

A temática da separação na filosofia platônica

Resumo

O presente artigo parte da revisão de Gail Fine acerca da crítica aristotélica à teoria platônica das Formas, em Separation (2008). Ao propor que Aristóteles não teria razão em acusar Platão de separar as essências inteligíveis dos particulares sensíveis gerando um impasse ao conhecimento, o texto de Fine nos leva a pensar que talvez outra sorte de separação concorra de forma mais incisiva para separar Aristóteles de Platão. Trata-se de uma separação que parece pressuposta na filosofia platônica e que concerne à alma em sua relação com as essências; uma separação cuja repercussão é uma espécie de fratura entre Ser e pensamento, impondo ao conhecimento um caráter limitado e, conseqüentemente, apenas aproximativo. Uma vez que Aristóteles erige sua empresa numa direção distinta, admitindo a legitimidade de um conhecimento positivo daquilo que ocorre sempre ou no mais das vezes, o cerne da separação entre os dois residiria, em última análise, na diferente concepção que um e outro demonstram ter em relação aos poderes do lógos de dizer o Ser.

Palavras-chave: Platão; Aristóteles; separação; conhecimento.

Abstract

The present paper starts from Gail Fine's revision of the Aristotelian criticism of Plato's theory of Forms in Separation (2008). By proposing that Aristotle was not right in accusing Plato of separating the intelligible essences from sensitive particulars thus generating an impasse to Knowledge, Fine's paper makes us suppose that maybe another sort of separation concurs in a more incisive way to separate Aristotle from Plato. It regards the separation that seems to be presupposed in Plato's

* Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

Agradeço ao CNPq (Edital Universal, projeto 471792/2008-0) e à CAPES (através da concessão dos seguintes recursos: PAEP N° 128002, Bolsa de Pós-doutorado/ processo 3706-10-9 e PROCAD 243/2007) pelo apoio que, mesmo passados alguns anos, vem possibilitando a continuidade de minha pesquisa em Platão.

*philosophy, which concerns the soul in its relation to the essences; a separation whose repercussion is a kind of split between Being and Thought, imposing to knowledge a limited character and, consequently, only approximate. Once Aristotle builds his philosophical enterprise in a distinct direction, admitting the legitimacy of a positive knowledge of things which always or mostly occurs – the very core of the separation between both philosophers would be the different conception each one keeps about the powers of the *lógos* to say the Being.*

Keywords: Plato; Aristotle; separation; knowledge.

A filosofia de Platão, ao mesmo tempo em que imortaliza a pergunta que caracteriza a atitude filosófica por excelência, a saber, a pergunta do tipo: ‘o que é isto?’, vem sendo, desde sua emergência, alvo das mais contundentes críticas. Nesse terreno, destacam-se não só os ataques de Isócrates,¹ seu maior adversário no que tange a concepções sobre a educação filosófica dos jovens, mas, sobretudo, de Aristóteles, seu mais eminente discípulo. Ora, considerando-se a vantagem da proximidade e convívio entre ambos, no âmbito da Academia, de pelo menos 20 anos, a opção pela leitura que o Estagirita nos legou a respeito da filosofia do Ateniense tornou-se privilegiada aos olhos da posteridade. Com efeito, tal leitura supostamente forneceria uma compreensão menos sujeita ao conflito entre as diferentes interpretações que a própria obra platônica permite.

Assim, se o estilo dialógico e não sistemático adotado por Platão - do qual está definitivamente ausente qualquer afirmação em primeira pessoa de suas posições filosóficas - teve algum propósito de instigar o seu leitor a lançar-se, também como filósofo, no exercício da dialética, podemos dizer que o resultado parece ter sido bem distante do ensejado. Antes, o que acabou acontecendo foi a busca de uma fonte segura para se obter o que teria sido efetivamente a posição do próprio Platão acerca das questões que ele, todavia, preferiu pôr os seus personagens para abordar.

A esse respeito, o próprio Aristóteles teria contribuído para combater o estilo da escrita platônica. Com efeito, já no primeiro livro da *Metafísica* considera-a, particularmente no que se refere à concepção de que as Formas são modelos (*paradeigmata*), bem como de que as coisas sensíveis participam (*metéxein*) delas, um discurso vazio (*kenológein*), que recorre a meras

1 Cf. Isócrates XIII. ‘Against the Sophists’. Translated by Joshua Tinsdale. In. [HTTP://classicsper-suasion.org/pw/isocrates/index.htm](http://classicsper-suasion.org/pw/isocrates/index.htm).

metáforas poéticas (*kai metaphorās légein poietikás*).² Assim, como bem adverte Trabattoni (2007), para Aristóteles, explicar ou esclarecer um problema, como o da geração e corrupção, por exemplo, no sentido de chegar às suas causas, implica em recorrer aos eventos próximos e próprios ao que se pretende explicar; no caso, a privação determinada, a forma individual que esta deverá assumir, o substrato específico em que o processo se realiza, a causa eficiente específica que dá origem ao movimento etc. Portanto, não considera eficaz uma explicação que pretende resolver o problema chamando de causa apenas a idéia universal, sendo a sua vagueza e não a sua precisão o que a torna sempre verdadeira.

Porém, a principal crítica de Aristóteles a Platão é a de que o maior equívoco do mestre teria sido o de separar as essências inteligíveis dos particulares sensíveis,³ gerando desse modo um impasse para o conhecimento. Esta crítica exerceu, ao longo dos séculos, grande impacto sobre a recepção da filosofia platônica. De acordo com Aristóteles, se Platão sustenta que conhecer é fornecer definições (*Mênnon*, 70a – 80d), por meio do acesso à essência universal inteligível dos entes sensíveis; porém, se as essências nos são inacessíveis, posto que estão em outro mundo e, por conseguinte, separadas dos particulares sensíveis, o conhecimento humano seria inviável. Todo o esforço de Aristóteles, portanto, teria sido o de tentar garantir o acesso a uma forma de conhecimento que se distanciasse dos impasses por ele atribuídos a Platão. Um conhecimento capaz de fornecer definições assertórias, isto é, proposições afirmativas sobre aquilo que ocorre sempre ou no mais das vezes.⁴ Desse modo, para o Estagirita, o problema da filosofia platônica seria resolvido desde que se concebesssem as essências universais como estando ínsitas, ou seja, implantadas por natureza e não separadas dos particulares sensíveis.

2 Cf. Aristóteles. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução para o Português de Marcelo Perine. São Paulo, Edições Loyola, 2002, vol. II, A 9, 991a 20-23, p. 55.

3 “(...) a separação do universal das coisas é a causa de todas as dificuldades em que incorre a doutrina das Idéias” (*tò dè chorizein aition tôn symbainónton dyscherôn perì tās idéas estin*). (Aristóteles. *Metafísica*, M 9 1086 b7-8. Op. cit. p. 649).

