

PLATÃO, WITTGENSTEIN E A COMPLEXIDADE

Eliane Christina de Souza¹

RESUMO: No Teeteto, em uma tentativa de definir o conhecimento, Platão trata da unidade e da complexidade segundo um modelo de análise dos complexos em elementos simples não analisáveis. Wittgenstein, no parágrafo 46 das *Investigações Filosóficas*, cita esse argumento do Teeteto, introduzindo uma crítica à sua própria noção de objeto, no *Tractatus*. Nosso tema será um exame das noções de elemento e composto, apresentadas no Teeteto e retomadas no Sofista, tendo como horizonte a aproximação, feita por Wittgenstein, entre o objeto do *Tractatus* e o elemento do Teeteto.

PALAVRAS-CHAVE: Ontologia. Discurso. Complexidade. Atomismo.

No parágrafo 46 das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein se refere ao argumento desenvolvido em *Teeteto* 201d-206c, para fazer uma crítica aos elementos não analisáveis, que teriam uma semelhança com a noção de objeto desenvolvida no *Tractatus*. Essa noção de objeto e sua relação com a linguagem correspondem à filosofia do atomismo lógico. Destaco inicialmente alguns pontos dessa filosofia que serão utilizados nesta apresentação.

No *Tractatus*, Wittgenstein sustenta que a estrutura do mundo é a mesma estrutura da linguagem. A lógica, para espelhar o mundo, representa, na linguagem, relações entre nomes logicamente simples, não analisáveis, que designam objetos simples (2.02, 3.22), nos quais os compostos ontológicos são decompostos. Toda relação ontológica envolve objetos simples, ou seja, não há objetos complexos no espaço lógico. A existência de objetos simples é justificada pelas relações simples que existem entre eles, que constituem o fato atômico (2.01). Entre objetos não há relações internas, apenas relações externas, pois cada objeto é independente de outros objetos, embora eles estejam concatenados. Toda proposição tem, como análise final, proposições elementares, que consistem em nomes em ligação

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo, Docente do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos. elianechsouza@uol.com.br

imediate (3.25, 4.221). Para Wittgenstein, o mundo é a totalidade dos fatos (1.1) e os fatos são analisáveis em objetos simples e independentes (2.02), que formam a substância do mundo (2.021). A fatos simples correspondem proposições simples, que são verdadeiras ou falsas, em virtude de sua correspondência ou não a eles e que são logicamente independentes – podem ser verdadeiras ou falsas independentemente da verdade e da falsidade de outras (4.211, 5.134). Proposição atômica e fato atômico seriam constituídos por aquilo que há de mais simples: nomes e objetos.

A crítica que Platão faz aos elementos não analisáveis no *Teeteto* representa a problematização de um tipo de atomismo lógico-ontológico que vem desde Parmênides e está presente em pensadores como Demócrito, Protágoras e Antístenes. Eu não pretendo, no entanto, fazer uma comparação entre a crítica ao atomismo lógico em Wittgenstein e a crítica platônica a um possível atomismo. Minha intenção é apresentar uma leitura da questão da unidade e da complexidade em Platão, à luz de questões presentes no *Tractatus*, mostrando a solução que Platão apresentou, no *Sofista*, ao paradoxo envolvido na noção de elemento.

Eu começo examinando, em *Teeteto* 201d-206c, o argumento utilizado por Wittgenstein nas *Investigações*, para exemplificar sua noção de objeto no *Tractatus*, que será por ele próprio criticada e abandonada. Em 201d, Teeteto fornece a terceira definição de conhecimento, que, como as duas anteriores, será também questionada por Sócrates: conhecimento (*epistème*) é opinião verdadeira acompanhada de *lógos*². Segundo a explicação de Sócrates sobre a definição oferecida por Teeteto, do que não há *lógos*, não há *epistème*. Nessa perspectiva, as coisas sem *lógos* não podem ser conhecidas e só conduziram ao conhecimento aquelas que possuem *lógos*. Isso traz o problema da distinção entre coisas conhecidas e coisas não conhecidas ou, em outras palavras, temos a questão: que coisas permitem o *lógos*? A resposta de Sócrates, de caráter hipotético, consta de uma distinção entre elementos primeiros (*stoicheia*) e compostos (*sunkeimena*). Os elementos que formam compostos não admitem *lógos*. A cada um desses elementos só se pode dar nome, sem nada mais acrescentar, nem que é nem que não é, nem se pode determiná-los com expressões como *mesmo*, *aquilo*, *cada um*, *só*, *isto*, porque isso já implicaria atribuir-lhe *ousía* ou não *ousía*. Os elementos não aderem nem se juntam a nada e devem ser enunciados à parte de tudo, sem acréscimo de qualquer natureza. Os compostos, por outro lado, estão entrelaçados (*péplektai*),

