

# A Economia Filosófica da Teoria das Idéias

H. F. Cherniss<sup>1</sup>

A objeção com a qual Aristóteles, na *Metafísica*<sup>2</sup>, introduz sua crítica à teoria das Idéias expressa uma dificuldade que tende a afastar a simpatia da maior parte dos estudantes que se aproximam do estudo de Platão. A hipótese, diz Aristóteles, é uma duplicação supérflua do mundo dos fenômenos; é como se alguém achasse impossível contar um número de objetos antes de esse número ter sido primeiramente multiplicado. Essa objeção, ainda que tacitamente implícita, distorce a motivação da hipótese. A famosa afirmação de Eudemo, citada por Simplicio sob a autoridade de Sosígenes<sup>3</sup>, é prova suficiente de que ela deturpa a atitude exata de Platão com relação aos problemas científicos. As complicações dos movimentos planetários tinham de ser explicadas, afirmava Platão, através da hipótese de um número definido de movimentos fixos e regulares que pudesse « salvar os fenômenos ». A mesma atitude é expressa no *Fédon*, onde Sócrates explica o método de « hipóteses », que ele usava para justificar o mundo aparentemente desordenado dos fenômenos<sup>4</sup>; o resultado desse método, diz ele, foi a Teoria das Idéias<sup>5</sup>.

Os fenômenos que Platão precisava explicar eram de três tipos : ético, epistemológico e ontológico. Em cada uma dessas esferas desenvolveram-se teorias tão extremamente paradoxais no século V que não parecia haver qualquer possibilidade de reconciliação entre elas, ou entre elas e os fatos observáveis da experiência humana<sup>6</sup>. Creio que os diálogos de Platão fornecem

1 Este texto foi originalmente editado em 1936 e foi reeditado por R. E. Allen, *Studies in Plato's Methaphysics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965.

2 *Met.*, 990a 34 ss.. Ela é repetida quase que exatamente em 1078b 34-6.

3 Simplicius, em *De Caelo*, p. 488, 18-24 (Heiberg).

4 *Fédon*, 99d 4-100a 8.

5 *Id.*, 100b 1-102a 1.

6 Observe a crítica e a advertência no *Fédon* 101e : ἀμα δ' ουκ αν φουροιο ωσπερ οι αντιλογικοι

evidências para mostrar que ele considerava necessário encontrar uma hipótese única que simultaneamente solucionasse o problema dessas diversas esferas, e que também criasse um cosmo racionalmente unificado, estabelecendo a conexão entre as separadas fases da experiência.

Os interesses de Sócrates<sup>7</sup>, o tema dos primeiros diálogos, o tom « prático » ao longo de todos os escritos de Platão, tornam altamente provável que os problemas éticos do seu tempo tenham sido o seu ponto de partida. É desnecessária qualquer elaboração sobre o fato de que ele considerava fundamentalmente importante estabelecer um padrão ético absoluto; que a insistência dessa questão nos diálogos « inconclusos » e « exploratórios » não poderia ter passado despercebida pelos seus contemporâneos, é óbvio para quem quer que examine evidências da época tais como nos são fornecidas pelos Δίσσοι Λογοί (que discutem a relatividade do bem e do mal, do belo e do feio, do justo e do injusto, do verdadeiro e do falso, e a possibilidade de a sabedoria e a virtude serem ensinadas), ou pelo fragmento do papiro de Antifon o Sofista<sup>8</sup> (onde a justiça convencional é chamada de casual e geralmente contraditória em relação à justiça natural, que é definida como aquela que é verdadeiramente vantajosa para os indivíduos). A necessidade de um padrão ético absoluto que não dependesse dos fenômenos contraditórios do comportamento convencional, mas que fosse uma medida para as atividades humanas, ao invés de serem medidas por elas, é convincentemente demonstrada pela situação de apuro em que se viu Demócrito. Ele se opôs veementemente ao relativismo de Protágoras<sup>9</sup>; e, todavia, dois de seus próprios fragmentos éticos demonstram quão vulnerável ele deve ter sido ao contra-ataque : « Conhecem e procuram as coisas belas », diz ele, « aqueles que estão naturalmente predispostos a elas »<sup>10</sup>. E tentando reconciliar a lei convencional com o bem natural, ele observa : « A lei procura beneficiar a vida dos homens, mas só é bem sucedida quando os próprios homens desejam o seu benefício. Pois, àqueles que a obedecem ela indica o seu apropriado bem »<sup>11</sup>. Essa afirmação simples de uma diferença entre coisas belas e feias, entre ações virtuosas e viciosas, não oferece nenhum padrão através do qual se possa determinar a diferença, nenhuma razão para a semelhança de todas as coisas belas *qua* belas ou para a sua diferença em