4 “Este é o ponto de partida que deveremos assumir: perguntar se não exista nada que não seja nem sempre nem na maioria das vezes. Ora, isso é impossível. Portanto, além do que é sempre ou na maioria das vezes, há o que ocorre por acaso (*étyche*) ou por acidente (*katà symbébekos*). Fica esclarecido, por ora, que não existe ciência do acidente (*epistémēn oúx ésti tou symbékekotos phanerón*). Toda ciência refere-se ao que é sempre (*toú aei*) ou no mais das vezes (*to polú*)”. Aristóteles. *Metafísica* E2, 1027a, 15 – 21, Op. Cit.

A partir do século XX, alguns estudiosos da obra de ambos os filósofos, como Cherniss (1944),⁵ passaram a identificar uma série de problemas na interpretação aristotélica da filosofia platônica. Mesmo Giovanni Reale (2002), simpatizante convicto dos testemunhos aristotélicos acerca das doutrinas não escritas de Platão⁶ e, conseqüentemente, bastante divergente da leitura proposta por Cherniss, admite explicitamente que a exegese proposta por Aristóteles à teoria platônica das idéias carrega um tom pesado e teoreticamente restrito, ausente dos diálogos platônicos. É, pois, nos seguintes termos que arremata a questão o mais eminente representante da escola milanesa aliada aos platônicos de Tübingen:

a) não é aceitável a tese de um Aristóteles intencionalmente deformador do pensamento platônico; b) tampouco é sustentável a tese de um Aristóteles que não soube interpretar Platão. Pensamos, ao invés, que a particular visão aristotélica do platonismo seja em grande parte estruturalmente condicionada (...) pelas novas categorias metafísicas descobertas pelo próprio Aristóteles: são exatamente essas que, adotadas como cânones historiográficos, curvam (e, portanto, historicamente deformam) o pensamento platônico (e a isso acrescenta também uma ponta e, às vezes, mais que uma ponta, de uma animosidade polêmica (...))⁷

No entanto, é Gail Fine quem aprofunda seus estudos acerca da crítica aristotélica à filosofia platônica das idéias e dedica seu primeiro livro a essa temática,⁸ lançando-se no exame do ensaio perdido de Aristóteles, *Peri Ideôn*, a partir dos fragmentos preservados nos comentários à *Metafísica* de Aristóteles, de Alexandre de Afrodísia.⁹ Mais recentemente, em um artigo intitulado *Separation* (2008), Fine defende que a crítica de Aristóteles a Platão, segundo

5 Cf. Cherniss, H. F., *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Baltimore, John Hopkins Press, 1944.

6 Ver, por exemplo, Aristóteles. *Metafísica* A 987b 20 – 988a.

7 Cf. Reale, G. *Sumário e Comentários à Metafísica de Aristóteles*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 2002, PP. 47-48.

8 Cf. Fine, G. *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford, Oxford University Press, 1993.

9 Cf. Alexander of Aphrodisias: *On Aristotle Metaphysics 1*. Translated by DOOLEY, W. E. Duckworth, 1989.

a qual a teoria das Formas (*eide*), idéias (*ideai*) ou essências (*ousiai*)¹⁰ separa o inteligível do sensível seria procedente apenas se Platão assumisse algo que não parece ser o caso, sobretudo se for considerado o diálogo *Fédon*, no qual o Estagirita identifica a referida separação.¹¹ Sigamos o raciocínio de Fine.

Segundo a comentadora, a separação pode remeter-se tanto a uma anterioridade definicional, quanto à noção de existência independente. Embora Aristóteles trabalhe com ambas as perspectivas, a separação que considera mais importante em Platão é a que implica a existência independente das idéias em relação aos sensíveis, dado que conduz à impossibilidade do conhecimento.

Todavia, no *Fédon* a teoria das idéias é apresentada como resultante da célebre Segunda Navegação de Sócrates; portanto, muito mais como um pressuposto decorrente da falha identificada nas teorias naturalistas em alçar a natureza daquilo que é, do que propriamente como uma tese segundo a qual a principal característica da idéia seria a de existir independentemente dos sensíveis:

Sócrates: (...) receei ficar com a alma inteiramente cega, se fixasse os olhos nas coisas e procurasse alcançá-las por meio de alguns dos sentidos. Pareceu-me aconselhável acolher-me ao pensamento, para nele contemplar a verdadeira natureza das coisas (...) Em cada caso particular, parto sempre do princípio (hypothémenos) que se me afigura mais forte (...) admitir que existe o belo em si, e o bem, e o grande, e tudo o mais da mesma espécie. Se me aceitares esse ponto e concordares que existem, tenho esperança de mostrar-te a causa e provar a imortalidade da alma (Fédon, 99 e - 100 b).¹²

Ademais, lembremos que Fine admite que Aristóteles só teria razão em criticar Platão, no que tange à separação, se o Ateniense compartilhasse com o Estagirita a mesma concepção de essência ou *ousia*. Ora, para Aristóteles, em que pese o problema de ele supor dois critérios para definir a *ousia*,¹³ sua

10 Apesar de valer-se de três termos gregos, *Idea*, *eidós* e *ousía* - os quais traduziremos, respectivamente, por idéia, Forma e essência - para se referir àquilo que é ontologicamente básico para o conhecimento, Platão parece usá-los como sinônimos, sem uma sistematicidade que os diferencie. Manteremos, portanto, o mesmo critério assistemático do filósofo.

11 Cf. Aristóteles. *Metafísica* A, 991b3-4.

12 Platão. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição Bilingue. Belém, Ed. UFPA, 2011.

13 A esse respeito ver artigo de Angioni, L. 'Subjacente e Forma na Teoria Aristotélica de Ousía. In. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v. 13, n. 2, p. 245-275, jul.- dez. 2003.

principal característica é a capacidade de subsistir separadamente,¹⁴ o que significa constituir-se como uma substância básica. Já para Platão, a noção de *ousía* parece atender apenas à exigência de constituir algo básico para o conhecimento dos particulares sensíveis, não implicando, necessariamente, ser separável ou estar separada dos sensíveis no plano ontológico.

Resumindo, pois, o que foi exposto até agora, a crítica de Aristóteles a Platão recai principalmente sobre a temática da separação concernente à teoria platônica das Formas, aliada à desaprovação quanto ao estilo poético-metafórico usado por Platão para explicar a relação de causalidade entre as essências inteligíveis e os particulares sensíveis. Conforme dizíamos acima, o Estagirita acusa o *lógos* platônico de genérico e vazio (*kenológein*), incapaz de esclarecer em que consiste supor que os sensíveis participam (*méthexlein*), imitam (*mimethai*), ou que as Formas sejam como modelos (*paradeigmata*) para eles.

Na perspectiva de Aristóteles, portanto, a separação das essências em relação aos sensíveis, aliada à vagueza na explicação do modo como sensível e inteligível se relacionam encerraria a teoria platônica das idéias em sérios entraves, dentre os quais uma inviabilidade do conhecimento. Pois para Aristóteles, conhecer X é conhecer as causas de X; e se a causa dos sensíveis são as suas respectivas essências, uma vez estando estas separadas daqueles, seu conhecimento seria inviável.