² Não vou definir aqui o significado do termo *lógos*. A expressão comporta várias traduções, como razão, explicação, enunciado, entre outras, porém Platão, nessa passagem do *Teeteto*, não indica o que entende por esse *lógos* que deve acompanhar a opinião verdadeira, para torná-la conhecimento. Veremos, mais adiante, que *lógos* está associado ao entrelaçamento e será esse o tema abordado a partir do *Sofista*.

são complexos expressos por uma combinação de nomes e é o entrelaçamento (*symploké*) dos nomes que dá lugar ao *lógos*. Os elementos, por não serem complexos, carecem de *lógos*.

Temos então que há entidades analisáveis e inanalisáveis. Aos elementos unos, inanalisáveis, só cabe a nomeação. O *lógos* exige complexidade, sem a qual nada pode ser atribuído a nada. Desse modo, os elementos são inexplicáveis e desconhecidos, porém percebidos pelos sentidos, ao passo que os compostos são cognoscíveis, explicáveis e podem ser objeto da opinião verdadeira.

Os elementos simples podem ser entendidos como átomos, unidades últimas do conhecimento, indecomponíveis. Para os elementos, há um só modo de ser, ser em si, e um só modo de dizer o ser, dizer o que é tal como é. Esse único modo de dizer o que é corresponde ao seu nome. Cada um é o que é em si mesmo, sem possibilidade de relações externas, ou seja, não admite estrutura. A única linguagem possível para esses elementos indicaria apenas sua identidade e unidade, e sua diferença com relação aos outros; seria uma justaposição de nomes, e não um *lógos* informativo.

Sócrates oferece o seguinte exemplo, ao tratar de elementos e compostos: as sílabas, como compostos, contêm *lógos*; as letras, por sua vez, não têm *lógos*. A sílaba é cognoscível, a letra é incognoscível. A cognoscibilidade da qual trata o exemplo remonta à análise de componentes, tal como ocorre em *Teeteto* 147a-c, quando Sócrates fornece exemplos de como dar uma definição expondo a composição do barro: barro é terra misturada com água. Nesse modelo, conhecer é reconstituir a partir das partes últimas, descrever o todo a partir de sua constituição.

A hipótese de Sócrates é refutada devido à dificuldade em compreender o complexo cognoscível como um conjunto de partes não conhecidas. Um composto deve ser uma ideia única, determinada, mas, ao mesmo tempo, deve ser composto de partes, e essas partes devem, elas próprias, conter *lógos* e ser conhecidas. Há, então, uma tensão entre o composto como uma soma de partes e o composto como uma forma única. Ou o todo é uma soma de partes, ou é uma harmonia singular que surge das partes. Se é um todo de partes, é impossível que seja conhecido a partir de partes incognoscíveis; se é uma ideia única, não tem partes. Essa dificuldade faz com que o argumento seja paradoxal. Podemos compreender esse paradoxo como a indicação de um problema relativo aos elementos como átomos lógico-ontológicos.

A crítica de Platão ao que podemos entender como atomismo lógico-ontológico percorre vários diálogos e se mostra com maior ênfase na trilogia *Parmênides-Teeteto-Sofista*, tendo como foco a noção da unidade de cada ser como unidade absoluta. Pode-se considerar a unidade de pelo menos duas maneiras: um

monismo numérico e um monismo que eu vou chamar de interno, que corresponde à indivisibilidade de cada ser. Parmênides é comumente considerado um monista numérico, mas o aspecto mais importante de seu monismo, do ponto de vista de Platão, no *Parmênides* e no *Sofista*, é o monismo interno, que revela a natureza do ser. Para Parmênides, somente o que é um todo unificado pode satisfazer as exigências de um ser sem nenhuma relação com o que não é. O ser é um todo simples e coeso, cuja natureza pode ser apreendida pelo pensamento. O que é constitui-se como uma unidade interna e, mais do que isso, só o que é internamente uno pode ser. Se o não-ser não pode ser pensado, não se pode conceber um ser sujeito a dessemelhanças internas que marquem uma divisão. O monismo interno é, portanto, a consequência da ausência de divisões internas no que é.

