

**ENTRE O UM E O MÚLTIPLO: O PROBLEMA DA *SEPARAÇÃO* NA
CRÍTICA ARISTOTÉLICA A PLATÃO**

[BETWEEN THE ONE AND THE MANY: THE PROBLEM OF SEPARATION IN
ARISTOTELIAN CRITICISM OF PLATO]

William Davidans Sversutti

williamsversutti@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2740-768X

Doutorando em Filosofia da UFPR e atua como professor de Filosofia na rede estadual de ensino. Graduado e Mestre em Filosofia pela UEM - Universidade Estadual de Maringá.

DOI: [10.25244/tf.v15i1.4035](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4035)

Recebido em: 16 de novembro de 2022. Aprovado em: 12 de fevereiro de 2023

Caicó, ano 15, n. 1, 2022, p. 111-134
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/tf.v15i1.4035](https://doi.org/10.25244/tf.v15i1.4035)
Dossiê Aristóteles dito de muitos modos



Entre o um e o múltiplo: o problema da *separação* na crítica aristotélica a Platão
SVERSUTTI, William Davidans

Resumo: Neste artigo, abordaremos algumas das críticas aristotélicas em relação à Teoria das Formas platônica quanto ao argumento do “um sobre o múltiplo” assim como se apresentam em algumas passagens do Livro I da *Metafísica* e na obra *Peri Ideon*. Parece-nos que Aristóteles vê uma separação (*chorismos*) entre a ideia (una e eterna) e os particulares sensíveis (múltiplos e em constante devir) na teoria platônica, o que o leva a levantar uma forte oposição à mesma naqueles dois textos. Com o objetivo de levantar alguns pontos questionáveis da interpretação aristotélica sobre a posição de Platão frente essa questão, procura-se, primeiramente, discutir pontualmente aquelas passagens, para depois problematizar a interpretação aristotélica do pensamento platônico.

Palavras-chave: Aristóteles. Platão. Teoria das Ideias. *Metafísica*. *Peri Ideon*. *Chorismos*.

Abstract: In this article, we will address some of the Aristotelian criticisms regarding the Platonic Theory of Forms regarding the “one over many” argument, as presented in some passages of Book I of *Metaphysics* and in *Peri Ideon*. It seems that Aristotle sees a separation (*chorismos*) between the idea (one and eternal) and the sensible particulars (multiple and in constant becoming) in the Platonic theory, which leads him to raise a strong opposition to it in those two texts. In order to ascertain some questionable points of the Aristotelian interpretation of Plato's position on this issue, we will first seek to discuss those passages punctually, and then to problematize the Aristotelian interpretation of Platonic thought.

Keywords: Aristotle; Plato; Theory of Forms; *Metaphysics*; *Peri Ideon*; *Chorismos*.

INTRODUÇÃO

Em algumas de suas obras, Aristóteles parece não se conformar com a separação (chorismos) que, em sua visão, Platão promove ao conceber as Ideias¹ como unidades (eternas e separadas)² que constituem a essência dos múltiplos particulares (sensíveis). Aristóteles observa nesta “separação” sérios problemas e consequências indesejáveis. Desse modo, vislumbra-se uma grave discórdia entre os dois filósofos gregos sobre o problema da unidade e da multiplicidade (UeM)³, ou seja, uma discordância fundamental a respeito da resposta à pergunta: “como a unidade da Ideia/universal se relaciona com a multiplicidade dos particulares?”

A interpretação aristotélica das Ideias platônicas como “entificações” ou “hipostatizações” dos conceitos abstratos - juntamente com uma severa crítica teórica que sustenta a necessidade de imanentizá-las, repondo-as como formas-na-matéria -, teve muito sucesso e forneceu um paradigma de interpretação da teoria platônica que repercute até hoje (Cf. REALE, 1997, p. 117). A posição aristotélica fomenta, assim, a classificação “clássica” da teoria platônica como um “realismo exagerado” que conferiria “excessiva consistência ôntica aos universais” (REALE, 1997, p. 118).

Recentemente, Fine (1993) faz uma crítica do *Peri Ideon*, texto perdido de Aristóteles, usando como fonte os Comentários de Alexandre de Afrodísias à *Metafísica*.⁴ Nessa obra da juventude (Cf. OWEN in: ZINGANO, 2005, p. 214), Aristóteles faz tanto uma reconstrução quanto uma crítica (como denota o seu título) da teoria das Ideias platônica. Pretendemos avaliar a argumentação sobre o problema da UeM (*Peri Ideon*, 80. 8-81. 22), em que Aristóteles caracteriza a Ideia platônica como “separada”⁵. Já no Livro I da *Metafísica*, Aristóteles visava uma exposição da história da filosofia precedente, de modo a averiguar se os filósofos que o antecederam na investigação das causas (archê) da natureza (physis) atingiram sua correta compreensão. Nessa etapa inicial de sua obra, as filosofias dos autores “pré-socráticos”, bem como a de Platão, são lembradas e criticadas quanto aos seus fundamentos, tendo em vista uma possível confirmação de sua própria teoria, que seria, afinal, a descoberta das “quatro causas” (formal, material, eficiente e final). Quanto a Platão, Aristóteles lembra o período em que, participando das discussões da Academia, discutiu a possibilidade de demonstração da existência das Ideias, afirmando que não chegou, apesar de grandes esforços, a nenhuma conclusão⁶ e propõe uma demarcação em relação à teoria de seu preceptor, elencando numerosos argumentos contra a mesma.

Nos textos supracitados, parece-nos que Aristóteles fundamenta suas críticas a Platão basicamente nessa separação (chorismos) e nas consequências que a mesma acarreta. Sendo assim, cabe perguntar: o que Aristóteles quer dizer com tal separação? Será que está correta sua interpretação? Alguns autores contestam-na, sugerindo que talvez o Estagirita não tenha

1 Platão usa tando idea quanto eidos para expressar a ouσία de uma coisa. Segundo Mattéi (2010): “Assimilam-se frequentemente os termos eidos e ideia que têm a mesma origem (‘weid’-, ‘ver’), e traduzem-se indiferentemente por ‘forma’ ou ‘ideia’. Seu sentido é, contudo, mais nuançado. Eidos designa o ‘aspecto’ de uma coisa, sua ‘forma’, seu ‘rosto’, ou sua ‘cara’ (Protágoras, 352a). Idea representa o aspecto visível de um objeto cujas determinações são menos seguras que a de eidos, que remete a uma figura precisa. Platão fala da alma como uma idea no Teeteto (184d), pois sua forma é menos determinada do que a de uma figura geométrica.” (MATTÉI, 2010, p. 72).

² *Peri Ideon*, 80.10 - 80.15; *Metafísica*, I, 9, 991 b1. (ARISTÓTELES, 2002, p. 29).

³ Utilizaremos a abreviação “UeM” para nos referirmos ao problema do “Uno e do múltiplo” daqui em diante.

⁴ Segundo Fine: “Os fragmentos do *Peri ideon* estão preservados no *Comentário à Metafísica* de Alexandre de Afrodísias. Este comentário pode ser encontrado completo no Volume 1 do *Commentaria in Aristotelem Graeca*, editado por M. Hayduck e publicado em 1891.” (FINE, 1993, p. I. Trad. nossa).

⁵ *Peri Ideon*, 80. 15. Cf. (FINE, 1993, p.14).

⁶ *Metafísica*, I, 990 b1 9.

compreendido a teoria platônica na sua totalidade, talvez: i) centrando-se em escritos intermediários⁷; ou que, porventura, ii) ambiguidades linguísticas foram fontes de erros de interpretação⁸; ou, até mesmo, alguns vêem uma certa maldade por parte de Aristóteles em relação aos seus predecessores⁹. Tendo em vista essas diferentes interpretações, propusemo-nos compreender as críticas aristotélicas, partindo da noção de chorismos.

Entretanto, para serem contempladas todas as discordâncias entre Platão e Aristóteles a respeito do problema da UeM de forma conclusiva, talvez devêssemos tentar reconstruir, na sua totalidade, ambas as filosofias desses pensadores, e esse não seria o caso. Pretende-se, neste breve ensaio, apenas buscar compreender as principais críticas aristotélicas à filosofia de Platão¹⁰ no tocante à questão da UeM, tomando como referência seus textos “Peri Ideon” e “Metafísica”. Desse modo, o artigo busca verificar, em um primeiro momento: i) como se apresentam as críticas aristotélicas a Platão, referentes ao chorismos naqueles dois textos; e, em um segundo momento, ii) problematizar essa interpretação aristotélica a partir de algumas passagens da obra de Platão e dos comentadores a favor ou contra a mesma.