No que diz respeito à temática da separação, portanto, Fine empreende um minucioso exame do modo como Aristóteles interpreta a teoria platônica das idéias, sobretudo na *Metafísica* A6, 987a 32 b7; M4, 1078b94; M9, 1086a31 – b11. Em nenhuma dessas passagens ele menciona que a concepção de essência é formulada no âmbito do *Fédon* para fundamentar a tese da imortalidade da alma e do conhecimento como *anámnēsis*; também nada refere sobre o caráter atemporal e não espacial das idéias, nem tampouco sobre elas funcionarem como paradigma para os particulares sensíveis. Para Fine, isto sugere que Aristóteles não considera essas supostas características como sendo importantes para se entender o contexto em que a Teoria das Formas emerge na filosofia platônica. Antes, é para fazer frente ao fluxismo heraclítico que ele associa a formulação da teoria platônica das idéias, tal que o sentido de separação que interessa a Aristóteles imputar à mesma, consiste, conforme dissemos acima, na separação enquanto existência independente. Nesse sentido, as Formas ou idéias platônicas constituiriam entidades independentes dos particulares sensíveis, de modo a existirem mesmo que jamais venham a ser instanciadas.

14 “De fato, nenhuma das outras categorias pode ser separada, só a substância” (...*tôn mèn gâr állon kategoremáton outhèn chóriston, aúte dè mónē*). Aristóteles, *Metafísica* Z 1/2, 1028a, 33-34.

Fine reconhece que Aristóteles não está totalmente errado em supor que a teoria platônica das idéias é formulada para fazer frente à tese do fluxo (Heráclito), de modo que as essências seriam permanentes e imutáveis, garantindo assim o acesso ao conhecimento. O problema que Aristóteles identifica em tal concepção é que a garantia do conhecimento não estaria assegurada, uma vez que, por serem separadas dos sensíveis, as essências seriam, conseqüentemente, incognoscíveis. O mais interessante no exame da comentadora é que ela não pretende propriamente refutar a crítica de Aristóteles a Platão, mas esclarecer alguns aspectos cruciais dessa crítica, de modo a nos ajudar a redimensionar a autoridade à qual aludíamos acima, qual seja, a de conferir ao Estagirita o papel de intérprete privilegiado da filosofia platônica.

Desse modo, Fine encarrega-se de mostrar que a tese do fluxo, apesar de levar à formulação da noção de essência, em nada requer que tais essências sejam pensadas como estando separadas dos sensíveis. Tudo o que a tese do fluxo produz é a noção de que as essências são irreduzíveis aos particulares sensíveis; porém, em momento algum, no âmbito do *Fédon*, essa irreduzibilidade exigiria a separação reclamada por Aristóteles. A autora mostra então que Aristóteles está equivocado quando associa a separação das essências à resposta platônica à tese do fluxo. Antes, a separação identificada por Aristóteles seria mais condizente com a tese da *Anámnese*; ou seja, quando no *Fédon* (76d-e), Sócrates, por assim dizer, vincula à pré-existência da alma em relação ao corpo a pré-existência das essências em relação aos sensíveis. Pois caso não fosse assim, conforme diz Sócrates, como sustentar que a alma pré-existiria ao corpo, senão para contemplar as essências?

Sócrates: Se existe, realmente, tudo isso com que vivemos a encher a boca: o belo e o bem e todas as essências desse tipo, e se a elas referimos tudo o que nos chega por intermédio dos sentidos, como a algo preexistente, que encontramos em nós mesmos e (hyparkousan próteron aneurískontes hemetéran oúsan) com que o comparamos: será forçoso que, assim como elas, exista nossa alma antes de nascermos. Se não for como disse, terá sido inútil toda a nossa argumentação (Fédon, 76 d-e).

A tradução para o Português do trecho transliterado não ressalta o caráter de pressuposto (*hyparkousan*) conferido à tese das essências; de todo modo, deixa claro que a anterioridade de tais entidades é mantida para garantir muito mais a imortalidade da alma do que para fazer frente ao fluxismo. Com efeito, não faria sentido supor que a alma preexistiria ao nascimento sem nenhuma

razão para tal. Assim, tem-se uma espécie de relação ontológica necessária entre essência e alma, como se a razão de ser de uma implicasse a razão de ser da outra. Em outras palavras, a alma existe para contemplar as essências e estas existem para serem contempladas pela alma. E é essa conexão ontológica necessária que, na filosofia platônica, fundamenta uma epistemologia intrinsecamente implicada com uma dimensão ética e estética. Nessa perspectiva, a alma, princípio de movimento, aspira àquilo que é bom e belo e isto é viabilizado de um modo mais efetivo pelo conhecimento. Todavia, as formulações metafóricas de Platão sobre a alma humana situam-na num horizonte muito mais amplo que abrange as almas divinas e mesmo a alma do mundo. E é justamente esse quadro alegórico mais abrangente que permite abordar a natureza precária da alma humana,¹⁵ em face da qual Platão poderá propor uma concepção que inverte a posição da maioria (*hòì pollói*) a respeito da vida e da morte. Assim sendo, ao invés de pensar a morte como o pior dos acontecimentos humanos, Platão propõe exatamente o contrário; ou seja, a vida é que seria o pior dos acontecimentos para a alma humana, uma vez que a união a um corpo separa-a de sua finalidade natural de contemplar as essências.

Contudo, é preciso cuidado para não concluir, a partir desse quadro metafórico proposto por Platão, que o filósofo nos conclama a descurar de *todas* as coisas deste mundo, o que acabaria nos fazendo regressar à interpretação de Aristóteles, segundo a qual o mestre da Academia teria gerado impasses ao conhecimento, uma vez tendo separado o sensível do inteligível. Ora, a separação metaforicamente suposta entre alma e essência – e não entre sensível e inteligível – desempenha um papel crucial na ontoepistemologia platônica, pois é ela que fundamenta a legitimidade da filosofia, destacando-a em relação às demais ciências. Pela filosofia, torna-se possível ansiar, ao invés de lamentar, a morte que, nesse contexto, separaria tão-somente de uma união temporária a alma do corpo, para um reencontro de sua condição natural de contemplação das essências. Portanto, é justamente essa linguagem metafórica de Platão que permite encontrar um lugar privilegiado para a filosofia, em nome da qual o Ateniense dedicou sua obra e sua vida. Com efeito, nessa grande imagem alegórica proposta por Platão, é a filosofia que permite, a um só tempo, tornar a vida e a morte humanas algo digno.

15 A respeito da natureza da alma humana, remeto o leitor ao artigo de minha autoria, 'Peri psyches psyches: sobre a natureza da alma no *Fedro* de Platão. In. *Kriterion*. Revista de Filosofia. Belo Horizonte, Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, volume LI, Nº 122, julho a dezembro de 2010, pp. 441-458.