O monismo interno não implica necessariamente monismo numérico, desde que a diferença externa que separa um ser de outro não rompa o limite do que é e não afete sua natureza. Esse tipo de monismo interno com pluralismo de entidades pode ser reconhecido, por exemplo, em Antístenes, tal como é indicado por Platão, em *Sofista* 251a-c. Esse argumento tem a função estratégica de mostrar a dificuldade discursiva que se pode extrair da lógica eleata, mesmo que se considere o pluralismo numérico de entidades.

Segundo o argumento, para aqueles que separam os seres de todas as relações, é impossível muitas coisas serem uma e uma ser muitas. Assim, não se pode dizer, por exemplo, que um homem é bom, mas é possível dizer apenas bom o bom e homem o homem. Sem entrar em detalhes sobre a Filosofia da Linguagem de Antístenes, pretendo argumentar aqui que o problema central que Platão levanta, em *Sofista* 251a-c, é o da impossibilidade de um discurso informativo quando se entende a unidade de cada ser como indivisibilidade. Antístenes julga a multiplicidade de atributos incompatível com o pressuposto eleata da unicidade de cada coisa. Sendo cada coisa essencialmente una, a articulação de termos exigida pela predicação é impossível. Esse argumento apresenta um confronto entre a lógica eleata da identidade e unidade e o fato discursivo, que encerra diferença e multiplicidade. Conforme a lógica eleata, da qual Antístenes é herdeiro, a identidade é o único sentido de *ser* que pode manter a unidade do que é dito. Logo, a unidade dos seres teria como consequência a impossibilidade de um discurso que diz a constituição interna de algo. Nessa perspectiva, o único sentido do *é* do enunciado é *é idêntico a*. Como isso não permite nenhuma relação entre as coisas que são, a única afirmação possível é *A é (idêntico a) A* e a única negação possível é *A não é (idêntico a) B*, ambas tautológicas. A linguagem, por conseguinte, pode nomear, mas não pode predicar, pois não há ligação entre os nomes das coisas. Vemos, então, que assumir a perspectiva eleata do ser uno

isolado do não-ser, mesmo em uma ontologia pluralista, aniquila todo e qualquer discurso que informa sobre o ser.

O projeto filosófico de Platão se apoia em uma noção de discurso que, embora parta do mesmo pressuposto eleata da relação entre *lógos* e ser, coloca a complexidade como uma exigência para a o discurso, o pensamento e a Filosofia. Vou citar, como exemplo, o argumento em *República* 523a-524d, que permite examinar a necessidade da constituição complexa de cada ser para a reflexão. De acordo com a exposição de Platão, nas percepções, algumas coisas não convidam a *nóesis* à reflexão, como se lhes fosse suficiente o julgamento feito pela percepção, mas outras coisas precisam de um exame do pensamento. Não incita à reflexão aquilo que não resulta em percepções opostas, mas o que delas resulta exige reflexão, porque, segundo o argumento, a percepção não torna uma coisa mais evidente que seu oposto. Por exemplo, ao tomarmos três dedos, cada um deles tem a aparência de um dedo, não importando se é visto como branco ou negro, grosso ou fino, grande ou pequeno. A alma não é forçada a perguntar ao pensamento o que é um dedo, porque a visão em nenhum momento lhe deu sinal de que um dedo é, ao mesmo tempo, o oposto de um dedo. Porém, quanto à grandeza ou pequenez dos dedos, as percepções são insuficientes para revelar tais qualidades. A alma, então, estará diante de um paradoxo: o que é a grandeza que a vista indica, se da mesma coisa ela diz que é pequena e, como consequência, que o grande é pequeno e o pequeno é grande? Em tais situações, a alma, chamando em seu auxílio a *nóesis* e o *logismós*, tenta observar se cada informação recebida se refere a um ou dois. A vista vê a grandeza e a pequenez não como algo separado, mas as confunde com o dedo. A *nóesis* deve ver a grandeza e a pequenez como separadas. Daí vem a ideia de buscar o que são a grandeza e a pequenez.