περι τε της αρχης διαλεγόμενος και των εξ εκεινης ωρμημένων, ειπερ βουλοιο τι των οντων ευρειν; εκεινοις μεν γαρ ισως ουδε εις περι τουτου λογος ουδε φροντις. ικανοι γαρ υπο σοφιας ομου παντα κυκωντες ομας δυνασθαι αυτοι αυτοις αρεσκειν. Elas não mantêm os « universos do discurso » claramente definidos mas acreditam que é legítimo, por exemplo, transpor uma dificuldade epistemológica para um problema ético antes de terem examinado completamente o problema ético e de terem estabelecido uma hipótese para explicá-los. Um exemplo dessa confusão « infantil » é esboçado no *Filebo* (15d-16a; 17a).

7 Cf. p. ex. Aristóteles, *Met.* 987b 1 ss.

8 *Oxyrh. Pap.*, XI, 1364; Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 4<sup>a</sup> ed., v. II, pp. xxxii ss.

9 Plutarco, *Adv. Colot*, 1108f-1109a.

10 Demócrito, fragmento 56 (Diels) : τα καλα γνωριζουσι και ζηλουσιν οι ευφυεις προς αυτα.

11 Demócrito, fragmento 248 (Diels) : ο νομος βουλεται μεν ευεργετειν βιον ανθρωπων. δυναται δε οταν αυτοι βουλωνται πασχειν ευ. τοισι γαρ πειθομενοισι την ιδιην αρετην ενδεικνυται.

relação a todas aquelas que são feias. Na medida em que estas são apenas características de indivíduos materiais, nenhum padrão pode ser encontrado, pois comparar um indivíduo a outro é sucumbir ao relativismo. Para comparar e contrastar é preciso ter um padrão de referência definido, que seja ele mesmo inderivativo, para que não se torne apenas mais um exemplo da característica em questão e conduza a um regresso infinito. Os « diálogos de busca », demonstrando a desesperança de todos os outros recursos, mostram que as definições necessárias para uma ética normativa só são possíveis se assumimos que existem, independentes dos fenômenos, objetos substantivos dessas definições, os quais sozinhos são a fonte dos valores ligados à existência fenomênica<sup>12</sup>. A possibilidade de distinções éticas, portanto, implica diferenças objetivas, as quais só podem ser explicadas pela hipótese de idéias substantivas.

Enquanto essa hipótese torna possível, em termos abstratos, um sistema ético, os problemas levantados pela atividade humana consciente envolvem a construção de uma teoria ética completa nas questões de epistemologia. E que, de fato, uma teoria ética prática e consistente depende de uma epistemologia adequada, Platão demonstra no *Menon*. O tema do diálogo é a virtude, mas é com uma das questões práticas populares sobre a virtude que Menon abre a discussão. Sócrates protesta dizendo que questões tais como a ensinabilidade da virtude não prescindem de uma definição satisfatória de virtude<sup>13</sup>, mas o fracasso de Menon em produzir uma definição faz com que ele recaia sobre o « argumento erístico » de que ninguém pode procurar nem o conhecido nem o desconhecido<sup>14</sup>. À implicação aqui presente de que os problemas éticos não são suscetíveis de investigação, Sócrates responde que só se pode escapar dessa dificuldade supondo-se que aprender ou descobrir é na verdade rememorar aquilo que já foi *diretamente* conhecido<sup>15</sup>. Nesse momento Sócrates não está preocupado com os detalhes do processo; ele simplesmente alega que, se não quisermos renunciar a toda possibilidade de considerar problemas éticos, devemos assumir que a virtude essencial existe e foi diretamente conhecida, uma vez que as características da virtude pressupõem uma definição de sua natureza essencial, e que dar uma tal definição pressupõe um conhecimento da essência. Sócrates é forçado, pela insistência de Menon, a discutir de