1 AS CRÍTICAS ARISTOTÉLICAS A PLATÃO

Em geral, procurar os elementos dos entes sem ter distinguido de quantos modos se dizem os entes é algo impossível de resolver, sobretudo quando se procura desse modo os tipos de elementos de que se constituem. *Metafísica*, 992b 18. (ARISTÓTELES, 2008, p. 31).

Compreender os pontos de discordância entre Aristóteles e Platão é talvez compreender grande parte do desenrolar da Filosofia Ocidental. Esse tem sido um trabalho retomado por inúmeros autores desde a Antiguidade, passando pelo Medievo, que até hoje rende novos insights, apontando questões ainda em aberto.¹¹ O exemplo do aluno que se desprende do pensamento de

⁷ Cf. (CODE, 1986, p. 424.)

⁸ Kneale e Kneale (1980) notam que em grego a mesma frase pode significar ao mesmo tempo o concreto e o abstrato, por exemplo, *tò leukòn*, (“o branco”) é ao mesmo tempo “a coisa branca” e “brancura”, de tal modo que se pode duvidar se *autò tò leukòn* (literalmente “o branco em si”) significa “a coisa superlativamente branca” ou “brancura em abstração”. É certo, segundo os autores, que Aristóteles pensava que Platão usara o termo na primeira acepção. (KNEALE; KNEALE, 1980, p. 22).

⁹ “Aristóteles (...) como sofista muito seco, árido e pobre, com malignas explicações e com afirmações sem fundamento, [quis] perverter as sentenças dos antigos e opor-se à verdade, talvez não tanto por sua ticanhez de intelecto, mas por inveja e ambição.” (BRUNO, 1988, pp. 121-122.)

¹⁰ Trindade Santos (2008) toca na espinhosa questão sobre a propriedade de uma filosofia atribuível ao próprio Platão. Sua posição é a de que não podemos falar de uma filosofia platônica pois a visão unitária pretendida apenas “se colhe nas obras em que os estudiosos de Platão se manifestam quer como intérpretes, quer como críticos da estrutura ideológica *por eles próprios forjada, a partir da sua leitura dos textos*, sob a designação de ‘doutrina’ ou ‘pensamento platônico’.” (SANTOS, 2008, p. 20). A crítica moderna se empenha atualmente ainda em determinar a unidade do pensamento platônico. Ver: SHOREY, P. *The Unity of Plato’s Thought*, Chicago, 1903; *What Plato Said*, Chicago, 1933; CHERNISS, H. *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944; REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*, 1997; PRESS G. *Who speaks for Plato?*, Cambridge, 2000).

¹¹ Reale (1997, pp. 117-118.) destaca que, desde Aristóteles, as *Ideias* platônicas foram interpretadas de diversas formas. À leitura Aristotélica, seguiu-se a dos médio-platônicos que: “codificaram a interpretação das Ideias como pensamentos

seu mestre e procura o caminhar solitário por novas sendas pode ser um bom retrato da atividade do filosofar, do pensar autônomo em busca da verdade. Assim se deu tanto em Platão, superando o âmbito de investigação de seu mestre Sócrates (a ética) porém herdando seus métodos, quanto em Aristóteles que procurou à sua maneira ultrapassar as limitações que via em seu tutor (como, por exemplo, o descaso pela ciência natural) e, no entanto, herdando suas problemáticas. No caso de Aristóteles, suas primeiras obras – dentre as quais destacamos as *Categorias* e o *Peri Ideon* - já caracterizam seu intento de superação do platonismo que, aos seus olhos, não respondia completamente as exigências de sua visão naturalista.

Em *Categorias*, considerada sua primeira obra, Aristóteles já procura uma modificação no sentido do termo platônico (“ousia”)¹², propondo-lhe um sentido específico que designava não mais o “ser” mas apenas um “gênero” de ser, o primeiro e mais importante de todos: o da “substância”. Agora, “diferentemente de Platão, atribui a este nome somente uma ‘categoria’: ele separa nos seres o que é ‘substância’ daquilo que não o é, por meio de uma definição que fixa os caracteres próprios dela” (MANISON, S. in: ZINGANO, 2005, p. 75. Trad. nossa). Assim se configura a expressão aristotélica de que “o ser se diz de vários modos”¹³, ou seja, existem, na sua visão, categorias de ser diversas, onde apenas uma delas, a da substância, capta verdadeiramente a “essência” daquilo que é “um isto” (to *ti*)¹⁴, enquanto as demais categorias captam aquilo que é “acidental”, ou seja, aquilo que não possui uma relação de predicação “intrínseca” à coisa, mas extrínseca¹⁵. A aparição da categoria “substância” nas *Categorias* demarcaria o rompimento conceitual incipiente entre sua metafísica e a platônica. Esse rompimento viria se acentuar e nortear seus demais trabalhos. No livro *Peri Ideon*, a crítica a Platão toma um corpo mais incisivo, propondo diretamente uma avaliação da teoria das Ideias e de suas consequências, mais propriamente sobre a noção de “separação”.

do Intelecto divino; além disso, eles tentaram superar as críticas movidas por Aristóteles, distinguindo as ideias transcendentais (entendidas como pensamentos divinos) e as formas imanentes delas dependentes (vale dizer, distinguindo ‘inteligíveis primeiros’ e ‘inteligíveis segundos’).” (REALE, 1997, pp. 117). Os neoplatônicos, por sua vez, “aprofundaram e desenvolveram notavelmente essa orientação, pondo as Ideias no âmbito da hipótese do *Nous*, e desenvolvendo de vários modos as implicações que isso comportava” (REALE, 1997, pp. 118). Os medievais desenvolvem tal interpretação das Ideias como “pensamentos divinos” em conexão com a teoria da criação. Com os racionalistas e com os empiristas da Era Moderna, as Ideias foram identificadas com os conteúdos do intelecto humano, e é nesse sentido que o termo “Ideia” vigora atualmente, na opinião comum. As Ideias ainda suscitam debates na filosofia contemporânea, notavelmente no debate entre paradigmas de interpretação quanto a seu papel dentro da metafísica platônica, dentre os quais temos, por exemplo, o paradigma schleiermacheriano e o paradigma das “doutrinas não-escritas”, da escola de Milão-Tubingen.

¹² Em Platão, *ousia* denota o ser, “(...) a realidade verdadeira, oposta ao fluxo das coisas mutáveis, é o ser em oposição ao *vir a ser*, ou bem a *totalidade do real*, ou, ao contrário, o elemento que compõe uma realidade” (MANISON, A. in ZINGANO, 2005, p. 74). Aristóteles, após sua primeira caracterização de *ousia* em *Categorias*, apresenta em sua *Metafísica* (V, 8 1017b1 23.) dois sentidos desse termo: i) o substrato (sujeito) final, que não é mais predicado de nenhuma outra coisa mais; e, ii) tudo o que possua uma existência individual e independente (que é *um isto* e dissociável).

¹³ *Metafísica*, IV, 2, 1003 a 31.

¹⁴ Para Code (1986, p. 421), “*to ti*” capta a natureza essencial, e “*ti*” varia em relação aos itens dotados de essência.

¹⁵ Em *Metafísica*, V, 7, 1017a7 - 1017a31, Aristóteles caracteriza “aquilo que é segundo a concomitância” e por outro lado, segundo “o que é”, remetendo à sua ontologia do acidente e da substância, respectivamente. Alan Code (1986) axiomatiza uma “lógica do ter e do ser” que pretende distinguir tais predicções “intrínsecas” (essenciais) e “extrínsecas” (por acidente), onde nem toda ocorrência do verbo *einai* (“ser”) expressa realmente “ser”. Por exemplo, na frase “*Sócrates é gramático*” o verbo referido expressa “ter” (Cf. CODE, 1986, p. 416), ao passo que a predicção “gramático” não diz o que Sócrates é, mas apenas que “possui” esta característica concomitante e que talvez, não a possuindo, não deixaria de ser Sócrates. Code afirma que Platão e Aristóteles pensavam ambas relações de modo diferente: Platão só pode conceber predicções “extrínsecas”, uma vez que as coisas sensíveis só podem “participar” das ideias devido ao fato de estarem em constante *devenir*. Já o Estagirita concebe a possibilidade da predicção essencial como no caso: “*Sócrates é homem*”, Sócrates não tem “humanidade”, mas “é a coisa mesma” que homem. (Cf. CODE, 1986, p. 430).