Deixando de lado várias abordagens possíveis para essa passagem, o que proponho é que o exemplo dos dedos fornece fortes elementos para pensar a questão da unidade e da complexidade, na ontologia platônica e na relação entre linguagem e ser. No exemplo, a visão percebe o dedo e não é necessária uma reflexão para saber o que é um dedo. A percepção percebe o sensível em seu caráter absoluto, em sua identidade consigo mesmo. Já que um dedo não parece não ser um dedo, a percepção de um dedo é suficiente para estabelecer uma opinião verdadeira – *isto é um dedo*. Contudo, a percepção pode perceber também as relações nas quais ele está inserido, que se expressam como suas qualidades, embora o faça de modo superficial, pois não dá conta de distingui-las suficientemente. No caso de uma contradição – o dedo é grande e pequeno –, a percepção não pode estabelecer julgamentos claros sobre essas propriedades. Se um dedo parece ora grande ora pequeno, grande e pequeno se mostram a partir de uma mesma coisa. Assim, se o dedo fosse o critério para a grandeza e a pequenez

presentes nele, e levando em consideração que o dedo é o mesmo que si mesmo, as qualidades opostas seriam identificadas, já que estão no mesmo ser. Teríamos, em decorrência, um paradoxo que nos obriga a buscar o critério da grandeza e da pequenez, e de todas as qualidades presentes nos sensíveis, em um plano que não depende de nenhum sensível.

A questão que se coloca no argumento está na presença de qualidades opostas em um objeto e na identificação entre estes opostos. A copresença de opostos em uma coisa indicaria sua complexidade. Ao percebermos as qualidades opostas, o dedo, que parecia uno, agora parece complexo. A complexidade, portanto, comportaria uma contradição.

Cabe à reflexão mostrar à alma que grande e pequeno não podem ser aplicados ao dedo ao mesmo tempo, na mesma circunstância, ou seja, a alma é obrigada a ver grande e pequeno como coisas distintas, não misturadas em uma coisa particular. É preciso, primeiramente, separar as unidades de relações que as mostram como misturadas e, depois, entender o que elas são. O argumento não diz como se dá a compreensão do ser de cada coisa, mas aponta para sua necessidade.

Eu penso que Platão, no argumento dos dedos, está indicando as condições para que o *lógos* não se resuma à nomeação convencional. O *lógos*, para Platão, vai além da nomeação de unidades. No *Sofista*, embora o nome seja condição necessária do discurso, não é condição suficiente. Ele é um complexo, um entrelaçamento entre nome e verbo, que ganha significado graças a outro entrelaçamento, de ordem ontológica, a participação. A exposição de Platão sobre a relação entre *lógos* e ser evidencia que nomes remetem a unidades, mas, quando se entrelaçam em um *lógos*, remetem a unidades que são também complexas. Essa é a condição para que haja *lógos* (cf. *Sofista* 260b, 262d-e).

Segundo a tese básica da participação, cada coisa que é participa de algumas formas e não participa de outras (*Sofista* 252d-e). A participação constitui a natureza de cada coisa que é (*Sofista* 255a e 256b). Nessa perspectiva, a exposição discursiva da participação, que eu vou chamar de *predicação*, é a enunciação da constituição da coisa. Isso significa que o entrelaçamento que ocorre no plano lógico é equivalente à que se dá no plano ontológico. Os seres se entrelaçam de tal modo que cada ser é constituído por outros seres e delimitado por muitos não-seres, e é este o entrelaçamento expresso pelo *lógos*. Assim, a complexidade que caracteriza o *lógos* encontra seu fundamento na complexidade das coisas que são. Discurso e ontologia possuem uma semelhança estrutural, caracterizam-se pela mesma estrutura complexa, o que garante conciliar o sentido do *lógos* com sua vinculação ao plano das coisas que são.

Podemos considerar que unidade e determinação são condições para que algo seja pensado e que possua *lógos*. A uma unidade determinada corresponde a nomeação. Dizer, porém, que isto é um dedo, ou que um dedo é um dedo, é dizer nada sobre o dedo. Dizer que um dedo é um dedo é uma tautologia. Mas dizer que ele é grande significa fazer um julgamento não apenas sobre o dedo, mas sobre uma relação na qual o dedo é um termo. Para que se diga algo de algo, é necessário que cada unidade seja composta de partes entrelaçadas. Ou seja, a unidade é um complexo, constituído de uma rede de participações e não participações. O *lógos* é a exposição dessa rede participativa.