12 *Eut.*, 15c 2-e 2; *Laques* 199e (cf. 200e-201a); *Lysis*, 222e (N.B. 218c-220b 5 : a necessidade de encontrar um *πρωτον φιλον* que é a causa final de *παντα φιλα*, *Cárm.*, (176a); *Hípias Menor* (376b : qualquer pessoa que erra voluntariamente é necessariamente boa [posto que, obviamente enquanto boa não erraria absolutamente]). Cf. *Protágoras*, (316c : as dificuldades a que conduziu o argumento mostram que é necessário descobrir primeiro o que é areté para depois então discutir sua ensinabilidade).

13 *Men.*, 71a 3-7. É à luz desse argumento que eu encontro a chave para os enigmas do *Protágoras* nas observações de Sócrates no final do diálogo (361c 2-d 2).

14 *Men.*, 80e-81a.

15 *Id.*, 81d 4-5. Observe a palavra usada para aquisição de conhecimento *εωρακνια* (81c 6).

qualquer modo a questão, mas sua recorrente objeção, de que tais questões requerem uma determinação anterior da natureza da própria virtude, é uma advertência e uma explicação do resultado paradoxal da discussão conseqüente<sup>16</sup>.

Se os homens agem virtuosamente sem serem capazes de ensinar a virtude (isto é, sem serem capazes de dar uma explicação consistente das causas de suas ações), é porque eles possuem « opiniões corretas » e são conseqüentemente virtuosos por uma espécie de « graça divina »<sup>17</sup>. Mas essas opiniões corretas, embora tenham resultados ilusoriamente idênticos aos do conhecimento, são instáveis, pois são acidentais, não estando ligadas por uma cadeia de causalidades à causa final. O reconhecimento dessa relação causal, entretanto, é conhecimento e isso é exatamente rememoração<sup>18</sup>. Conseqüentemente, não pode haver solução adequada para os problemas éticos, até que se baseie o raciocínio no conhecimento da virtude essencial<sup>19</sup>. De modo que, tendo que distinguir conhecimento de opinião correta para salvar os fenômenos da atividade moral, o *Menon* demonstra, por argumento e exemplo, como o filósofo ético é forçado a encarar problemas epistemológicos.

Mas Platão não estava ainda satisfeito com o fato de ter provado que considerações éticas requerem a assunção de idéias substantivas e de uma epistemologia consistente com tal hipótese. O relativismo pragmático da ética de Protágoras era, afinal, um resultado necessário do seu realismo subjetivo; e Platão tinha diante de si o exemplo de Demócrito que, embora insistisse sobre a realidade de padrões morais definidos, não conseguiu entretanto refutar Protágoras, já que não possuía nenhuma razão adequada com a qual pudesse dar à mente a soberania sobre as sensações. Há uma tristeza triunfante na confissão de fracasso expressa na resposta que ele faz as sensações darem às censuras da mente : « desgraçada Inteligência, com a evidência que lhe damos você tenta derrubar-nos; sua vitória será o seu fracasso »<sup>20</sup>. Salvar os fenômenos da intelecção e da sensação é a tarefa básica da epistemologia; se, entretanto, acontecer de esses fenômenos poderem ser salvos por si mesmos, bastando para isso estabelecer-se a mesma hipótese que se descobriu essencial para a ética, a coincidência dos resultados daria, pelo princípio de economia científica enunciado na frase de Platão acerca do problema astronômico, uma validade adicional à hipótese em cada esfera.