Não é, pois, à toa que Platão, por meio do diálogo entre Sócrates e Gláucôn, dedica um longo trecho da *República* (521c a 534b) a um exame das ‘ferramentas’ à disposição do conhecimento humano. Assim, inicia com o exame das *technái* que, por se ocuparem dos seres submetidos ao fluxo, não levam ao conhecimento verdadeiro. Em seguida, examina as ciências matemáticas, o célebre *quadrivium* pitagórico, composto pela aritmética, geometria, harmonia e astronomia. Contudo, mostra que, apesar de procurarem números – entidades estáveis - “não se elevam até ao problema de observar quais são os números harmônicos e quais o não são e por que razão diferem”.¹⁶ Em outras palavras, não se elevam à dimensão ética e estética do verdadeiro conhecimento. Com isto, tem preparado o terreno para introduzir a dialética como a única ciência do inteligível capaz de conduzir à essência de cada coisa. Nessa perspectiva, só a dialética fornece as condições para se distinguir aquilo que realmente importa - o belo, o justo, o bom - daquilo que apenas parece importante – a repleção dos apetites (*pleonexía*), a lisonja (*kolachéia*) o poder desmedido (*tyrannís*). Consequentemente, toda a construção mítico-poética de Platão teria como fim não propriamente uma recusa do mundo dos acontecimentos. Muito ao contrário, seu intuito parece muito mais ser o de apresentar a filosofia como a ferramenta privilegiada para se alcançar um ideal amplamente cultivado, porém, a seu ver, jamais alcançado pela Paidéia tradicional de seu tempo. Em uma palavra, como viver e morrer belamente.

Voltemos mais uma vez ao artigo de Fine (2008), a fim de conferir maior plausibilidade ao nosso próprio exame. Até o momento vimos que, para além de mostrar apenas que Aristóteles está errado em criticar a teoria platônica das Formas, a autora propõe, antes, identificar o cerne do problema relativo a tal crítica. E este consiste, conforme dito acima, na diferença entre o modo como Aristóteles concebe a noção de *ousía* e o modo como ela parece ser concebida por Platão. Com efeito, não encontramos em nenhum diálogo de Platão uma definição de *ousía* que defina com clareza o que ela é, mesmo que em linguagem alegórica. As raras ‘definições’ que temos dela são, a nosso ver, propositadamente vagas, justamente por ela (a *ousía*) funcionar, no contexto da filosofia platônica, como um pressuposto, algo que é básico para o conhecimento. O que Aristóteles talvez identifique como problema é que a *ousía* em Platão parece inacessível à apreensão pela alma humana, pelo menos enquanto esta estiver associada ao corpo. Com isto, criar-se-ia uma espécie de círculo vicioso. Pois, se conhecer é acessar a essência inteligível, uma vez que

16 *República*, 531c.

os particulares sensíveis estão submetidos ao incessante fluxo; se a essência, todavia, é inacessível, dado que a ligação da alma ao corpo atrapalha essa apreensão, conhecer torna-se uma empresa inviável. O passo 66e do *Fédon* que transcrevemos abaixo parece afirmar isto:

Sócrates: O pior é que, mal conseguimos alguma trêgua e nos dispomos a refletir sobre determinado ponto, na mesma hora o corpo intervém para perturbar-nos de mil modos, causando tumulto e inquietude em nossa investigação, até deixar-nos inteiramente incapazes de perceber a verdade. Por outro lado, ensina-nos a experiência que, se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de separar-nos do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas. Só nessas condições, ao que parece, é que alcançaremos o que desejamos e do que nos declaramos amorosos, a sabedoria, isto é, depois de mortos, conforme nosso argumento o indica, nunca enquanto vivos.

Ora, conforme salienta Trabattoni (2007),¹⁷ Aristóteles considera esse estado de coisas um verdadeiro entrave ao conhecimento e, desse modo, opta pela empresa de produzir um conhecimento positivo da realidade. Com isto, propõe um discurso que se aproxime mais daquilo sobre o qual discorre (*saphè lógos*) e que, por ser mais rigoroso, arrisque-se mais à falseabilidade. Para o filho do médico da corte de Filipe da Macedônia, o *saphè lógos* deveria predominar na produção do conhecimento, devendo, inclusive, ser empregado para tratar da ciência dos primeiros princípios (*próton epistémen*), fornecendo explicações que contemplem as quatro perspectivas sob as quais as causas podem ser pensadas, concedendo especial destaque à causa eficiente.

Mais uma vez, a crítica de Aristóteles ao *kenológein* de Platão só seria pertinente se este partilhasse com seu discípulo a mesma concepção sobre o método de abordar a ciência primeira. E a este respeito, Trabattoni (2007) tem razão ao afirmar que não é de modo algum o caso. Em Platão, a ciência dos primeiros princípios jamais poderia assumir um tom rigoroso, uma vez que trata dos princípios mais fundamentais para o conhecimento, princípios estes que não podem ser descritos senão por meio de metáforas e alegorias, de modo a dar condições para a investigação que se pretenda empreender. Nessa perspectiva, a impossibilidade de se conhecer os sensíveis - dado estarem

17 19. Cf. Trabattoni, F. Esiste, secondo Aristotle, una “dottrina platonica delle idee”? In. *Méthexis*, 20, 2007, pp. 159-180.

submetidos ao constante fluxo - somada à inacessibilidade de um conhecimento puro (*katharós*) das essências apenas sinalizaria o caráter limitado e aproximativo do conhecimento humano. Essa posição epistemológica, em muito distinta da que propõe Aristóteles, parece manter-se, ora mais, ora menos explicitamente, ao longo de toda a obra de Platão. Por conseguinte, a decisão de Sócrates de descrever a natureza da alma no *Fedro* (246a – 247c), como uma parelha alada de cavalos guiada por um cocheiro, fornece-nos pistas da convicção de Platão acerca dos modos de acesso ao conhecimento dos princípios primeiros:

Sobre sua natureza, teremos de dizer o seguinte: o que, realmente, ela seja, é assunto de todo o ponto divino, que exigiria largas explicações (Peri dè tês idéas autés ôde lektéon. oíon mén esti, pánte pántos théias eínai kaì makrâs diegéseos), mas irá bem uma imagem em nosso linguajar humano e de recursos limitados. Desse modo é que devemos expressar-nos: assemelha-se a uma força natural composta de uma parelha de cavalos alados e de seu cocheiro.

O passo imediatamente seguinte, no qual dessa vez Sócrates é incumbido de abordar as essências, segue a mesma orientação:

A região supraceleste nunca foi cantada por nenhum poeta cá de baixo, nem nunca poderá ser bastante enaltecida. O que há é o seguinte, pois é preciso ter coragem de dizer a verdade, máxime quando se fala da verdade. A essência que realmente existe (ousía óntos oúsa) e é sem cor (achrómatos) e sem forma (aschemátistos), impalpável (anaphés) e só pode ser percebida pelo guia da alma, o intelecto, sobre ser o objeto do verdadeiro conhecimento, tem aqui sua sede (247d).

Os trechos acima reiteram o que dizíamos acima, a saber, que tanto a alma, quanto a *ousía*, pilares do que se convencionou chamar de metafísica platônica, não recebem em Platão senão descrições metafóricas, ainda que sejam pensadas como os eixos centrais do processo de conhecimento. E é nesse linguajar que Platão parece julgar apropriado às limitações humanas que Sócrates é posto a referir-se ao acesso às essências por parte da alma. Uma que vez que elas não possuem nenhum traço passível de ser apreendido pelos sentidos, posto que não possuem forma, nem cor, nem figura e sendo impalpáveis pelo tato, são apreendidas apenas pelo intelecto, como aquilo a que aspira o verdadeiro conhecimento.