A complexidade e a multiplicidade que caracterizam os sensíveis exigem um princípio para assegurar a unidade e identidade. De acordo com alguns comentadores de Platão³, as formas, sendo esse princípio, devem ser simples e estar fora de qualquer possibilidade de relação que negue sua unidade, o que implica, do ponto de vista do discurso, que formas não possuem propriedades. Se as formas participam apenas dos três gêneros supremos – ser, mesmo e outro –, e se a participação entre as formas é o fundamento do discurso, só se pode dizer das formas que cada uma é, é a mesma que si mesma e é outra que as outras. Se as formas são indivíduos completamente separados uns dos outros, se são átomos ontológicos, a unidade de cada forma está preservada: a forma completamente separada das outras mantém sua identidade consigo mesma e sua diferença com relação às outras. Segundo essa hipótese, por conseguinte, formas não são tema de enunciados predicativos e não se pode pensar em conhecimento discursivo sobre formas. Há vários motivos, no entanto, para pensar que Platão recusa o atomismo ontológico porque a ele corresponde um atomismo lógico que é explicitamente questionado em *Sofista* 251a-c. Conforme 259e, a mais completa supressão de todos os discursos é separar cada coisa de todas, pois o discurso nasce para nós em virtude do entrelaçamento das formas umas com as outras.

Pode-se pensar, a partir do *Sofista*, que as formas participam entre si e são tema de enunciados tanto quanto os sensíveis, pois elas, assim como os sensíveis, são unidades constituídas de uma multiplicidade. Dessa maneira, a filosofia pode ser entendida como uma busca pelo conteúdo das formas. A estratégia argumentativa de Platão no *Sofista* mostra que, se o discurso é uma multiplicidade entrelaçada, ele é imagem de uma ontologia de múltiplos seres entrelaçados. Ontologia e discurso são complexos. O desafio de Platão está em sustentar o entrelaçamento ontológico sem perder a especificidade, a determinação de cada ser, ou seja, sem fazer com que a forma deixe de ser em si.

³ Representados, principalmente, por Monique Monique Dixsaut, Luc Brisson, Richard Mohr e Yvon Lafrance.

A identidade de cada coisa consigo mesma e a não-identidade com relação às outras coisas se mostram como condições necessárias do discurso que diz o ser, porque cada tema de um enunciado deve ser algo uno e idêntico a si mesmo, para que possa ser nomeado. Entretanto, estas não parecem ser condições suficientes. O projeto platônico de fundamentar a relação entre discurso e ontologia exige que se diga mais de A do que *A é (idêntico a) A* e *A não é (idêntico a) B*. É preciso poder dizer os muitos predicados de A em um discurso informativo.

Penso que as aporias sobre o discurso informativo no *Sofista* podem ser reduzidas à questão da identidade e da diferença tomadas de modo absoluto, e que a operação do mesmo e do outro como “formas-vogais” deve trazer a solução para tais aporias. Mas elas só serão resolvidas se o mesmo for entendido como relação entre seres diferentes. Para isso, a identidade completa deve ser relativizada em uma identidade parcial, segundo a qual a comunidade de A com B, que se expressa no enunciado *A é B*, não transforma A em B. A identidade parcial pode ser explicitada como: em um enunciado predicativo *A é B*, sua contraparte ontológica *A participa de B* significa que A tem B como parte constitutiva. B é, pois, idêntico a uma parte de A. Assim, B não esgota o ser de A. Além de B, A é muitas outras coisas, possui muitas outras determinações, muitos outros constituintes. Desse modo, pode-se entender como é possível dizer que uma coisa A é B e não é B: *A é B* atribui um predicado a A, o que ontologicamente significa que A participa da identidade com relação a B. Conseqüentemente, *A não é B* nega sua identidade ao predicado, o que ontologicamente significa que A participa da diferença com relação a B. Conforme essa leitura da participação, cada ser é uma unidade composta de partes, e a predicação evidencia cada uma dessas partes. Predicar seria, então, identificar parcialmente⁴. A fim de fundamentar o discurso que diz o ser, no entanto, é necessário fornecer também um tratamento da negação, pois, se participar do ser significasse participar indistintamente de todas as formas, a predicação seria incapaz de informar sobre o ser de algo. Dessa maneira, o *não* do enunciado deve significar mais do que negação da identidade absoluta. No *Sofista*, Platão soluciona essa dificuldade a partir do enunciado básico da participação: cada coisa participa de algumas formas e não participa de outras. A participação no ser não conduz, portanto, a uma participação irrestrita. Assim, Platão introduz o outro como a forma que impõe limites à participação. Desse modo, é preciso entender o outro também como uma diferença interna, constitutiva de cada coisa, e não apenas como uma diferença externa que significa a não-identidade absoluta entre os seres. Há uma operação relativa da diferença que define os limites do ser de uma coisa e, conseqüentemente, define os limites do que pode ser dito sobre

⁴ Para uma melhor abordagem da predicação como identidade parcial, ver Souza (2009, cap. 3).

ela. De acordo com esta perspectiva, a diferença deve possibilitar não apenas a identidade negativa, mas também a predicação negativa.

