónti*) todas, haver uma certa ideia (*idéa*) uma e a mesma em todas; donde acreditais o grande ser um. [132a. Tradução: Maura Iglésias e Fernando Rodrigues]

E a participação por eponímia já está suposta antes, na primeira frase da longa refutação levada a cabo pelo personagem

Parmênides no mesmo diálogo, dirigida a Sócrates na forma de pergunta: “parece-te haver certas formas, em tendo participação nas quais essas outras coisas aqui recebem suas denominações?” [130e 5-6. Tradução: Maura Iglésias e Fernando Rodrigues]. Aliás, não custa lembrar que a teoria das ideias, que Platão faz o personagem Sócrates expor, veio à liça para tentar achar euporia ao impasse da argumentação de Zenão, cujas consequências são semelhantes às dos impasses de Protágoras e Heráclito no *Teeteto*: a equivocidade total, tudo pode receber os predicados contrários. É aí que Sócrates propõe pela primeira vez evadir-se do sensível múltiplo.

A simples universalidade, a relação de “um sobre muitos”, *hèn epì pollôn*, funda uma versão inflacionada do conjunto das formas. Se toda palavra da língua faz as vezes de um conceito, por ser dita em mais de um contexto, embora permaneça uma, então a toda palavra deve corresponder um *eídos*, um *génos.*, um traço que se viu alguma vez no devir das relações. Os principais gêneros são só cinco no *Sofista*, mas fica sugerido que a quantidade de gêneros que não os principais, como o pescador com anzol, é infinita. É sobre essa versão inflacionada que Aristóteles passa sua navalha e escarnece: é como se alguém, não sabendo contar certa quantidade, passasse a saber, depois de torná-la mais (990b 2-4).

Mas uma outra versão, minimalista, é possível depreender do texto platônico. Antes de operar sua refutação, o Parmênides do diálogo homônimo apresenta uma lista de quatro tipos de entidades, sobre as quais pergunta a Sócrates se ele admitiria indistintamente a existência de formas. Sócrates não hesita em dar seu assentimento quando Parmênides lhe pergunta pela forma de coisas como a semelhança e de coisas como o bem. Mas, diante de coisas como o homem ou a água, hesita. Mais ainda diante de coisas como lama, cabelo, lixo.

Segundo essa versão, não há nenhuma ideia de artefato humano ou de ser vivo separada dos artefatos e entes naturais (a ideia de cama do livro X da *República* é só um exemplo didático dentro da economia local do argumento), mas existem coisas que não são espaço-temporais, que só existem originalmente como ideias, e cuja realidade, não por isso, seria no mínimo problemático rejeitar, a saber: o um, o múltiplo, o idêntico, o diferente, mas também o bom, o belo e as diversas formas das virtudes. Vale dizer, noções/entidades matemáticas e morais. Até dá para entender o que seria a ideia de cama que o carpinteiro que fez a primeira cama “viu”, para fazê-la.

Mas, no campo de uma “ontologia” propriamente dita, o que há são as linhas e planos, as unidades discretas, em relação com análoga geometria do corpo humano e suas necessidades e finalidades. É nesta relação que o matemático se liga ao moral de modo natural. O demiurgo do *Timeu*, marceneiro do mundo, realiza isso de modo supremo relativamente ao seu objeto.

A questão de saber como essas ideias matemáticas e morais participam do sensível múltiplo, interpretado este conforme o mais radical relativismo e mobilismo, não é de pouca monta e não surge de uma mera querela conceitual, mas tem a ver com a busca de um critério de bem-viver. Neste domínio específico, parece que uma interpretação que Platão apresenta da relação entre as formas e seus homônimos sensíveis se destaca das demais:

(...) estas formas (*eíde*) estão na natureza (*hestánai en tē(i) phýsei*) como paradigmas (*hóspēr paradeígmata*), e as outras coisas se parecem (*eoikénai*) com elas e são semelhanças (*homoiómata*) delas. E essa participação (*méthexis*) nas formas, para estas outras coisas, não vem a ser senão o serem estas feitas como imagens (*eikasthénai*) daquelas. [*Parmênides* 132d 1-4. Tradução: Maura Iglésias e Fernando Rodrigues]