A necessidade epistemológica para a existência das Idéias é provada pelo mesmo método indireto que foi usado no estabelecimento da necessidade ética. Uma vez que os fenômenos a serem explicados têm primeiramente que ser determinados, é essencial proceder através da análise das atividades

16 *Id.*, 86c 6-87b 5.

17 *Id.*, 99a-d.

18 *Id.*, 97e-98b.

19 *Id.*, 100b.

20 Demócrito, fragmento 125.

psicológicas, a fim de decidir a natureza destas atividades e de seus objetos. Em suma, o argumento gira em torno da determinação da intelecção como uma atividade diferente da sensação e da opinião. No *Timeu*<sup>21</sup> numa prova confesadamente breve e casual da existência separada das Idéias, é dito que, se a intelecção é outra coisa que não a opinião correta, segue-se que existem Idéias substantivas separadas como objetos da intelecção. As indicações da diferença essencial entre intelecção e opinião correta são ditas aí serem três. O conhecimento é produzido pela instrução, é sempre acompanhado pela habilidade de fornecer uma explicação verdadeira ou prova, e não pode ser abalado por meios persuasivos, enquanto que a opinião correta é produto da persuasão, é incapaz de explicar-se a si mesma, e é suscetível de alteração por influência externa. A diferença aqui mencionada é nitidamente exemplificada no mito de Er<sup>22</sup> pela péssima escolha da alma a respeito de quem foi dito : « ele foi um dos que vieram do céu, tendo em sua vida anterior vivido numa cidade bem ordenada e participado da virtude por hábitos sem filosofia »<sup>23</sup>. O *Teeteto*, em sua tentativa de definir o conhecimento, trata como última possibilidade a ser considerada a sugestão de que a « opinião verdadeira » possa um elemento constitutivo do conhecimento, que ela possa em conjunção com um *λογος* ou « explicação » ser o próprio conhecimento<sup>24</sup>. À medida que esta proposta é testada, é mostrado que, dos vários possíveis sentidos que *λογος* possa ter aqui, o mais satisfatório é « conhecimento da diferença própria do objeto conhecido »<sup>25</sup>. Mas se esse « conhecimento da diferença » não deve ser, por sua vez, mera « opinião correta » sobre a diferença, uma tautologia vazia, a definição é viciada por um *circulus in definiendo*<sup>26</sup>. Em suma, se a « opinião verdadeira » e o conhecimento não são idênticos, tampouco a primeira pode ser um elemento essencial do último. A assunção comum de uma relação entre « opinião correta » e conhecimento deve-se à semelhança externa de seus resultados<sup>27</sup>, mas a correção de qualquer opinião particular é simplesmente acidental, como mostra sucintamente Platão<sup>28</sup>. A opinião correta é ainda essencialmente opinião; e esta, o *Teeteto* já havia provado, não pode ser conhecimento, pois ela envolve a possibilidade de erro ou de opinião falsa, o que só pode ser explicado como uma referência equivocada a alguma coisa conhecida, embora seja difícil compreender de que modo — se o termo de referência for conhecido — uma identificação errada é possível<sup>29</sup>. A opinião,

21 *Tim.*, 51d-e.

22 *Rep.*, 619b ss.

23 Em passagem paralela do *Fédon* (82a-b) « filosofia » é glosada como « inteligência » : *ανευ φιλοσοφίας τε και νου*.

24 *Teet.*, 201c 8 ss.

25 *Id.*, 208d.

26 *Id.*, 209d 4-210a 9.

27 *Id.*, 200e 4-6.

28 *Id.*, 201a-c.