Temos então que o ser dito pelo discurso é constituído por sua participação em várias formas, e também por sua não-participação em outras, porque a não-participação tem um caráter constitutivo da coisa tanto quanto a participação, colocando um limite na multiplicidade de cada ser. Com efeito, cada ser uno encerra uma multiplicidade sem se perder na indeterminação. Ao contrário, é essa pluralidade limitada que define o ser de cada coisa, permitindo dizer o que cada uma é através de enunciados positivos e negativos. Dizer que *A é B* significa dizer que *A participa de B*. A participação é uma relação mediada pelas formas ser, mesmo e outro. Isso significa que o *é* é sempre analisado como *participa do ser*, e *participa do ser* significa *participa da identidade* e *participa da diferença*. Ao participar do mesmo com relação a si mesmo e do outro como diferença absoluta com relação aos outros seres, cada coisa é no sentido absoluto, o que se traduz discursivamente como possibilidade de nomeação. Para garantir a predicação, todavia, o mesmo e o outro devem fundamentar a constituição interna de cada coisa. Assim, ser no sentido absoluto significa ser parcialmente idêntico a muitas coisas e completamente diferente de muitas outras, o que se traduz discursivamente como predicação e negação. Em suma, o ser absoluto de cada coisa, expresso como identidade absoluta e diferença absoluta, é constituído de relações de identidade relativa e diferença relativa.

Com base na distinção entre ser absoluto e ser relativo, exposta em 255c, “[...] entre as coisas que são, algumas são ditas as mesmas por si mesmas (*autá kath' autá*), outras com relação a outras (*pros allá*)”, eu sugiro que *ser completamente idêntico* indica o ser absoluto de cada coisa, o aspecto segundo o qual a coisa da qual se fala é algo determinado e singular; e *ser parcialmente idêntico* indica as relações que constituem a especificidade da coisa, os aspectos segundo os quais a coisa da qual se fala é o que é predicado dela.

As exigências do discurso levam Platão a abandonar a solitária e indivisível unidade do ser de Parmênides por uma multiplicidade de unidades compostas de uma multiplicidade. Os seres são múltiplos tanto interna quanto externamente, graças à operação da identidade e da diferença. A unidade é, dessa maneira, constituída de uma multiplicidade sem perda de determinação. Esse tratamento do ser uno como unidade constituída pelas relações de participação não exclui, portanto, a multiplicidade predicativa, mas, ao contrário, a pressupõe. Assim, a predicação deixa de ser um problema para a unidade e a identidade das formas, já que é expressão das relações de participação, a participação é constitutiva dos seres, sejam sensíveis ou formas.

No *Sofista*, por conseguinte, a noção de elemento é revista. Através de uma ontologia relacional, as unidades são compostos sem perderem sua determinação, e sobre elas é possível um *lógos* informativo, e não apenas nomeação. Enquanto aplicação de um verbo a um nome, o *lógos* só pode se constituir a partir do entrelaçamento ontológico, logo, algo como o dedo participa do grande, tem o grande como parte constitutiva. Ele é, pois, uma “unidade essencialmente complexa”. O *lógos o dedo é grande* é a exposição discursiva desse complexo. As partes do *lógos*, *dedo* e *grande*, são nomes de unidades complexas: *dedo* é o nome de um sensível, *grande* é o nome de uma forma. Quero dizer, com isso, que tanto sensíveis quanto formas são unidades internamente complexas.

A unidade de cada “elemento” possibilita que ele seja nomeado. E como essa unidade é resultado de relações de participação e não-participação, temos como consequência que a nomeação é logicamente posterior à predicação, já que a natureza da coisa não é anterior à sua participação nas formas, mas constituída por sua participação e não-participação. Quer dizer, nomeamos elementos essencialmente complexos, que permitem, falando em termos contemporâneos, uma análise de suas partes. Os sentidos perceberiam a unidade superficial do dedo, isolada de toda relação. A *nósis* debruça-se sobre as partes que constituem a unidade, primeiramente indicando-as como unidades, depois, esclarecendo suas relações ontológicas. No argumento dos dedos, a percepção revela a identidade de cada coisa consigo mesma, mas as relações internas que constituem seu ser absoluto só podem ser conhecidas na condição de uma reflexão sobre sua complexidade.