2 O ARGUMENTO DO “UM SOBRE O MÚLTIPLO” (UEM) NO PERI IDEON

No texto *Peri Ideon*, Aristóteles se propõe a discutir a *teoria das Ideias* platônica, elencando diversos pontos que na sua visão seriam problemáticos. Na leitura crítica dessa obra, Fine (1993, p. 26) elenca os cinco principais argumentos aristotélicos frente àquela: i) o *Argumento das Ciências*; ii) o *Argumento do Um sobre o Múltiplo*; iii) o *Argumento do Objeto do pensamento*; iv) o *Argumento dos Relativos*; e v) o *Argumento do Terceiro Homem*. Voltaremos nossa atenção aqui sobre o argumento do *Um sobre o Múltiplo* (UEM). Permitimo-nos reproduzir as passagens na íntegra do *Peri Ideon* onde Aristóteles trata exatamente da questão do argumento do UeM (FINE, 1993, pp. 14-15) para que se possa avaliar pormenorizadamente a argumentação e a construção da sua interpretação sobre o problema em Platão.

Primeiramente, Aristóteles começa a caracterizar a *ideia* platônica como um universal “para além” dos seres particulares, separado e eterno, fornecendo demonstração que, segundo ele, Platão oferecia para argumentar em favor dessa concepção:

Se cada um dos muitos homens é um homem, e cada um dos muitos animais é um animal (80.10), e o mesmo se aplica nos outros casos; e se no caso de cada um desses, não é que algo seja predicado de si mesmo, mas que exista uma coisa que é predicada de todos eles e que não é o mesmo do que nenhum deles (*oudení auton tauton on*), então isto é um ser para além (*para*) dos seres particulares, o qual é separado deles e eterno. Pois é em todos os casos (*aei*) predicado da mesma maneira de todos os particulares sucessivos numericamente (*ton kat' arithmon allasomenon*). E o que é um em adição a (*epi*) muitos, separado deles, e (80. 15) eterno é uma ideia. Portanto, existem ideias (FINE, 1993 pp. 14-15. Trad. nossa).

Tendo em vista a passagem acima, apresentaremos a enumeração dos tópicos relativos à primeira parte da reconstrução aristotélica seguindo a formulação de Fine (1993, p.104):

1. Sempre que muitos (F)s (*polio*) são F, eles são F em virtude de ter uma coisa (F), predicada deles.
2. Nenhum F particular (*kath' hekaston*) é F em virtude de si mesmo.
3. F é em todos os casos (*aei*) predicado da mesma maneira de todos os numericamente sucessivos (F)s (*ton kat' arithmon allasomenon*).
4. Portanto, o F é algo além (*para*) dos (F)s particulares.
5. Portanto, o F está separado (*kechorismenon*) dos (F)s particulares e é eterno (*aidion*).
6. O que quer que seja *um sobre muitos*, separado e eterno é uma forma.
7. Portanto, F é uma *forma* ou *ideia*. (FINE, 1993, p. 104. Trad. nossa)

Fine (1993, pp. 104-106) propõe uma análise dessa formulação: Aristóteles entende na proposição (1) que algo é predicado de cada um dos muitos (F)s, e que, nesse caso, entendem-se tais particulares como sendo justamente os sensíveis ou observáveis. As proposições (1) e (3) nos dizem que F é, em cada caso (aei), predicado de muitos (F)s da mesma maneira e em virtude de alguma coisa (do universal, F). A proposição (4) infere que o que é predicado de muitos (F)s é diferente de todos e de cada um deles. Essa inferência, segundo a autora, é válida. Supondo que os (F)s em questão são homens, e que o particular uno é Calias, de acordo com a proposição (1), nenhum dos muitos (F)s é F (universal homem) em virtude de si mesmo, portanto, Calias não pode ser um homem em virtude de si mesmo. Mas, se Sócrates, por exemplo, não é menos “homem” porque Calias também é predicado desse universal, então, contrariamente à proposição (1), Sócrates e Calias não são “homens” em virtude de alguma coisa. O raciocínio mostra, por fim, que o universal “F” em virtude do qual os (F)s particulares são F não pode ser um dos muitos (F)s particulares, e, portanto, esse universal é um “algo além”.

Já a proposição (5) infere que o universal F é “separado e eterno” e este é um ponto problemático. Dizer que o que é predicado é *separado* daquilo que o predica é dizer que o universal pode existir independente da existência, ou não, dos particulares sensíveis correspondentes. Mas o fato de que o que é predicado é *diferente* daquilo que esse predica não implica que o universal seja, por sua vez, *separado* do que é predicado, isto é, essa “diferença” não implica uma “*separação*”. Dessa forma, similarmente, (1) e (4) implicam que o “F” (universal) existe enquanto houver particulares de F, mas, a fim de inferir que o F é eterno, precisamos da suposição adicional, não mencionada no argumento da *UeM*, de que sempre existam (F)s particulares.

A proposição (6), por sua vez, afirma que: se algo é *um sobre muitos*, separado e eterno, então, esse algo é uma *Ideia*. Aristóteles usa comumente “um sobre muitos” (*hen para ta polia*) para se referir aos universais. Nessa passagem, segundo a autora, “além” (*para*) parece se referir àquela *separação*. Assim, o ponto de Aristóteles parece ser que, embora os platônicos considerem corretamente o uso do argumento da *UeM* como prova dos universais, eles apenas os consideram erroneamente “*separados*” (independentes da existência dos particulares). Portanto, para Aristóteles, os argumentos (1) e (4) implicam somente na existência de universais que são *diferentes* dos particulares, mas não sua *separação* dos particulares, como pretendia Platão segundo a sua ótica. O argumento reconstruído pelo Estagirita, portanto, não era capaz de demonstrar a existência de formas *separadas* e eternas, objetivo que atribui a essa argumentação por parte do platonismo.

Conforme Fine (1993, p.106), pode-se notar, nessa primeira reconstrução, que a *Ideia* platônica seria uma unidade (universal) sobre os diversos particulares. E também se nota que a *separação* caracterizada nesta argumentação pode ser entendida de três formas; i) por meio de uma leitura meramente predicativa (1a); ii) por meio de uma leitura semântica (1b); e, iii) por meio de uma leitura realista (1c)¹⁶:

1a) Sempre que um grupo de particulares são F, eles são F em virtude de terem

¹⁶ Fine (1993, p. 22) caracteriza duas das principais posições relativamente aos universais: a “realista” e a “semântica”. Na concepção realista, os universais são *propriedades* postuladas para vários propósitos explicativos. Nessa visão, nem todo predicado significativo denota um universal, devido ao fato de que nem todo predicado significativo denota uma propriedade explicativa. Já na concepção semântica, universais são *significados*. Nesta visão, os universais são obtidos não por considerações explanatórias, mas por perguntar-se quais termos gerais são significativos. A diferença entre as duas concepções, de acordo com Fine, é a de como cada uma concebe “significado”: os realistas concebem-no como “entidades” abstratas e, neste caso, significados e propriedades são classes “disjuntas” de entidades; enquanto na concepção semântica o significado é uma referência extralinguística, sendo que nem todo significado é uma propriedade.

um único predicado ‘F’ predicado deles.

1b) Sempre que um grupo de particulares são F, eles são F em virtude de terem um único significado, o significado ‘F’ predicado deles.

1c) Sempre que um grupo de particulares são F, eles são F em virtude de terem uma única propriedade, a propriedade ‘F’ predicada deles. (FINE, 1993, p. 106. Trad. nossa).

Fine argumenta que, se tomarmos as leituras (1a) e (1b) da proposição (1), a interpretação crítica de Aristóteles sobre argumento platônico cai imediatamente por terra, o que nos leva a crer que ele está entendendo a argumentação platônica como (1c)¹⁷, a única opção que faz jus a tornar suas críticas significativas. Isso leva também à conclusão de que Aristóteles não entende as Ideias como sendo “significados”. A autora conclui que Aristóteles:

(...) sugere, ao contrário, que os platonistas acreditam (ou estão comprometidos a acreditar) que existam propriedades (e então, isso se torna as formas) correspondentes a cada termo geral verdadeiro de grupos de coisas - onde propriedades (formas) são concebidas numa acepção realista. Aristóteles então argumenta, corretamente, que não se deve tolerar tamanha variedade de propriedades. Note-se, no entanto, que o *Argumento do Um sobre o Múltiplo* propõe menos formas do que comumente é pensado. Pois ele postula formas somente quando um predicado é verdadeiro de algum grupo de coisas. Se um predicado não é verdadeiro de nenhuma coisa, então o *Argumento do Um sobre o Múltiplo* não postula uma forma correspondente. (FINE, 1993, p. 108. Trad. nossa).