Esse estilo alegórico de Platão abordar questões essenciais de sua filosofia não cessa de nos levar a pensar que Aristóteles tem razão em sua crítica ao mestre. Com efeito, se às descrições acima transcritas associarmos o que Sócrates diz no *Fédon* (67a e segs.), a respeito de abstermo-nos, durante a vida, o mais possível da companhia do corpo e de qualquer comunicação com ele; se o filósofo é aquele que pratica a fundo esse distanciamento, a fim de se preparar para a morte; ou seja, quando, finalmente livre dos grilhões do corpo (*ek desmôn ek tōu sōmatos*), terá acesso ao conhecimento puro (*katharós*), tem-se a nítida impressão de que Platão cai num discurso que deveras separa os sensíveis dos inteligíveis. E com isto, supõe-se que separa também a filosofia do mundo dos acontecimentos, reservando ao filósofo uma vida de purificação (*kátharsis*) que mais se assemelha a um alheamento em relação àquilo que pode conhecer e quiçá transformar, além de si mesmo, antes de ter a alma separada e, por conseguinte, livre do corpo (*lýsis kai chorismòs psychês apò sōmatos*).

Contudo, é importante lembrar que, se por um lado é admitido no *Fédon* (65e), *República* (532a) e mesmo no *Fedro* (247d), que só o intelecto pode apreender as essências; se isto legitima a insistência de Sócrates, no *Fédon* (67a e segs.), em recomendar que a alma filosófica se recolha o máximo possível (*oikēin katà tò dynatón*) de seu comércio com o corpo, tem-se, por outro lado, no próprio *Fedro*, a menção de Sócrates a uma essência que, diferentemente das demais, mantém apelo ao sentido da visão. Trata-se da Beleza (*tò Kállos*) que, justamente por apelar diretamente à vista (*hópsis*), o mais sutil dos órgãos dos sentidos (*tēs enargestátes aisthéseos*), é capaz de despertar na alma a reminiscência (*anámnēsis*) e, conseqüentemente, o desejo amoroso pela sabedoria. Examinemos o que diz Sócrates no referido passo:

A vista é, realmente, o mais sutil (okúntate) dos órgãos do corpo; contudo, não percebe a sabedoria, pois esta despertaria em todos nós violenta paixão se apresentasse a nossos olhos uma visão tão clara como a da Beleza, o que também é válido para todas as essências dignas de nosso amor. Somente a Beleza recebeu o privilégio de ser a um tempo encantadora e de brilho incomparável (ekphanéstaton kai erasmíótaton) (Fedro, 250d).

De todo modo, não se pode deixar de reconhecer a dificuldade de se compreender uma concepção como a de essência platônica. Com efeito, diálogos como o *Banquete* (209e -212a) estão plenos de alegorias e metáforas que destacam o Belo em si (*autò hō estī kalón*) como o ápice do que a alma progressivamente conhece ao ascender os degraus da escada do amor (*tā erotikā iénai (...) ósper epanabasmós*). Já em diálogos como a *República* (532b), os limites

do inteligível (*tôi toû noetoû télei*) coincidem com o conhecimento da essência do que é Bom (*hò éstin agathòn autê noései lábe, ep'autô gygnetai*). Assim, como conciliar a concepção de que as essências são em si e por si (*autà kath'autá*), se não fica claro qual, afinal, é a essência que coincide com o ápice do conhecimento? Em outras palavras, será mesmo óbvia essa identidade entre o Belo e o Bom?¹⁸ A esse respeito, salvo raras exceções, não parece haver conflito entre os intérpretes quando admitem que, na filosofia platônica, há realmente uma identidade entre o Belo, o Bom e o Verdadeiro Conhecimento, ou ainda, a Sabedoria. Desse modo, embora as essências sejam pensadas como não sendo relativas a nada mais senão a si mesmas, enquanto na *República* tem-se ressaltada a dimensão ética, a Beleza, no *Banquete* e no *Fedro* seria como que a dimensão estética da Sabedoria. E com isto parece surgir uma saída para o problema relativo àquilo que a alma pode conhecer enquanto ligada ao corpo. Pois que a dimensão da Beleza permite apelar aos sentidos (*aisthésis*), cujos produtos de sua apreensão funcionarão como uma espécie de pista para a alma. Assim, se ao prender-se ao corpo a alma se perde em relação à atividade de contemplação das essências, é o auxílio da Beleza que pode ajudá-la a reencontrar seu caminho. Por essa razão, a beleza sensível desempenhará um papel imprescindível ao processo de conhecimento, o qual a alma filosófica deverá empreender a fim de se reaproximar das essências.

Segundo o discurso de Diotima reproduzido por Sócrates no *Banquete* (206e), a beleza sensível desperta na alma o amor – por ela definido como desejo de gerar e dar à luz no belo (*tês gennéseos kai tókou èn tòi kalôi*). E é pelo caminho devidamente percorrido pelo amor (*to orthôs epì ta erotikà iénai*), devotado inicialmente à beleza sensível, que se viabiliza uma progressiva ascensão da alma, até que ela possa chegar à contemplação do Belo em si (*tò kalòn àrchetai kathorân*) - estágio no qual a sua meta terá sido verdadeiramente alcançada (*Banquete*, 210a – 212b).

Tem-se, nessa perspectiva, a percepção (*aísthesis*) plenamente integrada à atividade cognitiva da alma, algo que será mantido em diálogos considerados mais tardios, como o *Teeteto*. Conforme mostra Cooper (1999), a percepção, no âmbito desse diálogo, mostra-se capaz, ainda que em um nível elementar, de “avaliar” os dados recebidos por intermédio dos sentidos corpóreos e transmiti-los à etapa seguinte do conhecimento, exercida pelo pensamento. Este, por sua

18 Remeto o leitor ao comentário de Allan Bloom a respeito de nem sempre ser óbvia a identidade entre o que é Belo e o que é Bom. Cf. Bloom, A. *Love and Friendship*. New York, Simon & Schuster, 1993, pp. 94; 449-50; 491-93; 499-500; 506-508.

vez, operará com propriedades comuns (*koiná*) aos sensíveis, como grandeza, qualidade, unidade, diferença, entre outros. Com isto, ainda que no *kenológein* platônico a alma só possa contemplar propriamente as essências após a sua separação do corpo, não lhe estaria vetado, em vida, o acesso a um conhecimento através da inferência das Formas operada pela atividade do intelecto.

Cumprindo ainda destacar, em relação à concepção platônica de *ousía* e sua cognoscibilidade por parte da alma, algo que Benedetto (1995), refere como uma dupla fase desse árduo e progressivo processo a ser percorrido por esta para chegar àquela. Admitindo que Platão jamais esclareça como a dialética permite à alma atingir seu ponto de chegada, o comentador identifica em tal método uma fase mais inicial, na qual o processo é conduzido por meio do *lógos*,¹⁹ seguido de uma fase mais avançada, na qual não mais o *lógos*, mas uma espécie de intuição promove o que, no *Banquete* (210e), é chamado de ‘súbita visão abrangente e admirável da natureza do Belo’ (*exaiphnês katópsetai ti thaumastòn tèn phýsin kalón*).