A partir do que foi dito, arrisco uma interpretação do *Sofista* à luz do *Tractatus*. Desde que o entrelaçamento entre ser e não-ser é reconhecido como conteúdo do discurso, pode-se falar que discurso e realidade se articulam, porque ambos são essencialmente complexos e bipolares. Um enunciado não se apresenta como uma mera justaposição de palavras, mas como a aplicação de um verbo a um nome, que se referem, cada um, a elementos da realidade. A complexidade que caracteriza o discurso encontra seu fundamento na complexidade ontológica. Do ponto de vista semântico, a complexidade do enunciado permite sua bipolaridade. Sendo o enunciado constituído de um verbo aplicado a um nome, há duas relações que aquilo que é representado pelo verbo pode ter com aquilo que é representado pelo nome: pode concernir ou não a ele. Quando concerne, o enunciado é verdadeiro. Quando não concerne, é falso.

A bipolaridade do discurso expressa a bipolaridade da realidade e esta última é atestada na formulação da teoria da participação: as coisas participam de algumas formas e não participam de outras. B pode determinar o ser de algo, por exemplo, A, tanto positivamente quanto negativamente. A relação entre A e B no plano enunciativo pode ser, portanto, A é B ou A não é B. Nos dois casos,

algo é dito sobre o ser de A: A participa de B ou A não participa de B. Dado um tema e um verbo, abrem-se duas alternativas no plano do discurso – afirmação e negação –, que correspondem a duas alternativas no plano ontológico – ser e não-ser, ou seja, participação e não-participação. Em decorrência, o sentido do enunciado remete a um ato de escolha entre duas possibilidades e não há um sentido independente desta possibilidade de escolha. Desse modo, podemos dizer que o discurso representa as possibilidades de relação entre os seres, as quais foram garantidas por uma infraestrutura ontológica baseada na participação.

Essa interferência de Wittgenstein em uma leitura do *Sofista* não será impertinente, se pensarmos que, muito provavelmente, Wittgenstein resgata temas que estavam presentes em Platão e em Aristóteles, como a estrutura bipolar da linguagem. Há que se notar, contudo, que a noção de entrelaçamento no *Sofista* representa uma superação do atomismo lógico-ontológico, que é resgatado por Wittgenstein, no *Tractatus*.

A participação, tal como é tratada no *Sofista*, seria a resposta de Platão ao atomismo exposto e refutado no *Teeteto*. Através das relações participativas, cada um dos seres é um composto de múltiplas partes, cuja unidade e singularidade são delineadas pelo ser e pelo não-ser. Trata-se de conciliar unidade e complexidade, e isso é possível, porque a unidade é constituída pela multiplicidade entrelaçada. Só sob essa condição o elemento pode possuir *lógos*: a unidade de cada ser indica a permanência do significado de cada palavra, suas partes constitutivas permitem a afirmação de seus predicados e as formas de que ele não participa são representadas discursivamente pelos predicados negativos que se referem a esse ser. Os elementos são constituídos por suas participações e todo enunciado enuncia constituição do que é. Como consequência, todo enunciado é essencial⁵.

No *Tractatus*, mesmo que os objetos só existam em ligação com outros objetos e que pensar implique o objeto num espaço de possibilidades de ligação com outros, eles não são constituídos por essas ligações. Para que seja possível a existência, no âmbito lógico, de relações complexas, é necessário que existam objetos simples designados por nomes logicamente simples. Os objetos estão ou não em concatenações. O que eles são, de fato, são suas possibilidades de

⁵ Segundo essa leitura do *Sofista*, o enunciado predicativo sempre diz a constituição de uma coisa e é, portanto, sempre um enunciado de essência e não há predicados contingentes. Isso é aceitável, quando se trata de enunciados sobre formas, que têm sempre o mesmo valor de verdade, fundamentado em um complexo de relações participativas imutáveis. Por outro lado, entre os enunciados sobressensíveis, alguns têm o valor de verdade cambiante, pois estão sujeitos à relatividade contextual. Assim, um enunciado do tipo *Teeteto está sentado* seria a afirmação de que faz parte do ser de Teeteto, neste momento, estar sentado. Tal inserção de um marcador temporal no discurso sobre os seres de natureza cambiante indica uma inconsistência dos sensíveis, marca da filosofia de Platão.

concatenações. Assim, todo enunciado enuncia possibilidades e é, portanto, contingente. Conhecer um objeto é conhecer sua possibilidade de ocorrer em um estado de coisas.