O texto aristotélico continua com uma incisiva afirmação de que, a partir da fundamentação da existência das Ideias sob aquelas premissas, Platão e os platônicos deveriam aceitar a existência de “coisas que não são” e também de “formas de negações”:

Ele afirma que este argumento estabelece que existem Ideias tanto de negações como de coisas que não são (*kai ton apophaseon kai ton me onton*). Pois uma e a mesma negação é predicada de muitas coisas, incluindo coisas que não são, e não é o mesmo que qualquer das coisas de que é verdade. O não-homem é predicado de cavalo e de um cão e de tudo o mais além do homem, e por esta razão isto é o um-sobre(*epi*)-muitos e não é o (80.20) mesmo de nenhuma das coisas das quais isso é predicado. Além disso, isso sempre permanece, desde que é verdadeiro do mesmo modo das coisas similares (isto é, dos particulares numericamente sucessivos). O não-musical é verdade de muitas coisas (de todas as coisas que não são musicais) do mesmo modo, e, (81) igualmente, o não-homem é verdade de todas as coisas que não são homens. Então, segue-se que existem também ideias de negações. Isso é absurdo. Pois como poderia haver

¹⁷ O que o levará a afirmar adiante que essa construção argumentativa não prova a existência das Ideias, mas apenas dos *koïna* (presente em sua própria teoria) entendida como uma propriedade no sentido realista. (Cf. FINE, 1993, p. 107).

Entre o um e o múltiplo: o problema da *separação* na crítica aristotélica a Platão

SVERSUTTI, William Davidans

uma ideia de um não-ser? Pois se alguém aceita isso existirá uma ideia das coisas que são diferentes em gênero e diferentes em todos os modos, tal como linha e homem, desde que todos eles são não-(81.5) cavalos. E existirá também uma ideia de coisas indeterminadas e indefinidas (*ton aboriston te kai ton apeiron*) e também de coisas nas quais um é primário e outro secundário (Para homem e animal, dos quais um é primário e o outro secundário, são ambos não-árvore), e de tais coisas eles não queriam gêneros e ideias. (FINE, 1993, p. 108. Trad. Nossa).

Dada inicialmente a definição da *Ideia* como o “Um sobre Muitos”, segue-se de acordo com Aristóteles que, da mesma forma que uma ideia de homem denotaria uma multiplicidade de casos particulares de homem, uma ideia de “não-homem” também denotaria uma infinidade de casos particulares de coisas que não sejam “homens”, uma vez que os critérios para inferir a existência de uma ideia são: a sua condição de ser “um sobre muitos”, a de esse universal não ser o mesmo do que os particulares de que é predicado e a de ser predicado, possivelmente da mesma forma, de todos aqueles particulares. Assim, satisfazem-se as proposições (1), (2) e (3). Para Aristóteles, segue-se que há, portanto, “Ideias de negações”, o que seria uma consequência absurda.

Absurda em que sentido? Aqui, nota-se a introdução das *Categorias* para reclamar esta impossibilidade: se alguém aceita a Ideia de um “não-ser”, deve também aceitar que exista uma mesma Ideia para coisas que caem sob categorias diversas, como a linha (que cai na categoria de quantidade¹⁸) e homem (que cai na categoria da substância¹⁹). É das *Categorias* também que provém a distinção, sublinhada nessa passagem, entre substância primária (homem; ou seja, *este homem*) e substância secundária (animal)²⁰. As consequências dessa fundamentação caminham, para Aristóteles, até ao absurdo de reunir na mesma Ideia coisas indeterminadas e indefinidas. A última colocação aponta, porém, que esse resultado não era esperado pelos platônicos.

Uma vez que as Ideias estão sendo interpretadas por Aristóteles sob uma leitura realista (1c), faz-se necessário observar, segundo Fine (1993, p. 109), que deveríamos esperar das Ideias propriedades “reais”, ou seja, que fossem capazes de explicar genuínas semelhanças entre diversos particulares. Nesse ponto, Aristóteles protesta, dizendo que um grupo de coisas concebido como “Não-homens” falha em compartilhar uma propriedade genuína que as unifica. Os platônicos não gostariam de admiti-lo, porém, a formulação que presumivelmente eles utilizavam (O *Argumento do Um*) levaria a essa consequência indesejada. Aristóteles finalizaria sua crítica explicando que esse argumento não levaria a afirmar a existência de Ideias (na sua acepção realista), mas apenas a comprovar a *diferença* da Ideia em relação aos particulares:

E é claro que esse argumento também não deduziu validamente que existem ideias. Em vez disso, também tende a provar que o que é predicado em comum é algo diferente dos particulares dos quais são predicados. (*allo einai (81. 10) to koinos kategoroumenon ton kath' hekasta hon kategoreitai*). Além disso, as mesmas pessoas que querem provar que o que é predicado em comum de uma pluralidade de coisas (*pleionon*) é uma coisa una, e que é uma ideia, estabelecem isso a partir de negações. Pois se alguém negar algo de uma pluralidade de coisas negando, referindo-se a alguma coisa una (Para alguém dizendo ‘o homem não é branco,

¹⁸ Mais especificamente, na categoria de quantidade contínua. *Categorias* VI, 4b1 - 25. (ARISTÓTELES, 2010, p. 49).

¹⁹ *Categorias*, IV, 1b1 25 - 2a1. (ARISTÓTELES, 2010, p. 42).

²⁰ *Categorias*, V, 2a 15. (ARISTÓTELES, 2010, p. 42).

o cavalo não é (branco)', não nega algo peculiar a eles em cada caso, mas, referindo-se a alguma coisa (81.15), nega o mesmo branco de todos eles) então alguém afirmando a mesma coisa de uma pluralidade de coisas não estará afirmando algo mais (*allo*) em cada caso, mas haverá alguma coisa que ele afirma - por exemplo, homem - com referência a algum "um e mesma coisa". Pois assim como a negação, assim é a afirmação. Portanto, há outro ser além do ser no sensível, que é a causa da afirmação que é tanto verdadeira de uma pluralidade de coisas como também comum; e esta é a ideia. Esse argumento, então, ele diz, produz ideias não só de coisas que são afirmadas, mas também de coisas que são negadas. Pois em ambos os casos (há uma referência a) a uma (coisa una) da mesma maneira (*homoios*) (FINE, 1993, p. 109. Trad. Nossa).

Se encararmos o argumento do *UeM* sob a forma (1a) e (1b) dificilmente entenderíamos por que Aristóteles vê um absurdo nas "formas de negações". Isso reforça o entendimento de que compreende o argumento platônico sob viés realista. "Não-homem", nesses casos, assevera um único predicado e com um significado determinado. Mas, desde que as Ideias devem se referir (sob um viés realista) a propriedades reais, entendemos com Fine (1993, p. 109) que as "formas de negações" falham nesse ponto, pois "Não-homem", apesar de se referir a uma única coisa, falha em nomear essa coisa do mesmo modo em que um nome ordinário é capaz de nomear, pois não indica nenhum tipo de coisa e pode ser aplicado a um imenso número de objetos.

A avaliação crítica do Argumento do *UeM* apresentada por Aristóteles ao argumento da *UeM* demonstra que, na sua visão, esse argumento pretendia provar Formas "separadas e eternas" correspondentes a cada termo que denota grupos de coisas. De acordo com Fine (1993, p. 103), em resumo, Aristóteles elenca duas objeções principais a este argumento no *Peri Ideon*: i) caso esse argumento provasse a existência das formas, provaria também a existência de "formas de negações" e de "coisas que não são"; e, ii) a segunda crítica de Aristóteles o resgata do absurdo. Sendo assim, o argumento do *UeM* se apresenta como inválido para a existência das *Formas*, mas Aristóteles acredita que suas premissas implicam que: "o que é predicado em comum é alguma outra coisa do que os particulares de que é predicado" (*Peri Ideon*, 81. 9-10). Isto é, as premissas do argumento da *UeM* implicam que existam *Koina* (propriedades, no sentido realista), mas não que existam aquelas Formas "*separadas*", como Platão as concebia.