Mesmo no âmbito da *República*, diálogo voltado para a temática da justiça (*dikaiosýne*) e não do amor (*Eros*), de modo a conceder maior destaque ao Bom ao invés do Belo, deparamo-nos com uma descrição da dialética que, ao suceder à suposta crítica aos pitagóricos face à relação por eles proposta entre a harmonia musical e a astronomia (530a e segs.), é comparada a uma ária. Isto para ressaltar que só a dialética é capaz de promover a harmonia (do discurso) associada ao estudo do que é mais celestial (as essências):

Sócrates: Ora, não é mesmo essa ária, ó Gláucon, que executa a dialética? Apesar de ser do domínio do inteligível, a faculdade de ver é capaz de a imitar, essa faculdade que nós dissemos que se exercitava já a olhar para os seres vivos, para os astros e, finalmente, para o próprio sol. Da mesma maneira, quando alguém tenta, por meio da dialética, sem se servir dos sentidos e só pela razão, alcançar a essência de cada coisa e não desiste de ter apreendido só pela inteligência a essência do bem, chegar aos limites do inteligível, tal como aquele chega então aos do visível (República, 532a – b).

19 A respeito desse ‘momento discursivo’ pressuposto na dialética, o comentador ressalta o amplo uso da preposição ‘*dia*’ (por meio de) em conexão com o ‘*lógos*’: *dià – légesthai; dià lógou*. Cf. Benedetto, Vincenzo di. ‘Eros/Conoscenza in Platone’. In: Platone. *Simposio*. Traduzione e note di Franco Ferrari. Texto Greco a fronte. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1995, p. 17 e segs.

Não constitui ponto polêmico a concepção de que, em Platão, a verdade está relacionada às essências inteligíveis e de que estas implicam um caminho de elevação (*anábasis*) da alma a um plano superior. Aliás, isto parece manter-se basicamente em todos os diálogos de Platão mais voltados para questões epistêmicas. O problema é que a reiterada alusão a tal elevação também parece contribuir para a interpretação aristotélica, segundo a qual haveria uma separação entre o sensível e o inteligível. Contudo, dado o próprio estilo metafórico privilegiado por Platão e igualmente criticado por Aristóteles, é plausível que o caráter espacial das reiteradas metáforas de elevação/subida apenas pretendesse tornar mais compreensível, para um público acostumado a concepções sensistas, que se trata de tentar descrever o processo do conhecimento por meio da dialética. Um esforço que implica a percepção sensível como primeira e não a última etapa, seguida do progressivo emprego do pensamento, tendo seu ápice na obtenção da visão do todo, única capaz de produzir o ‘verdadeiro conhecimento’.

Além das metáforas sensistas, outro problema é que nem sempre os diálogos platônicos são uníssonos quanto ao sucesso da dialética em acessar o ‘conhecimento verdadeiro’. Não poderemos tratar aqui dessa questão com a profundidade que ela exige,²⁰ de modo que, para efeito deste ensaio, faremos apenas uma rápida menção ao modo como alguns diálogos abordam o acesso às essências e o papel da dialética nesse processo. Com isto, queremos apenas reiterar a posição de Fine (2007) em relação a Platão não haver-se precavido em sua obra contra equívocos como o de Aristóteles.

Assim, na *República*, por exemplo, parece predominar um tom de otimismo tanto em relação à acessibilidade às essências por parte do filósofo, quanto à ferramenta por ele utilizada, a dialética, a única capaz de alcançar a visão do todo e, desse modo, chegar ao conhecimento verdadeiro. O mito da caverna seria bem ilustrativo desse quadro, mas o trecho a seguir é mais específico:

Sócrates: - Aprende então o que quero dizer com o outro segmento do inteligível, daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialética, fazendo das hipóteses não princípios, mas hipótese de fato, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até aquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo (tén toû pantòs archén), atingido o qual desce, fixando-se em

20 A esse respeito, Cf. Dixaut, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris, Vrin, 2001; Casertano, G. *Paradigmas da verdade em Platão*. Tradução de Maria da Graça G. de Pina. São Paulo, Loyola, 2010.

todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível (aisthetōi, pantápasin oudení proschómenos), mas passando das idéias, umas às outras, e terminando em idéias (eidesin autóis dí autôn eis autá, kai teletái eíde). (República, 511b)

No *Fédon* (100b;102b), como vimos, as essências são apontadas como as causas dos sensíveis, de modo que o verdadeiro conhecimento implicaria o acesso às mesmas. Porém, todo o desenrolar do diálogo parece levar à conclusão de que tal conhecimento só é acessível após a morte, quando a alma, após uma vida terrena devotada aos cuidados em adornar-se com as virtudes que lhe são próprias (114e-115a), finalmente se separa do corpo e, sem o apelo dos sentidos, pode apreender o que se mostra apenas ao intelecto (114c). É a esse estado que Sócrates almeja e por isso celebra (115d-e), ao invés de lamentar, como seus amigos (116b), sua própria morte.

No *Mênon* (70b – 80d), apesar de Sócrates admitir que para se conhecer faz-se necessário formular definições, nenhuma definição é fornecida ao longo do diálogo, o que parece reiterar a suposição de que só podemos produzir discursos aproximativos (*orthé doxa*), jamais conhecimento verdadeiro. No *Crátilo*, após uma longa discussão que leva à refutação de ambas as teses em disputa - naturalista e convencionalista - acerca da adequação dos nomes, Sócrates nos deixa perplexos ao afirmar que os nomes²¹ não são o melhor meio para se alcançar a verdade, a ponto de propor que o caminho talvez seja investigar os seres em si e a partir de si mesmos:

Saber de que maneira é necessário aprender ou descobrir os seres talvez seja demasiado, tanto para mim como para ti. Mas é desejável que tenhamos concordado nisso, que não é a partir dos nomes, mas muito mais em si e a partir de si mesmas que as coisas (tà ónta) devem ser aprendidas e investigadas, do que a partir dos nomes. (Crátilo, 439b)

Se o nome constitui a menor parte do discurso (*lógos smikróteron mórion*), tudo concorre para nos fazer constatar o estatuto de imagem e, conseqüentemente, limitado do *lógos* em seu papel epistêmico:

21 E por 'nome' (*ónoma*) entenda-se não apenas substantivos. Como ressalta Ademollo (2011, p. 1), os personagens do *Crátilo* adotam uma visão abrangente de 'nome', aplicável a qualquer termo cuja função não seja primariamente sintática. Ou seja, inclui também adjetivos e verbos, excluindo apenas preposições e conjunções. Cf. Ademollo, F. *The Cratylus of Plato: a commentary*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Não concordamos já muitas vezes que os nomes que foram bem atribuídos refletem aquelas coisas às quais foram atribuídos como nomes, e são imagens das coisas? (...) Mas então, se podemos aprender muito sobre as coisas através dos nomes, mas também através delas próprias, qual das aprendizagens é mais bela e mais precisa? Será aprender a partir da própria imagem, se for uma imagem adequada, aprendendo a verdade de que ela é imagem, ou aprender a partir da própria verdade, verificando se sua imagem foi adequadamente produzida? (Crátilo, 439a)

Estaria Sócrates aludindo aí ao que Benedetto (1995) chamou de momento intuitivo da dialética, no qual o *lógos* se torna insuficiente e dá lugar àquela espécie de 'visão súbita' (*exaiphnes*) do todo que, por sua vez, coincide com a contemplação da essência do Belo? Mesmo com todo o engenho das metáforas, como imaginar esse acesso intuitivo ao conhecimento verdadeiro por parte da alma ainda vinculada ao corpo? Não está ao nosso alcance responder a essas perguntas, mas apenas chamar atenção para uma espécie de recondução da questão das essências e sua acessibilidade no âmbito dos assim chamados diálogos tardios de Platão.