29 *Id.*, 187b 4-200d 4.

portanto, é diferente do conhecimento e secundária a ele, pois nenhuma descrição satisfatória do erro pode ser dada até que o processo de intelecção tenha sido explicado<sup>30</sup>. Similarmente, a primeira parte do *Teeteto* provou que o conhecimento não pode ser sensação ou derivar da sensação<sup>31</sup>, porque a sensação em si envolve uma faculdade central à qual todas as percepções individuais se referem e pela qual todas são julgadas<sup>32</sup>. Do mesmo modo que na *República*<sup>33</sup>, onde a prova de que o conhecimento e a opinião são faculdades diferentes é uma evidência conclusiva para o fato de os objetos dos quais se ocupam serem necessariamente diferentes, também aqui, a partir da observação de que a mente, funcionando diretamente, sem o auxílio de qualquer órgão intermediário, contempla as noções que são aplicáveis a todas as coisas<sup>34</sup> é que surge a conclusão de que o conhecimento não pode ser encontrado nas percepções, mas na reflexão sobre elas, uma vez que é somente através deste processo que é possível apreender realidade e significado<sup>35</sup>. A tentativa do *Teeteto* de definir o conhecimento fracassa, e esse fracasso demonstra que o *λογος*, a característica essencial do conhecimento, não pode ser explicado por nenhuma teoria que tome os fenômenos por objetos de intelecção. Que esse é o propósito do diálogo, revela-nos a passagem já acima citada do *Timeu* onde nos é mostrado que o *λογος* é o *δεσμος* do *Menon*<sup>36</sup>, a marca que distingue conhecimento de opinião correta naquele diálogo e que lá foi identificada como *αναμνησις*. O *Teeteto*, portanto, é uma tentativa de provar que a teoria das Idéias é uma hipótese necessária para a solução dos problemas de epistemologia; a doutrina que se apreende do *Sofista* demonstra que ela é uma hipótese suficiente para esse propósito<sup>37</sup>. O processo de abstração e generalização que Aristóteles achava para dar conta do conhecimento<sup>38</sup> foi reconhecido por Platão<sup>39</sup>, mas ele o considerou inadequado. No *Parmênides*<sup>40</sup>, depois de levantar todas as suas objeções à hipótese, ele faz com que Parmênides afirme que ainda é necessário admitir a existência das Idéias, se queremos salvar o pensamento e a razão; e, no *Fédon*<sup>41</sup>, Sócrates esboça a teoria da abstração quase com as mesmas palavras que serão usadas por Aristóteles, liga-a às teorias da física mecanicista, e rejeita-a em favor da teoria das Idéias separadas. Platão acredita que a própria possibilidade de abstração, se ela tem algum significado, requer a realidade independente do

30 *Id.*, 200b-d.

31 *Cf. Teet.*, 186e 9-187a 6.

32 *Id.*, 184b 5-186e 10.

33 *Rep.*, 477e-478b 2.

34 *Teet.*, 185e 1-2.

35 *Id.*, 186d 2 ss.

36 *Men.*, 98a.

37 *Cf. Sof.*, 258d-264b e observe o tom triunfante de 264b 5-7.

38 *De Anima* 432a 3-14; *Post. Anal.*, 100a 3-b 17; *cf. Met.*, A, I.

39 *Cárm.*, 159a 1-3; *Fil.*, 38b 12-13.

40 *Parm.*, 135b 5-c 3.

41 *Fédon*, 96b.

objeto apreendido pelo intelecto. Essa é a base de sua curta refutação do mentalismo no *Parmênides*<sup>42</sup>. Do mesmo modo, o processo de abstração e análise esboçado no *Filebo*, e que lá é dito ser possível por causa da participação dos fenômenos nas Idéias reais<sup>43</sup>, e que num exemplo simples da *República*<sup>44</sup>, é chamado de « nosso método costumeiro », é no *Fedro*<sup>45</sup> chamado de ἀναμνησις e dito requerer a existência substancial das Idéias e de seu conhecimento anterior direto pelo intelecto. A « rememoração » bem sucedida das Idéias por meio do processo dialético é o que é dito na *República*<sup>46</sup> constituir a intelecção enquanto distinta da opinião, e o homem que é capaz de tal atividade é lá descrito em termos paralelos à descrição « mítica » do « intelecto alado » do *Fedro*<sup>47</sup>.