O objetivo primário de Aristóteles no *Peri Ideon* é, portanto, defender sua própria concepção de universais, que, nesse livro, ele denomina "*koina*" (coisas comuns) contra uma concepção rival de universal, a saber, as Ideias platônicas. Mas como essas duas concepções diferem? Aristóteles pensa que elas compartilham algumas características. Por exemplo, Aristóteles possui uma concepção realista dos universais e toma Platão por ser um realista também. Aristóteles concebe as Ideias platônicas e também o seu universal como sendo entidades reais distintas das coisas particulares, predicados, conceitos e classes. No *Peri Ideon*, demonstra que entre o seu universal e o platônico existem algumas semelhanças como serem o objeto básico do conhecimento, serem inobserváveis e não-sensíveis, eternos e provavelmente imutáveis. Contudo, Aristóteles toma as Ideias platônicas como sendo "*separadas*", autopredicáveis e perfeitos paradigmas e, presumivelmente, são essas características das Ideias que ele não aceita. Infelizmente, porém, nunca explicita como ele concebe em que medida essas características das Ideias trabalhariam em conjunto, por exemplo, como uma decorre da outra. Sendo assim, parece tomar a concepção da Ideia platônica como um "pacote de características" onde, assumindo uma delas, as outras advêm necessariamente.

3 AS CRÍTICAS ARISTOTÉLICAS AO ARGUMENTO DO *UEMNA METAFÍSICA*

O outro texto aristotélico onde melhor e mais incisivamente se apresentam as críticas em relação à filosofia platônica é a *Metafísica*. Nesse conjunto de livros, organizados sobre o nome de *Metafísica* por Andrônico de Rodes, o Estagirita procura a Filosofia primeira, que seria anterior às demais ciências²¹, enquanto “(...) ciência do ser primeiro segundo a essência e a natureza, ou seja, do ser que, não tendo ele mesmo necessidade de mais nada para existir, é aquilo sem o que nada poderia ser; tal ser privilegiado é a *essência*, compreendida ao mesmo tempo como sujeito e substrato (*hypokeímenon*)” (AUBENQUE, 2012, p. 52.). É aqui que Aristóteles se dedicaria ao estudo da “mais excelente” (*timiotáte*) das ciências, aquela que investiga os primeiros princípios de todas as coisas e as primeiras causas, ou seja, a Filosofia.

Aubenque (2012, pp. 57-63.) coloca o problema do conhecimento filosófico buscado na *Metafísica* da seguinte forma: se a Filosofia é a ciência dos primeiros princípios, e “se os primeiros princípios constituem isso pelo que tudo existe e pelo que tudo é conhecido, é necessário que os primeiros princípios sejam imediatamente conhecidos, se se quer que as outras coisas o sejam” (AUBENQUE, 2012, p. 58). Porém, uma vez que “Todo ensinamento dado ou recebido pela via do raciocínio vem de um conhecimento preexistente”²², ou seja, se o conhecimento vêm através da demonstração silogística, tem-se o risco de cair em um raciocínio circular, ou seja: se são necessárias premissas anteriores, através das quais se deduz o conhecimento científico, as premissas anteriores ou primeiras, além das quais não há outras, seriam indemostráveis²³ devido à impossibilidade de um regresso ao infinito e, portanto, impossíveis de ciência.

Platão já havia fornecido uma resposta a esse problema, fundamentada na “reminiscência” e na preexistência da alma no diálogo *Ménon*²⁴, resposta com a qual Aristóteles não concordava: como o princípio através do qual tudo o mais é conhecido seria para nós obscuro e esquecido? A ciência dos princípios deveria ser a mais conhecida, ou seja, a primeira na ordem do saber. As premissas serão para Aristóteles “primeiras” *porque* indemostráveis²⁵, porque “de outro modo não poderíamos conhecê-las”²⁶. A Filosofia da natureza de Aristóteles, da mesma forma, adotará a impossibilidade do regresso ao infinito: é necessário postular-se uma causa incausada como o princípio do movimento natural. O conhecimento seguia, assim, a mesma ordem do *ser*: de um lado, o *Primeiro Motor* imóvel, e do outro, a premissa não deduzida que é o princípio indemostrável da demonstração. Mas, de acordo com Aristóteles, como era possível afinal a obtenção desse primeiro princípio? Sua resposta era que o obtemos através da *intuição direta (nous)*²⁷.

O objetivo da *Metafísica* é, portanto, a busca dessa ciência que por sua vez é divina em dois sentidos: é a ciência das coisas divinas, mas também “ciência que seria mais digna de Deus possuir”²⁸. Segundo Aubenque (2012, p. 64), essa distância reconhecida entre um conhecimento *em*

²¹ Aubenque (2012, pp. 51-52) destaca as concepções de “anterioridade” que podem ser entendidas dentro da filosofia aristotélica. São três os sentidos em que o Estagirita toma essa palavra: a) no sentido de relação; b) Anterioridade conforme o conhecimento (*tò tei gnósei próteron*); e, c) segundo a natureza e a essência (*katà physin kai ousían*). Aubenque indica que Aristóteles, ao tratar da Filosofia primeira, parece se referir a todos esses sentidos de anterioridade em conjunto.

²² *Segundos Analíticos*, I, 1, 71 a 1. (AUBENQUE, 2012, p. 59).

²³ *Segundos Analíticos*, I, 2, 71 b 26. (AUBENQUE, 2012, p. 59).

²⁴ *Ménon*, 81 D.

²⁵ Cf. *Segundos Analíticos*, 71 b 26. (AUBENQUE, 2012, p. 59).

²⁶ Cf. *Segundos Analíticos*, 71 b 27. (AUBENQUE, 2012, p. 59).

²⁷ *Segundos Analíticos*, II, 19, 100 b 13. *Ética Nicomaqueia*, VI, 6, 1141 a 6. Ver: (AUBENQUE, 2012, p. 61).

²⁸ *Metafísica*, I, 2, 983 a 6-9. (AUBENQUE, 2012, p. 62).

si (divino) e um conhecimento *para nós* (humano) não era nova: o velho Parmênides já a tinha objetado a Sócrates no *Diálogo* platônico que leva o seu nome²⁹. Platão, como já se imagina, fornecia uma resposta diferente para o problemas dos princípios primeiros. Em sua filosofia eram as *Ideias* que surgiam como aquilo que mantinha a possibilidade do conhecimento: ao contrário dos objetos sensíveis que se mantêm em permanente mudança, concepção herdada de Heráclito, as *Ideias* imutáveis e eternas (que já eram conhecidas), deveriam ser lembradas através do método maiêutico. Aristóteles, que desejava evitar tal método, bem como as concepções teológicas do antigo mestre, defronta-se com a tarefa de desconstruir e refutar a *teoria das Ideias* platônica, com o objetivo de fundamentar a ciência empírica em princípios, a ele, mais claros.

É assim que no *Livro I* Aristóteles pretende levantar diversas dificuldades nas quais a *Teoria das Ideias* esbarrava, como o fato de que a mesma, por exemplo: i) não explicava a origem do movimento³⁰; ii) introduzia um igual número de “outras coisas” além das quais pretendia explicar³¹; iii) resultava na criação de formas as quais ele não aceitava como, por exemplo, as “formas de negações”³²; iv) implicava a consequência do *terceiro homem*³³; v) indicava uma suposta substancialidade do mundo ideal³⁴; vi) empregava “metáforas poéticas” quando afirma a *participação* (*metexis*) das coisas sensíveis nas formas³⁵; vi) supunha a existência de várias *Ideias* da mesma coisa³⁶ e vii) admitia um impossível “inatismo” do conhecimento³⁷. O Estagirita desferiria assim uma severa crítica em relação à *teoria das Ideias* utilizando como apoio a argumentação platônica assim como, por exemplo, presumivelmente se apresentava no *Fédon*, ou seja, afirmando que neste diálogo Platão colocara a forma como “*causa do ser e do vir a ser*.”³⁸. Em suma, Aristóteles não via nenhuma maneira de conciliar as *Ideias* - que pertenceriam a um domínio totalmente “separado”³⁹ - com as coisas visíveis (ou sensíveis), resultando assim em uma mera matematização inútil da Natureza⁴⁰. Aristóteles teria observado, então, naquela teoria platônica apenas uma primitiva teorização do que posteriormente denominaria como as causas *formal* e a *material*.