A divergência entre o elemento complexo, no *Sofista*, e o objeto simples, no *Tractatus*, é a marca de uma divergência sobre o papel da Filosofia, ou seja, sobre os limites da cognoscibilidade. Do ponto de vista de Platão, o atomismo lógico-ontológico impede o conhecimento discursivo e contraria uma noção de Filosofia como busca da verdade. As formas, mesmo que não possam ser plenamente alcançadas, representam o paradigma que orienta a busca filosófica, para a qual o método dialético se dirige. Conhecer uma forma seria expor discursivamente sua constituição complexa.

A pretensão da Filosofia é vista de modo crítico, no *Tractatus*. Todo enunciado com sentido é empírico, contingente. Enunciados logicamente necessários não têm sentido, por conseguinte, não pode haver proposições filosóficas⁶. As proposições da Filosofia não afiguram fatos e não podem ser verificadas empiricamente, consequentemente, são vazias de sentido. A Filosofia não trata da descrição do mundo. Ela possui uma tarefa mais fundamental, a de determinar as condições de possibilidade de toda descrição. No *Tractatus*, a Filosofia é entendida como crítica da linguagem, como esclarecimento lógico dos pensamentos, cujo resultado não são proposições filosóficas, mas elucidação das proposições da linguagem. Os problemas filosóficos decorrem do fato de o filósofo ultrapassar as fronteiras do dizível, devido à sua falta de compreensão do funcionamento da lógica da linguagem, tentando representar o que não pode ser representado.

SOUZA, Eliane Christina de. Plato, Wittgenstein, and complexity. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, n.3, p. 17-30, 2011.

ABSTRACT: In *Theaetetus*, in an attempt to define knowledge, Plato deals with unity and complexity according an analysis model of complexes into unanalysable simple elements. Wittgenstein in paragraph 46 of *Philosophical Investigations* cites the argument of *Theaetetus*, introducing a critique of his own notion of object in *Tractatus*. Our theme will be an examination of the notions of element and complex presented in *Theaetetus* and resumed in *Sophist*, at the horizon of Wittgenstein's approach between the object of *Tractatus* and the element of *Theaetetus*.

KEYWORDS: Ontology. Discourse. Complexity. Atomism.

⁶ Conforme Santos, 1993, p. 86-95.

REFERÊNCIAS

- BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Ithaca: Cornell University Press, 1964.
- BRANCACCI, A. *Oikeios Logos: la Filosofia del Linguaggio di Antistene*. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- BURNYEAT, M. *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1990.
- BUTTGEN, Ph. ; DIEBLER, S. ; RASHED, M. (Ed.). *Théories de la Phrase et de la Proposition de Platon à Averroès*. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1999.
- CHAPPELL, T. *Reading Plato's Theaetetus*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2004.
- CORNFORD, F. *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.
- CURD, P. *Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- HARTE, V. *Plato on parts and wholes*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- HINTIKKA, M.; HINTIKKA J. *Investigating Wittgenstein*. London, Blackwell Publishers, 1986.
- KNUUTTILA, S.; HINTIKKA, J. (Ed.). *The Logic of Being*. London: D. Reidel, 1986.
- MCCABE, M. M. *Plato's individuals*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- PARMÊNIDES. Fragmentos do poema Da Natureza. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Études sur Parménide*. Volume 1. Paris, Vrin, 1987.
- PLATÃO. *Obras completas*. Edição bilingue, vários tradutores. Paris: Belles Lettres, 1923.
- RYLE, G. Logical atomism in Plato's Theaetetus. *Phronesis* XXXV, nº 1, 1990.
- SANTOS, L. H. L. A essência da proposição e a essência do mundo. In: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.
- SANTOS, L. H. L. A harmonia essencial. In: NOVAES, A. (Org.), *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SCOLNICOV, S. Platão contra o atomismo lógico. *Veritas* 49, nº 4, 2004.
- SOUZA, E. C. *Discurso e ontologia em Platão*. Ijuí: Editora da Unijuí, 2009.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen, Philosophical Investigations*. 2. ed. Oxford: Blackwell, 1997.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique L. dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993.

recebido em: 05.07.2011

aprovado em: 09.10.2011