A natureza dos processos mentais, portanto, só pode ser explicada pela hipótese das Idéias. Uma vez que nenhuma mera adição à opinião correta vinda da esfera com a qual ela mesma lida pode produzir conhecimento ou tornar inteligível o fato do erro, e uma vez que nenhuma combinação de sensações pode justificar a apercepção, o conhecimento não pode ser sintético ou derivativo. O conhecimento como uma faculdade especial que lida *diretamente* com seus próprios objetos deve ser assumido, a fim de não apenas explicar o fato da cognição mas também de tornar possíveis a opinião e a sensação conforme nos são dadas pela experiência. A faculdade especial do conhecimento, entretanto, é caracterizada pelo contato direto do sujeito com o objeto; uma vez que os fenômenos não podem entrar em tal relação com o sujeito, e que órgãos mediadores são requeridos nesse caso, é necessário que os objetos do conhecimento sejam entidades reais existindo à parte do mundo dos fenômenos e que a mente tenha sido afetada por elas antes da ocorrência de processos mentais que lidam com fenômenos. É somente assim que se pode evitar o auto-contraditório sensacionismo de Protágoras, o niilismo psicológico de Górgias, e o dilema de Demócrito.

O esforço para salvar os fenômenos da atividade mental conduz à mesma hipótese, a que conduziu a tentativa de explicar o comportamento humano, e a hipótese ética é sustentada por exigências epistemológicas independentes. Há, entretanto, uma outra esfera, naturalmente anterior ao conhecimento e à sensação, através da qual finalmente todas as teorias epistemológicas devem ser julgadas. As Idéias são necessárias para dar conta de dados de processos mentais; mas o mundo físico e suas características não dependem desses processos mentais, e não é mais suficiente assumir uma ontologia que se

42 *Parm.*, 132b-c.

43 *Fil.*, 16c 10 ss. *N.B.* 16d 2 : εὐρησιεν γὰρ ἐνοῦσαν

44 *Rep.*, 596a.

45 *Fedro*, 249b 5-c 4. *Cf.* a extensa demonstração do *Fédon*, 74a 9-77a 5 que se baseia em considerações epistemológicas.

46 *Rep.*, 479e-480a.

47 *Fedro* 249c.

adequie às exigências da epistemologia do que construir uma epistemologia para explicar os fenômenos da ética. É com isso em mente que Timeu, ao usar um resumo da prova epistemológica da existência das Idéias num discurso físico, desculpa-se por seu procedimento, dizendo que a magnitude da questão central exige que sua demonstração seja a mais breve possível<sup>48</sup>. A linguagem mesma dessa passagem mostra que Platão considerava isto como requisito de um método seguro para desenvolver sua hipótese ontológica de acordo com os dados do próprio mundo físico. Essa exigência é explicada no *Teeteto*, onde uma teoria detalhada do relativismo psicológico é exposta<sup>49</sup> com o propósito de considerar a tese de que o conhecimento é sensação. Tal doutrina, apesar das objeções que possam ser feitas contra suas conseqüências éticas e epistemológicas, pode ainda apresentar uma descrição correta da natureza da existência como nada além de um fluxo de movimentos. O que parecem ser objetos e características individuais seriam então meramente as resultantes transitórias dos movimentos componentes. Nesse caso, o conhecimento seria realmente uma série de sensações intensas que são funções de movimentos que passam e se chocam<sup>50</sup>. Argumentar que nenhuma ética prática ou que nenhuma epistemologia adequada podem ser desenvolvidas a partir dessa descrição seria inútil, posto que não poderia haver nenhum critério *naturalmente* válido através do qual avaliar os diferentes momentos de evidência<sup>51</sup>. Uma teoria como a das Idéias, seria uma hipótese meramente pragmática, e distinções entre bem e mal, verdadeiro e falso seriam no máximo apenas convencionais e artificiais. É então necessário que o estudo da ontologia seja empreendido independentemente das exigências da ética e da epistemologia, para descobrir que hipótese explicará os dados dos fenômenos físicos enquanto tais<sup>52</sup>. Os dados com os quais a investigação tem que trabalhar são fenômenos constantemente mutáveis do mundo físico, e Platão aceita esse fluxo incessante como uma característica de toda a existência fenomênica<sup>53</sup>. Esse fluxo, entretanto, é o dado que deve ser explicado, e sua alegação é simplesmente a de que a própria mudança é inteligível e possível apenas se existirem entidades que não estejam elas mesmas envolvidas na mudança. O argumento no *Teeteto*<sup>54</sup> tenta mostrar que o fluxo constante de fenômenos envolve tanto alteração quanto movimento local, mas essa alteração requer a subsistência permanente de qualidades abstratas imutáveis. O relativismo que afirma a mudança constante de todas as coisas, entretanto, faz dos atributos e percepções as resultantes simultâneas do encontro de agente e paciente, enquanto os próprios agentes e pacientes são meramente complexos de