Percebe-se que, no *Livro I*, Aristóteles parece retomar a maioria das críticas a Platão elaboradas no *Peri Ideon*⁴¹, porém de forma mais abrangente. Entre elas, retoma também a crítica do argumento do *Um sobre o Múltiplo*⁴², a qual se encontra dispersa em diversos momentos daquele texto. Pretende-se, na presente seção, averiguar algumas das passagens nas quais tal crítica pode ser subentendida. Aristóteles, já no *Capítulo VI*, ofereceria um indício de que estaria entendendo as *Ideias separadas*:

De fato, desde jovem tendo convivido primeiramente com Crátilo e com as opiniões heraclíticas, que todas as coisas sensíveis sempre estão em fluxo e que

²⁹ *Parmênides*, 133 c-d. (PLATÃO, 2013, p. 41).

³⁰ *Metafísica*, I, 9, 991a1 10. (ARISTÓTELES, 2008, p. 28).

³¹ *Metafísica*, I, 9, 990b1 1. (ARISTÓTELES, 2008, p. 27).

³² *Metafísica*, I, 9, 990b1 15. (ARISTÓTELES, 2008, p. 27).

³³ *Metafísica*, I, 9, 990b1 17. (ARISTÓTELES, 2008, p. 27).

³⁴ *Metafísica*, I, 9, 990b1 35. (ARISTÓTELES, 2008, p. 28).

³⁵ *Metafísica*, I, 9, 991a1 23. (ARISTÓTELES, 2008, p. 28).

³⁶ *Metafísica*, I, 9, 991b1 25-30. (ARISTÓTELES, 2008, p. 29).

³⁷ *Metafísica*, I, 9, 993a1 1. (ARISTÓTELES, 2008, p. 31).

³⁸ *Metafísica*, I, 9, 991b 1-3. (ARISTÓTELES, 2008, p. 29).

³⁹ *Metafísica*, I, 9, 991b 1-3. (ARISTÓTELES, 2008, p. 29).

⁴⁰ *Metafísica*, I, 9, 992b 9. (ARISTÓTELES, 2008, p. 31).

⁴¹ *Metafísica*, I, 9, 990b 8 - 990b 22. (ARISTÓTELES, 2008, p. 27).

⁴² “(...) pelo argumento do “um sobre muitos”, haveria Formas até mesmo das negações” (...) *Metafísica*, I, 9, 990b 8 5. (ARISTÓTELES, 2008, p. 27).

Entre o um e o múltiplo: o problema da *separação* na crítica aristotélica a Platão

SVERSUTTI, William Davidans

delas não há conhecimento, assim as concebeu também depois. (...) por tal razão julgou que isso se daria a respeito de outras coisas, mas não a respeito das sensíveis, dado que seria impossível haver definição comum de qualquer coisa sensível, na medida em que elas estão sempre em mudança. Assim, ele denominou os entes de tal tipo como Ideias, e julgou que todas as coisas sensíveis estavam à parte delas e por elas se designavam: por participação, as coisas múltiplas seriam homônimas às Formas. *Metafísica*, I, 6, 987a 29 - 987b 10. (ARISTÓTELES, 2008, p. 21).

Nessa passagem, Aristóteles faz uma análise da origem da teoria das Ideias platônica, a qual teria surgido devido a sua proximidade inicial com a concepção do *fluxo contínuo* heraclítico em relação às coisas sensíveis. Uma vez que, segundo essa concepção, as coisas sensíveis estariam em permanente devir, delas não se poderia ter conhecimento seguro de nenhuma maneira. É assim que, segundo Aristóteles, Platão pretendia estabelecer um domínio onde a mudança não vigorasse, propondo as *Ideias* como os entes aos quais não sobrevinha aquele fluxo. Nota-se que Aristóteles está entendendo que esse domínio deveria ser outro - *à parte* - das coisas sensíveis, ou seja, *separado*. Caso contrário, não teria a estabilidade necessária para comportar o conhecimento que deveria ser imutável e eterno. Então, afirmava que, através da *participação*, as coisas sensíveis eram homônimas às Ideias. Talvez estivesse, assim, subentendendo que Platão havia “criado” esse domínio “à parte” como uma hipostatização das coisas sensíveis, ou seja, que promovia um dualismo, ou uma divisão real entre dois mundos diferentes (i.e, o mundo sensível e o das *Ideias*) através de uma *separação* que tornaria impossível sua interação, hipótese com a qual não concordava⁴³.

Continua Aristóteles afirmando que Platão introduzira, para explicar as coisas sensíveis (descobrir suas “causas”), um igual número de outras coisas - que seriam, por sua vez “algo único sobre muitas coisas”, tanto das mutáveis como das imutáveis:

(...) os que propuseram as Ideias como causas, buscando apreender as causas destes entes, introduziram outros, em número igual aos primeiros, como alguém que, desejando fazer uma conta, por julgar que não poderia fazê-la com itens em menor número, a fizesse depois de torná-los mais numerosos (de fato, as Formas são, por assim dizer, em número igual, ou em número não menor que as coisas cujas causas procuravam, ao avançar delas para aquelas. Com efeito, em cada caso há algo de mesma denominação, à parte das essências, e há algo único sobre muitas coisas tanto no caso destas aqui como no caso das eternas). *Metafísica*, I, 9, 990 a 33 - 990 b 8. (ARISTÓTELES, 2008, p. 23).

Aqui, novamente, Aristóteles parece introduzir sua própria teoria (essencialista/realista) como fundamento de sua crítica a Platão. Quando diz que “há algo de mesma denominação à parte das essências”, pode-se perceber que está a entender a “essência” como uma propriedade presente *nas* coisas mesmas (que no *Peri Ideon* denomina *koima* e, na *Metafísica*, *hypokeímenon*). A Ideia estaria à parte das “essências”, ou substratos últimos dos quais nada mais se predica, mesmo “destas aqui” (entendidas

⁴³ “Além disso, parece ser impossível que uma essência esteja à parte daquilo de que é essência. Por conseguinte, como as Ideias, sendo essências das coisas, poderiam estar à parte delas?” *Metafísica* I, 9, 991b1. (ARISTÓTELES, 2008, p. 29).

como as essências mutáveis da esfera sublunar), como das eternas (entendidas como as imutáveis da esfera supra-lunar), concepção desenvolvida nos seus escritos sobre física e cosmologia. Isso seria também contraditório, uma vez que a Ideia, ou seja, o *Um sobre o Múltiplo*, deveria aparecer somente em relação às coisas mutáveis.

Aristóteles também criticaria o caráter de “essência” das Ideias tendo em vista suas *Categorias*. Da mesma forma que existiriam Ideias das essências (enquanto uma categoria) existiriam Ideias de coisas que caem sob as demais categorias:

Além disso, pela concepção segundo a qual afirmamos haver Ideias, haveria Formas não apenas das essências, mas também de muitas outras coisas (de fato, o pensamento é uno não apenas a respeito das essências, mas também a respeito das demais coisas, e há conhecimento não apenas da essência, mas também de outras coisas, e sucedem muitas outras decorrências desse tipo). De acordo com o necessário e as opiniões a respeito delas, se as Formas são suscetíveis de participação, é necessário haver Ideias apenas das essências, pois não é por concomitância que elas são participadas, pelo contrário: é preciso que se participe de cada uma na medida em que cada uma não se afirma de algo subjacente (quero dizer: se algo participa do duplo em si mesmo, também participa do Eterno, mas por concomitância, dado que sucede como concomitante ao Duplo ser Eterno), de modo que as Formas seriam essências. E “essência” significa a mesma coisa aqui e lá: caso contrário, em que consistiria afirmar que há algo à parte de tais coisas, a saber, o “um sobre muitos”? *Metafísica*, I, 9, 990b 22 - 991a 2. (ARISTÓTELES, 2008, pp. 27-28).

Caso existam Ideias, como Platão postulava, as mesmas deveriam ser apenas de essências, não de acidentes. Não se deveria afirmar, para Aristóteles, que existam Ideias de cores, por exemplo, uma vez que a cor de algo não é essencial a “este algo”, mas sim accidental (“este algo” poderia ter outra cor). A participação, uma vez que não pode ser dita por concomitância, deveria ser dita somente das essências. Esse não era o caso para Platão, pois haveria, da mesma maneira, Ideias de cores, bem como de qualidades diversas. Da mesma forma, por exemplo, a Ideia “Branco” participaria de uma Ideia de nível superior, ou seja, a Ideia “Cor”. Se a participação se dá apenas essencialmente, isso seria uma contradição. Uma Ideia se tornaria, ao mesmo tempo, modelo e cópia, sendo que haveria o *Um sobre o Múltiplo* aqui (no mundo sensível) e lá (no mundo das Ideias):

Haveria mais de um modelo de uma mesma coisa, de modo que também haveria mais de uma Forma de uma mesma coisa; por exemplo, do homem, o Animal e o Bípede, assim como o Homem em si. Além do mais, as Formas seriam modelos não apenas das coisas sensíveis, mas também delas mesmas, por exemplo, o gênero, enquanto gênero das espécies. Conseqüentemente, uma mesma coisa seria modelo e cópia. *Metafísica*, I, 9, 991a 27 - 991b 1. (ARISTÓTELES, 2008, p. 29).