No *Parmênides*, assistimos mais que a uma crítica aos ataques mais frequentes – inclusive os de Aristóteles – à célebre teoria platônica das Formas. Com efeito, todo o diálogo parece constituir um reconhecimento de seus entres. Porém em 135b-c, deparamo-nos com a constatação de que descartar a noção de *ousía*, apesar de todos os problemas que apresenta, implicaria o fim da atividade discursiva:

Entretanto, Sócrates, disse Parmênides, se alguém, por outro lado, ao atentar para todas as coisas (mencionadas) há pouco e para outras desse tipo, não admitir que haja formas dos seres e não definir uma forma de cada coisa uma, nem sequer terá para onde voltar o pensamento, uma vez que não admitirá haver uma idéia sempre a mesma de cada um dos seres, e assim arruinará absolutamente o poder do dialogar (kaì oútos tèn toû dialégesthai dýnamin pantápassi diphthereî).

Nessa perspectiva, tudo se passa como se Platão se voltasse mais para o aspecto propriamente discursivo da dialética e, pelo jeito, menos transcendente, tentando explorar as potencialidades e os limites do *lógos* e do conhecimento viável à alma enquanto ainda associada ao corpo. Isto certamente está relacionado à crítica ao eleatismo, mais precisamente, à noção de que as formas são

unas e separadas, não podendo misturar-se a outras formas – concepção que, conforme sabemos, será retomada no *Sofista* mediante o igualmente célebre parricídio de Parmênides.

No *Teeteto*, diálogo que versa justamente sobre o que é o conhecimento,²² tem-se um minucioso exame no qual se assiste não só à refutação das epistemologias difundidas à época de Platão – incluindo-se aí as concepções atribuídas a Protágoras, Heráclito e mesmo à cisão eleática entre essência e aparência – como a uma autocrítica do próprio Platão concernente a um aspecto de sua ontoepistemologia ao qual aludimos acima, a saber: à sua suposta ênfase, em diálogos como *República*, *Banquete* e *Fedro*, a um componente transcendente no processo de conhecimento. Contudo, as três tentativas de definir conhecimento empreendidas por Sócrates em seu exercício de maiêutica com o jovem Teeteto mostram-se problemáticas, não sendo possível, ao final do diálogo, obter nenhuma definição satisfatória do que vem a ser o conhecer. De todo modo, conforme salienta Trindade Santos,²³ o diálogo deve ser compreendido muito mais como um exame do que como um conjunto de refutações de todas as concepções abordadas, uma vez que nos dá a oportunidade de irmos mais a fundo na reflexão sobre esse problema ainda atual, a saber: quais os limites e possibilidades, bem como os respectivos meios de se atingir o conhecimento.

Quanto ao *Sofista*, também não parece haver grande conflito entre os intérpretes em relação a pensá-lo como o lugar no qual emerge a concepção ontoepistêmica de Platão mais afinada com a crítica ao eleatismo e à autocrítica à teoria das idéias;²⁴ com os limites ao conhecimento intrínsecos à alma humana e ao *lógos* que é capaz de produzir, sem, com isto, deixar de delegar ao filósofo a tarefa intransferível de produzir o discurso mais próximo de

22 No estudo introdutório à tradução Portuguesa do *Teeteto*, de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri (Platão. *Teeteto*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005), José Trindade Santos (pgs. 55 - 58) defende a opção de tradução de *epistemê* por 'saber', ao invés de 'conhecimento'. Não entraremos aqui nessa discussão, pois optamos pelo termo 'conhecimento' apenas pelo seu uso mais corrente. Portanto, recomendamos fortemente o leitor a consultar as relevantes razões de natureza lexical, histórica e filosófica que fundamentam a opção do comentador.

23 Ver referência em nota acima, pp. 9; 111.

24 No *Sofista* não se tem mais o emprego dos termos *Idea*, *eidos* ou *ousia* para designar a instância ontológica pressuposta como básica ao conhecimento. O termo ora utilizado é *gênos*, traduzido por 'gênero'. Além disso, Platão propõe, através do personagem Estrangeiro (*Xénos*), que os gêneros existam apenas em composição (*symplochê*) entre si e supõe cinco gêneros supremos (*meghístene*): o Ser, o Mesmo, o Outro, o Repouso e o Movimento. Entre outros desentraves que o diálogo promove, é na relação entre os *gênes* que se torna possível sustentar a existência do discurso falso, tal que o não ser possa ser dito como Outro do Ser.

alçar o conhecimento verdadeiro por meio da dialética. Nesse contexto unanimemente considerado tardio da obra do filósofo, a dialética é apresentada nos moldes de um processo apenas aludido no *Fedro* (269b; 277b), a saber: como um sucessivo exercício de divisão (*diáiresis*) e reunião (*synagogé*) dos argumentos, até ao ponto em que não for mais possível dividi-los. A partir desse minucioso processo, torna-se possível trazer para o centro da discussão o argumento que melhor resistiu ao exame de divisão e consequente refutação, mantendo-se apenas o que é crucial para a discussão que estiver em curso. Nesse sentido, livra-nos dos aspectos ligados aos argumentos que amiúde nos desviam daquilo que realmente está em questão. Assim, ao invés de lançar mão de um acesso de caráter intuitivo ao ‘verdadeiro conhecimento’, essa configuração da dialética permite, antes, atribuir os juízos de verdade ou de falsidade apenas àquilo que está no âmbito do *lógos*. Essa importante reformulação da noção de verdade, bem como a legitimação da falsidade do discurso - a partir do não menos célebre parricídio de Parmênides - permite-nos chegar a um discurso verdadeiro formado dos argumentos mais resistentes à refutação, e não mais àquela verdade pensada como transcendente.

Conforme tentamos mostrar, se em Platão a noção de realidade inteligível aparece de modo pouco sistemático, não constituindo, por essa razão, uma necessária separação em relação aos sensíveis e mesmo das *ousiai* entre si, em Aristóteles, quer ela seja pensada como entidade básica (*ousía*), quer seja suposta como subjacente (*hypokeimenón*), sua principal característica é a separação; ou seja, sua capacidade de existir independentemente. A conclusão de Fine, portanto, é a de que a separação identificada por Aristóteles é muito mais uma consequência inferida das formulações que o discípulo faz de seu mestre, do que um compromisso ontológico por este assumido, requerido por uma substancialização da noção de *ousía*.