48 *Tim.*, 51c 5 ss.

49 *Teet.*, 156a-160e.

50 *Id.*, 179c.

51 *Id.*, 158b-e.

52 *Id.*, 179d.

53 *Cf. Tim.*, 27d 5-28a 4.

54 *Teet.*, 181c-183b.

mudança sem existência independente<sup>55</sup>. O resultado disso é que não apenas todas as coisas estão constantemente mudando suas características mas as próprias características estão constantemente se alterando, e a « brancura » não pode ser mais « brancura » do que qualquer outra cor<sup>56</sup>. Similarmente, se as próprias qualidades estão sempre se alterando, as sensações que são definidas por essas qualidades que constantemente se alteram são indiferenciadas<sup>57</sup>. Tal explicação do mundo envolve a negação não apenas de estados fixos e processos determináveis mas também das leis de contradição e do terceiro excluído<sup>58</sup>. Os dados da mudança fenomênica, portanto, logicamente requerem a hipótese de idéias imutáveis e imateriais. O argumento ocorre outra vez no final do *Crátilo* (onde, entretanto, ele está conectado com uma forma da prova epistemológica)<sup>59</sup>; e Aristóteles acusa os protagorianos, nos mesmos termos em que o faz Platão, de negarem as leis da lógica<sup>60</sup>. Numa passagem obviamente influenciada pelo *Teeteto*<sup>61</sup> ele explica as dificuldades dos relativistas como sendo devidas ao seu fracasso em reconhecer existências imateriais e em notar a distinção entre mudança quantitativa e qualitativa. Como Platão, também Aristóteles sentiu que uma explicação lógica da natureza física requer alguma hipótese de existência qualitativa como não derivada de distinções quantitativas.

A digressão sobre mensuração, no *Político*<sup>62</sup>, tem a mesma intenção. Lá Platão distingue entre « medição » quantitativa e qualitativa, sendo a primeira apenas medição relativa e a última medição segundo uma norma<sup>63</sup>, e recrimina aqueles que acham que o mundo inteiro é suscetível de medição quantitativa; seu erro está na suposição de que toda diferença pode ser reduzida a distinções quantitativas<sup>64</sup>. Por essa razão, no *Timeu*, onde as determinações quantitativas das partículas fenomênicas de ar, fogo, água, e terra são elaboradas em grande detalhe<sup>65</sup>, Platão ainda insiste que deve haver Idéias substantivas de ar, fogo, água, e terra, independentes dos fenômenos, imutáveis, objetos apenas da intelecção<sup>66</sup>, e que os objetos fenomênicos são o que são porque são imitações dessas Idéias reais<sup>67</sup>. Indicações da necessidade ontológica da hipótese não faltam nesse diálogo tampouco. A característica mais certa e evidente dos fenômenos é a sua instabilidade; eles estão todos envolvidos no processo da

55 *Id.*, 182b.

56 *Id.*, 182d 1-5.

57 *Id.*, 182d 8-e 5.

58 *Id.*, 183a 4-b 5.

59 *Crát.*, 439d 3-440c 1.