Essa impossibilidade lógica advém dos princípios aristotélicos do terceiro excluído e também do princípio de não-contradição. Se uma *Ideia* fosse ao mesmo tempo “modelo” e “cópia”

teríamos uma clara contradição. Porém, essa contradição somente se dá se a *Ideia* for entendida como uma *propriedade* real, *separada* (em outro domínio) e também independente das coisas sensíveis, que, por sua vez também participasse de *Ideias* superiores, entendidas, assim por diante, da mesma forma. Então, dever-se-ia considerar que, devido ao princípio do terceiro excluído, ou as *Ideias* são apenas de propriedades essenciais, ou são apenas de propriedades acidentais. Da mesma maneira, desse princípio decorre que a *Ideia* entendida segundo uma leitura realista ou é uma essência, ou não o é (ela não poderia participar de outras *Ideias* superiores).

Aristóteles concluiria sua crítica a Platão no *Livro I* afirmando que, decorrente de todos os argumentos por ele apresentados, as *Ideias*, além de absurdas, não seriam tampouco capazes de explicar a origem do movimento das coisas sensíveis, uma vez que seriam “*separadas*”:

Mais que tudo, deve-se perguntar em que, porventura, as Formas contribuem para as coisas sensíveis eternas ou para as suscetíveis de geração e corrupção, pois não são causas nem de movimento, nem de mudança para tais coisas. E mais: elas tampouco auxiliam no conhecimento das demais coisas (pois não são essência delas caso contrário, estariam presentes nelas), nem contribuem-lhes para o ser, na medida em que não estão inerentes nas coisas que delas participam. *Metafísica*, I, 9, 991a 8 - 991a 14. (ARISTÓTELES, 2008, p. 28).

Todas essas passagens indicam que Aristóteles toma as *Ideias* platônicas na *Metafísica I* assim como Fine as interpretara no *Peri Ideon*: como “propriedades” tomadas sob uma leitura realista. Assim sendo, Aristóteles as critica devido à sua *separação* ser insustentável. Pois, para serem causas das coisas deveriam ser inerentes às mesmas, e, do mesmo modo, para serem suas essências. E essa é a sua teoria. A afirmação do *Fédon*, portanto, soa absurda e as *Ideias* não são causas das coisas sensíveis, uma vez que não há algo entre as mesmas capaz de propiciar o movimento: “por conseguinte evidentemente é possível que também as demais coisas sejam e venham a ser devido a causas tais como as das coisas que agora foram mencionadas”⁴⁴. Ou seja, as causas substanciais inerentes às coisas sensíveis (essências).

4 ALGUMAS PASSAGENS E INTERPRETAÇÕES DO PROBLEMA DA *UEM* EM PLATÃO

Afirmamos, Protarco, que o conjunto das coisas que chamamos universo é controlado pela potência do irracional e do arbitrário e do que acontece por acaso, ou afirmamos o contrário como diziam nossos antepassados – que é a inteligência e certo pensamento surpreendente que o coordena e dirige? *Filebo*, 28 D. (PLATÃO, 2012, p. 79)

Dadas as características discutidas, pelas quais Aristóteles entende as *Ideias* platônicas, a primeira

⁴⁴ *Metafísica*, I, 9, 991b 1 7. (ARISTÓTELES, 2008, p. 29).

pergunta que se coloca é: será que Platão concebe realmente as *Ideias* como “propriedades” no sentido realista - *separadas* e independentes das coisas sensíveis - pertencentes a outro domínio ôntico⁴⁵ em relação ao sensível, nas suas diversas obras? Onde poderíamos talvez encontrar uma fundamentação que sustente a visão aristotélica de uma *separação* das ideias? Será que a mesma se sustenta? Procurar-se-á, na presente seção, indicar algumas das possíveis passagens em que Platão discute o problema da separação (*chorismos*), tendo em vista sua imensa obra, apenas de maneira pontual. Deseja-se também averiguar alguns dos argumentos de autores que discordam da interpretação aristotélica e apresentar as passagens em que eles se baseiam. Começaremos pelo diálogo *Fédon*, uma vez que Aristóteles o cita diretamente na *Metafísica*. Complementaremos nossa breve análise com excertos da *República*, do *Filebo*, do *Parmênides* e do *Timeu*.

A narrativa do *Fédon* apresenta os últimos momentos de Sócrates, nos quais esse se encontra na prisão a poucos momentos antes da morte, dialogando com seus discípulos a respeito da imortalidade da alma. Nesse momento dramático, Sócrates promove uma autobiografia intelectual⁴⁶, mostrando como havia chegado à conclusão de que o conhecimento não poderia ser alcançado pela via dos físicos, à qual havia se dedicado no início de suas especulações filosóficas. Sócrates viria a concluir que a Física e seus métodos não forneciam explicações convincentes de como se dava o pensamento⁴⁷, bem como se produziam os números e como qualquer coisa viria a ser, fosse destruída ou existisse⁴⁸. Tendo se desiludido com os físicos, no entanto, encontrara em Anaxágoras uma plausível explicação para a *causa da ordem* de todas as coisas:

Numa certa ocasião, fiquei sabendo de alguém que lera num livro, segundo ele de autoria de Anaxágoras, que é a *inteligência* a causa de todas as coisas e as causa. Vi-me satisfeito com essa causa e a mim pareceu algo acertado ser a inteligência a causa de todas as coisas. Refleti que, sendo desse modo, a inteligência ordenaria tudo e organizaria cada coisa do melhor modo que lhe conviria. Assim, se fosse desejo de alguém conhecer a causa da geração (vir a ser), da corrupção, ou da existência de uma coisa particular, *teria de apurar qual a melhor maneira de essa coisa ser, sofrer a ação e agir*. *Fédon*, 97 B-D. (PLATÃO, 2008, pp. 247-248).

No entanto, Sócrates havia se desiludido com a explicação que se seguia por parte de Anaxágoras pois esse não “apontou quaisquer causas para a ordenação das coisas, limitando-se a mencionar como causas o ar, o éter, a água e muitas outras coisas despropositadas.”⁴⁹ Assim, a “força divina”⁵⁰ que *produziria a ordem* fora, por aqueles que assim cogitavam, confundida com as próprias coisas e esquecida, sendo que ele, Sócrates, deveria por sua própria conta descobrir a natureza do *bem*, “o qual deve abarcar e unir todas as coisas”⁵¹. Ou seja, Sócrates demonstra que deveria encontrar a maneira pela qual a inteligência ordenaria do “melhor modo” todas as coisas. A partir de então,

⁴⁵ Concebendo somente o plano da *ousia* como existente e que os universais estariam imanentes ao mesmo, Aristóteles entenderia através do *chorismos*, ou seja, através de uma separação real que Platão possivelmente afirmava, que esse último concebia o plano das *Ideias* entendido como uma dualidade no sentido *ôntico*.

⁴⁶ *Fédon*, 96 A - 102 A. (PLATÃO, 2008, pp. 245-254).

⁴⁷ *Fédon*, 96 B. (PLATÃO, 2008, p. 246).

⁴⁸ *Fédon*, 97 B. (PLATÃO, 2008, p. 247).

⁴⁹ *Fédon*, 98 C. (PLATÃO, 2008, p. 249).

⁵⁰ *Fédon*, 99 C. (PLATÃO, 2008, p. 250).

⁵¹ *Fédon*, 99 C. (PLATÃO, 2008, p. 250).

Entre o um e o múltiplo: o problema da *separação* na crítica aristotélica a Platão

SVERSUTTI, William Davidans

propusera-se a “segunda navegação”⁵² que o levaria a estabelecer as *Ideias* como a *causa* pela qual a *inteligência*, ou a *força divina* traria tal ordem⁵³. Interpretando o desenvolvimento do autotestemunho socrático no *Fédon* dessa maneira, evidencia-se que as *Ideias* seriam um *instrumento* da inteligência ordenadora, ou seja, a *causa* da ordem *mediante a ação* dessa última.