Não que as outras interpretações apresentadas no *Parmênides* não sejam também genuinamente platônicas. Todas são, inclusive a mais “idealista”, a da ideia como um noema, já que a ideia inteligível e a alma inteligente são “congêneres”, *syggeneî* (cf. *República* 490b4). Mas a interpretação realista das formas como paradigmas na natureza parece mais presente nos escritos de Platão. A *nóesis*, para os gregos, na sua imparidade, talvez nunca antes tão destacada como em Platão, da *aísthe̅sis*, da *dóxa*, da *pístis*, da *eikasía*, permanece um fato da *phýsis*. E isso é o grande dos gregos, que eles estejam aquém do sujeito moderno. Talvez por isso tenham tanto a dizer ao homem hodierno, que pretende estar além desse mesmo sujeito.

Em todo caso, na economia interna do *Parmênides*, parece que a interpretação das formas como paradigmas na natureza sofre o mesmo revés de todas as demais. Toda a questão, aliás, do modo da participação das formas com o sensível fica em suspenso, em favor da investigação de uma participação horizontal do que só é apreendido

pelo pensamento. Compreensível a preocupação de Platão na fase final de sua obra com a participação horizontal, tão problemática quanto à vertical. Aquela tranquilidade, com que o ingênuo Sócrates pensava achar euforia às aporias de Zenão, não se sustenta. As formas não permanecem incólumes enquanto os sensíveis se engalfinham na mistura. Elas também correm o risco do isolamento total ou da mistura total. Caso em que ou só os predicados tautológicos seriam legítimos ou tudo poderia ser predicado de tudo, numa equivocidade absoluta. Mas parece haver certa ordem na predicação de uma forma por outra forma. O *Sofista* e o *Parmênides* vêm mesmo à cena a pretexto de determinar como seria essa perícia dialética capaz de operar a participação horizontal em cada caso em que ela é possível. A participação é o que garante, ontologicamente, a contaminação pelo outro sem perda de identidade, legitimando que, gramaticalmente, uma coisa possa ser dita outra coisa que não ela.

Mas, também na fase final de sua obra, Platão continua a se preocupar com o problema mor da participação entre as formas e o sensível. Provam-no o *Filebo* e o *Timeu*. E neste último as formas cumprem explicitamente papel de paradigma. O interessante dessa representação é que ela joga as formas numa trama relacional necessariamente. O modelo é exemplo para um contemplador, não subsiste sozinho. E para um contemplador que pretende fazer algo, precisamente à imitação do exemplo, para um contemplador agente. Resulta, então, a obra, exemplificação do exemplo, mimema do paradigma. Mas o mais interessante é que toda essa trama relacional supõe uma instância de desordem e indeterminação, anterior à tal operação demiúrgica, instância sobre a qual poder-se-ia dizer o mesmo que sobre o devir-relacional-sensível do *Teeteto*: *oud'hoûtos, oud'hoûtos*. Essa instância é a *khóra* do *Timeu* e o *ápeiron* do *Filebo*. A questão se converte, então, na da passagem da desordem para a ordem, na da mistura de ilimitado e limite. O *péras* introduz uma medida principal pela qual tudo mais será medida, e poderá ser medido pelo mais e o menos, em cujo campo infinito de errância todas as coisas erram. A proposta de pensar as formas como modelos implica reconhecer de saída que nenhuma realização temporal, corpórea e sensível pode se gabar de realizar a plenitude da forma que realiza. Isso favorece o debate filosófico, pois as diferenças podem ser postas às claras na mesa na busca pelo discernimento entre o bem e o mal, sem que nenhum dos debatedores possa reivindicar o monopólio do bem nem imputar a exclusividade do mal a seu adversário. São

todos participantes epônimos, parecidos mais ou menos com o original, como imagens que imitam os modelos discernidos pela linguagem. Todo discernimento de formas contrárias que se desinfetem uma da outra pela não-contradição não abole o fato de que tudo que é feito de *khóra* se funda sobre a mistura, em diversas medidas, dos contrários. Pensar por paradigmas é de saída circunscrever o julgamento das imitações ao limite de sua dignidade própria, sempre aquém da dignidade do modelo.