60 *Met.*, 1008a 31-34; *cf.* 1009a 6-12.

61 *Id.*, 1010a 1-37.

62 *Pol.*, 283d-287a.

63 *Id.*, 283d 7-284b 2.

64 *Pol.*, 284e 11-285c 2; *cf.* Rodier, *Etudes de Philosophie Grecque*, p. 48, nota 1.

65 *Tim.*, 53c 4-55c 5; 55d 7-57c 6.

66 *Id.*, 51a 7-52a 4.

67 *Id.*, 50c, 51a 7-b 1 (*cf.* Shorey em *Class. Phil.* XXIII [1928], p. 357-8).

geração<sup>68</sup> e implicam portanto uma causa externa a eles mesmos<sup>69</sup>. À parte a forma « mítica » da explicação a que isso conduz, o argumento é o mesmo que a prova indireta do *Teeteto*. A instabilidade dos fenômenos pode ser explicada apenas através da assunção de um mundo de Idéias como a fonte de características fenomênicas. Descartar um tal mundo suprafenomênico não é apenas identificar opinião correta e conhecimento, mas é, na verdade, dizer que os fenômenos são estáveis<sup>70</sup>. Essa breve observação do *Timeu* sintetiza os resultados da demonstração do *Teeteto*, que mostra que a ontologia relativista transgride a lei do terceiro excluído e com isso já não pode afirmar que « tudo está em movimento » mais do que « tudo está em repouso ». Livrar-se das qualidades estáveis é equivalente a negar a possibilidade de mudança<sup>71</sup>. Contudo, era a possibilidade de alteração fenomênica que deveria ser salva, pois os fenômenos não têm estabilidade alguma<sup>72</sup>; eles são fases passageiras sem substancialidade persistente<sup>73</sup>, mas isso eles só podem ser se, independente deles, houver substâncias das quais de algum modo os fenômenos participem<sup>74</sup>.

Os fenômenos físicos, portanto, considerados em si mesmos e não como objetos da sensação ou cognição podem ainda ser mantidos apenas pela hipótese de Idéias substantivas e separadas. Que a hipótese necessária e suficiente para essa esfera acabe sendo exatamente aquela necessária para a ética e epistemologia torna possível considerar as três esferas, da existência, da cognição e do valor como fases de um único e unificado cosmo.

Os fenômenos aparentemente díspares dessas três ordens, como os movimentos aparentemente anômalos dos planetas, têm que ser explicados por uma única e simples hipótese que não apenas tornaria inteligíveis as aparências tomadas separadamente, mas estabeleceria ao mesmo tempo a interconexão entre todas elas. O problema que Platão colocou para outros em astronomia foi o mesmo que colocou para si mesmo em filosofia; a teoria das Idéias resultante indica, por sua economia, que ela partiu da mesma técnica de formulação que marcou definitivamente o curso das hipóteses astronômicas.

*Tradução de Irley Franco.*

68 *Id.*, 28b 8-c 2.

69 *Id.*, 28c 2-3.

70 *Id.*, 51d 6-7.

71 Aristóteles reproduz o argumento em sua própria linguagem na *Metafísica* 1010a 35-7.

72 *Cf. Tim.*, 49d 4 ss. (βεβαιότητα-d 7) e 51d 5-7.

73 *Tim.*, 49c 7-50a 4.

74 *Tim.*, 50b-c. Que a mera configuração do espaço não é suficiente para produzir o fogo fenomênico, etc., mostra-nos 51b 4-6 (*N.B.* καθ' ὅσον ἀν μιμηματα τούτων δεχεται). Tudo isso, creio, faz com que a interpretação de Shorey de 56b 3-5 esteja certa (*Class. Phil.*, XXIII [1928], pp. 357-8). Interpretar aqui στερεον γεγονός como « tendo recebido uma terceira dimensão » seria tautológico, pois a pirâmide é *eo ipso* tridimensional. *Cf.* também A. Rivaud em sua introdução à edição do *Timeu* (p. 26) na Budé.