Nosso intuito, face ao exposto, foi o de tentar mostrar que o exame de Fine sobre a crítica central de Aristóteles a Platão acaba por lançar luz sobre outra sorte de separação que, ao fim e ao cabo, separa ainda mais decisivamente seus respectivos projetos filosóficos. Referimo-nos à separação que Platão parece atribuir à alma humana em sua relação com as essências, e que é representada na alegoria da parelha alada do *Fedro* (246a – 250c). Uma separação que parece convergir com aquilo que Casertano (1996), ao analisar o *Sofista*, chama de ‘fratura’ entre Ser e Pensamento – cuja identidade era a premissa básica do eleatismo.

Contudo, cumpre-nos lembrar, antes de finalizar, que se é certo pensar que o *Sofista* consegue apontar saídas pra uma série de problemas decorrentes

da assimilação platônica do eleatismo, a separação ou fratura aí proposta prioriza somente o pensamento em relação ao Ser, sem aludir à sede do pensamento, a alma – o outro componente imprescindível da metafísica platônica. Ao fazer isto, talvez consiga também abrir mão da concepção transcendente envolvendo o problema do conhecimento.

Porém, não se deve esquecer que o *Fedro* é um diálogo que aborda tanto a alma como o *logos* - aquilo que ela tanto é capaz de produzir, quanto pelo qual pode se deixar conduzir em sua existência. Nesse contexto, a separação ou fratura é localizada no próprio âmago da alma humana. Deve-se, em última instância, a uma precariedade que lhe é intrínseca; algo próprio à sua natureza que, segundo o mito, situa-a num patamar inferior às almas divinas, de modo a ter, ainda que em sua posição original, apenas um acesso parcial às essências:

(...) Das outras almas, dos homens, a que melhor se esforça por acompanhar os deuses e com eles parecer-se, eleva a cabeça do cocheiro para o outro lado do céu e se deixa arrastar pelo movimento circular; porém, perturbada pelos cavalos, mal pode contemplar as essências. A segunda melhor ora se ergue ora se abaixa, mas sempre atarefada com os cavalos, percebe umas tantas essências e deixa passar outras. As demais almas também desejam ardentemente alcançar a parte superior e se afanam nesse sentido; porém, não sendo suficientemente fortes, caem para a parte inferior da abóbada, amontoam-se, machucam-se, procurando cada uma passar à frente de sua vizinha. A confusão é enorme; há luta, o suor escorre em bagas (...) Depois desse trabalho insano, todas voltam sem terem conseguido contemplar a realidade e, uma vez dali afastadas, alimentam-se apenas com a opinião (Fedro, 248 a – b).

De acordo com o mito, é essa natureza heterogênea e precária em relação à alma divina que leva a alma humana ao que é representado como uma queda, por meio da qual ela passa a ocupar um corpo e a levar uma existência distanciada e (ora mais, ora menos) saudosa das essências. Em que pesem as enriquecedoras reformulações promovidas por Platão em seus diálogos supostamente tardios, somente um mito é capaz de explicar por que viemos a nascer e a desejar conhecer. Talvez esta seja a mais forte razão de Platão jamais pretender um projeto como o de Aristóteles.

Referências bibliográficas

- Ademollo, F. *The Cratylus of Plato: a commentary*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- Alexander of Aphrodisias: *On Aristotle Metaphysics I*. Translated by DOOLEY, W. E. Duckworth, 1989.
- Angioni, L. 'Subjacente e Forma na teoria Aristotélica de *Ousía*'. In. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v. 13, n. 2, p. 245-275, jul.- dez. 2003.
- Aristóteles. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo, Edições Loyola, 2002, 3 vols.
- Benedetto, Vincenzo di. 'Eros/Conoscenza in Platone'. In. *Platone. Simposio*. Traduzione e note di Franco Ferrari. Testo Greco a fronte. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1995.
- Bloom, A. *Love and Friendship*. New York, Simon & Schuster, 1993.
- Casertano, G. *Paradigmas da verdade em Platão*. Tradução de Maria da Graça G. de Pina. São Paulo, Loyola, 2010.
- _____. *Il nome della cosa: Linguaggio e realtà negli dialoghi di Platone*. Napoli, Lofredo Editore, 1996.
- Cherniss, H. F. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Baltimore, Jonh Hopkins Press, 1944.
- Dixaut, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris, Vrin, 2001.
- Fine, G. *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford, Oxford University Press, 1993.
- _____. 'Separation'. In. Fine, G. *Plato on Knowledge and Forms*. Oxford, Clarendon Press, 2008.
- Isócrates Xiii. 'Against the Sophists'. Translated by Joshua Tinsdale. In. <http://classicspersuasion.org/pw/isocrates/index.htm>.
- Montenegro, M. A. P. 'Peri physeos psyches: sobre a natureza da alma no *Fedro* de Platão'. In. *Kriterion*. Revista de Filosofia. Belo Horizonte, Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, volume LI, Nº 122, julho a dezembro de 2010, pp.441-458.
- Platão. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição Bilingue. Belém, Ed. UFPA, 2011.
- _____. *Fédon*. Introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília, Ed UnB, 2000.
- _____. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição Bilingue. Belém, Ed. UFPA, 2011.

- _____. *Teeteto*, Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- _____. *Simposio*. Traduzione e note di Franco Ferrari. Texto Greco a fronte. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1995.
- _____. *Republic* (Books 6-10). Translated by Paul Shorey, with the Greek text. The Loeb Classical Library. Massachusetts, Harvard University Press, 2006, Vol VI.
- _____. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- _____. *República*. Tradução de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza, Edições UFC, 2009.
- _____. *Parmênides*. Tradução apresentação e notas de Maura Iglésias. Texto Bilingue. São Paulo, Edições Loyola; Rio de Janeiro, Editora Puc Rio, 2003.
- _____. *Sofista*. Introduzione, traduzione e noti di Francesco Fronterotta. Texto Greco a fronte. Milano, Classici Greci e Latini, 2008.
- _____. *Thaetetus – Sophist*. Translated by Harold North Fowler, with the Greek text. The Loeb Classical Library. Michigan, Harvard University Press, 2006, Vol. VII
- _____. *Crátilo*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa, Instituto Piaget, 2001.
- _____. *Cratylus*. Translated by Harold North Fowler, with the Greek text. The Loeb Classical Library. Michigan, Harvard University Press, 2006, Vol IV, pp. 6-191.
- Reale, G. *Sumário e Comentários à Metafísica de Aristóteles*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 2002, vol. II.
- Santos, J. G. T. Prefácio e estudo introdutório. In: *Teeteto*, Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, pp. 3-182.
- Trabattoni, F. Existe, secondo Aristotle, uma “dottrina platonica delle idee”? In: *Méthesis*, 20, 2007, pp. 159-180.