Um exemplo concreto da vantagem de pensar nos termos platônicos é o do par conceitual aristotélico senhor/escravo. Ao invés de legitimar a escravidão, a distinção entre o que prevê pelo pensamento e o que executa pela força levaria ao discernimento de duas formas comuns a todos os homens de carne e osso. Estes disputariam em palavras e obras, isto sim, a medida maior ou menor de sua participação na forma da autonomia e na forma da heteronomia. E talvez muitos dos atuais senhores viessem a ser escravos, e muitos dos atuais escravos, senhores, porque todos são em graus diversos e cambiantes ambas as coisas. Relação semelhante entre o individual e o social, aliás, está suposta o tempo todo na *República*, embora frequentemente negligenciada, em favor de uma interpretação exclusivamente social. Ou o isomorfismo entre a alma e a cidade, e entre as espécies na alma e os gêneros na cidade (*logistikón, thymoeidés, epithymetikón/ bouleutikón, epikouretikón, khrematistikón*), não autorizaria a pensar, mais do que numa legitimação do alijamento da maioria heterônoma da decisão das coisas da cidade, no fato de que o dilema da cidade atravessa a alma de todo indivíduo, que carrega em si um governo minúsculo da razão e uma multidão de desejos irracionais por ele submetida?

O fato é que a experiência “poética”, isto é, produtiva, pela qual um agente conforma uma matéria amorfa por imitação de um modelo aparece na obra de Platão em diferentes níveis, como se seu caráter imagético fornecesse um alicerce intuitivo capaz de sustentar o discurso da separação e da participação. Desde o nível em que o ser humano conforma seu caráter pela imitação das circunstâncias, até o nível em que o próprio universo é produzido como artefato. Mas também os fundadores de uma cidade, como os interlocutores da *República*, operam uma demiúrgia análoga usando o logos por instrumento. E o resultado da operação, mesmo que não venha nunca a se realizar, deve funcionar como um paradigma no céu a orientar as operações ordinárias realizáveis na terra (592b). Ademais a cidade se

assenta toda numa pedagogia determinada, que molda a alma das crianças pelo fornecimento de modelos a serem imitados. A aparente rejeição da arte pela rejeição da *mimesis* é na verdade a pressuposição de um sentido mais abrangente de imitação, que impregna a condição humana em seu vir a ser. O homem já é mimético demais para receber uma carga adicional de imitação qualquer a pretexto de distração inofensiva. Todo debate ético e político gira em torno da estética que determina a circunstância por cuja imitação a geração juvenil se educa. Que a contemplação noética possa fornecer modelos para essa lida estética é a expectativa positiva de quem não negligencia a existência de coisas que são só ideias, como o um e o bem.

Assim, seja na versão inflacionada, seja na versão minimalista, ou em qualquer das infinitas versões de permeio, a tradição continua a laborar no rodapé da obra platônica. No mínimo pela tão só assunção do conceito, na acepção mais elementar de “um sobre muitos”, desprovida de toda solenidade metafísica. Na média, toda vez que se reclama por algum grau de ser e verdade para os valores universais.

A separação realmente problemática na filosofia platônica é a que há entre um ente inteligível e outro inteligível, ou entre um sensível e outro sensível. E é problemática no horizonte da cosmovisão grega: como o que tem a mesma origem única, é feito da mesma matéria e se liga a tudo mais pelo contínuo do espaço e pelo contínuo do tempo pode ser dito outro que as outras coisas? A separação entre sensível e inteligível surge depois para tentar resolver o problema da primeira separação. E, ao invés de operar uma inflação ontológica, opera uma deflação: deixa o sensível ser o que ele é e se atém ao mundo enxuto da ideias, isto é, da linguagem, das verdades que se dizem de multiplicidades. Aos que insistem na verdade e certeza dos objetos sensíveis, ao invés de se renderem ao fato de que o animal falante, enquanto falante, vive, isto sim, é no mundo das ideias, não cabe senão secundar o que já havia dito o platônico Hegel, em versão moderna, na *Fenomenologia do Espírito*:

(...) que eles devem ser reenviados à escola mais baixa da sabedoria, ou seja, aos velhos mistérios eleusínicos de Ceres e Baco e que devem aprender, pela primeira vez, os mistérios de comer o pão e beber o vinho. (...) Também os animais não estão excluídos dessa sabedoria, mas, ao contrário, mostram-se profundamente iniciados nela. De fato,

eles não permanecem diante das coisas sensíveis como se elas possuíssem um ser em si, mas, desesperando de sua realidade e na certeza total do seu nada, eles as tomam sem mais e as devoram.
[Tradução: Henrique Lima Vaz]