Nesse diálogo, emerge o tema da inteligência *demiúrgica* na obra platônica que retornaria nos diálogos *Filebo* e *Timeu*. No *Filebo*, a inteligência ordenadora aparece como o quarto gênero, ou a “causa da mistura”:

Sócrates - Antes dizíamos que, além desses três, havia um quarto gênero a examinar. Examinemo-lo em comum. Considera, com efeito, se não te parece necessário que *todas as coisas que se geram gerem-se por uma certa causa*. **Protarco** - Parece-me que sim. De fato, sem ela, como poderiam gerar-se? **S.** - E a natureza do que produz, exceto no nome, não é em nada diferente da causa, antes, o que produz e o que é causa não podem ser justamente ditos a mesma coisa? **P.** - Justamente. **S.** - E o que é produzido e o que é gerado, exceto no nome, assim como no caso precedente, não os encontraremos em nada diferentes? Ou não? **P.** - Assim é. **S.** - E então, *por sua natureza, o que produz é sempre precedente; enquanto o que é produzido segue aquele, enquanto é gerado*. **P.** - Certamente. **S.** - Portanto, *são diferentes e não são a mesma coisa a causa e o que está a serviço da causa com relação à geração*. **P.** - E daí? **S.** - Pois bem, as coisas que se geram e as de que se geram nos forneceram três gêneros? **P.** - Certamente. **S.** - *Mas o que é artífice de todas as coisas o dizemos quarto gênero, ou seja, a causa, enquanto se mostrou suficientemente diferente daqueles*. **P.** - De fato, é verdadeiramente diferente. **S.** - Então é justo, já que os quatro gêneros foram distinguidos, enumerá-los um a um, para recordá-los. **P.** - Certamente. **S.** - Portanto, o primeiro é o ilimitado, o segundo é o limite, depois como terceiro derivado desses dois, a substância mista e gerada; e se dissesse que a quarta é a causa da mistura e da geração erraria em alguma coisa? **P.** - E comopoderia errar? (*Filebo*, 26 E 1 - 27 C 2). (REALE, 1997, p. 424).

Reale (1997, p. 409) coloca que, no *Filebo*, Platão faz derivar todas as realidades (as físicas e as que entram na esfera da alma, ou seja, as *Ideias*) de uma “mistura”, ou de uma “unidade derivada da fusão sintética de limite e ilimite”, *mistura* a qual se deve a um quarto gênero, que é a causada mistura, ou seja, a *inteligência demiúrgica*. Destaca também que se deve interpretar que, no plano das *Ideias*, as mesmas também surgem de uma mistura entre limite e ilimitado, sendo que “o *peras* e o *apeiron* das coisas na sua natureza primitiva (...) têm natureza não idêntica mas análoga à das *Ideias*” (REALE, 1997, p. 410). Assim, a teoria platônica do *peras* e do *apeiron* como fatores de toda a realidade, que é um “misto”, funda-se na teoria de que o mundo do devir oferece um reflexo do mundo inteligível, contando sempre com a ação da *causa da mistura*⁵⁴.

No *Timeu*, lê-se uma célebre passagem da filosofia platônica nas palavras do seu

⁵² “*Denteron ploun*”, literalmente: a segunda travessia. (PLATÃO, 2008, p. 251, nota 78.)

⁵³ *Fédon*, 100 C - 105 C. (PLATÃO, 2008, pp. 252-261).

⁵⁴ Não pretendemos aqui desenvolver a interpretação de Reale (1997) que verá no *Filebo* um dos principais diálogos para fundamentar a sua interpretação das “Doutrinas não-escritas”, que seria a de que os princípios supremos dos quais derivam todas as *Ideias* e, por conseguinte, toda a realidade, seriam o *Uno* e a *Díade indefinida*. Reale, porém, ressalta que, sem essa devida leitura, o *Filebo* se torna um dos diálogos mais obscuros para a interpretação do paradigma tradicional.

personagem central, que, depois de invocar a ajuda dos deuses e constatar que a linguagem é imperfeita para enunciar o criador e pai deste universo (*pantos*), afirma sua constituição e sua causa:

Na minha opinião, em primeiro lugar é preciso distinguir as seguintes coisas. [1] O que é sempre e não tem geração? [2] E o que se gera perenemente e não é nunca ser? [1] O primeiro é o que é concebível com a inteligência mediante o raciocínio, porque é sempre nas mesmas condições. [2] O segundo, ao contrário, é o que é opinável mediante a percepção sensorial irracional, porque nasce e morre, e nunca é plenamente ser. [3] Ademais, tudo que se gera, é necessariamente gerado por alguma causa. De fato, é impossível que as coisas sejam geradas sem ter uma causa. [4] E quando o Artífice de alguma coisa, olhando sempre para o que é do mesmo modo e servindo-se dele como modelo, leva ao ato a sua Ideia e a sua potência, é necessário que, desse modo, ela se realize inteiramente bela; ao contrário, a coisa produzida a partir de um exemplar gerado não será bela. *Timeu*, 27 D 5 - 28 B 2. (REALE, 1997, p. 441).

Nas passagens desses três diálogos supracitados, percebe-se que Platão possui um elemento (a inteligência ordenadora) que é responsável pela mistura entre os *diferentes modos* de *ser* (Ideias e sensíveis) e que, portanto, seria a causa de tudo que existe. Ao que tudo indica, é uma posição que coloca um ser divino como a fonte da ordem⁵⁵. A *Ideia*, sendo de uma outra ordem do (único) ser (ou seja, de uma ordem *metafísica* diferente e também constituinte do *ser*, porém captável pelo pensamento) é o modelo pelo qual o ser sensível e mutável e em permanente fluxo adquire sua forma (ordem) através da ação do *Demiurgo*. Nota-se, porém, que esse elemento da filosofia platônica não aparece no *Peri Ideon* e no *Livro I* da *Metafísica* aristotélica, que se limita apenas em considerar a *Ideia* como a *causa*. As consequências dessa supressão (pelo menos naquelas obras) são as de que Aristóteles não encontra nenhuma forma possível de união entre aqueles dois domínios *separados*.

Alguns autores são de opinião que Aristóteles claramente distorce o pensamento platônico ao promover tal separação e *reificação* das *Ideias*, como é o caso de Ricoeur (2014), Fine (1995) e Reale (1997). Ricoeur (2014, p. 175) afirma que: “(...) é um platonismo dogmático e ingênuo que é descrito por Aristóteles; é aproximadamente a filosofia do “além mundo” de que Nietzsche zomba; uma espécie de *coisismo* das Ideias” (RICOEUR, 2014, p. 175). Esse autor entende que primeiramente “é nos termos mais ingênuos que o platonismo é descrito - mais ou menos os que o próprio Platão atribuía aos ‘Amigos das Formas’ no *Sofista*, ou ao ‘jovem Sócrates’ no *Parmênides*: as Ideias estão ‘separadas’ do sensível e as coisas sensíveis ‘homônimas’ participam delas por uma ‘imitação’ semelhante a do pitagorismo” (RICOEUR, 2014, p. 175)⁵⁶. Segundo Ricoeur é espantosa a ausência de

⁵⁵ Cf. Outra passagem do *Timeu*: “Deus possui de maneira adequada a ciência e, ao mesmo tempo, a potência para misturar muitas coisas na unidade e de novo dissolvê-las da unidade em muitas coisas. Mas não há nenhum dos homens que saiba fazer uma coisa nem outra, nem haverá no futuro.” *Timeu* 68 D 4-7 (REALE, 1997, p. 156).

⁵⁶ No diálogo *Parmênides*, o Jovem Sócrates é confrontado por uma inquirição por parte de Parmênides que considera inicialmente as *Ideias* de forma que sua natureza se assemelha às coisas sensíveis. Tais assunções levariam ao argumento do “terceiro homem” (*Parmênides*, 132 A-B), o que levaria a Sócrates à seguinte consideração: “Mas Parmênides, disse Sócrates, vai ver cada uma dessas formas é um pensamento e não lhe cabe surgir em nenhum outro lugar a não ser nas almas. Pois, sendo assim, cada uma seria *uma*, e não mais seria afetada pelo que há pouco foi dito.” [*Parmênides*, 132 B-C. (PLATÃO, 2003, p. 37.)]. A partir desse momento serão avaliadas as consequências de as *Ideias* serem abstrações do pensamento, o que encaminhará a discussão para a segunda parte do diálogo. Se tomarmos o *Parmênides* como base, colocando o pensamento de Platão (presumivelmente) na boca do jovem Sócrates, admitiríamos ainda assim que Platão não definia suas *Ideias* como sendo aqueles entes que Aristóteles concebia de modo realista.

compreensão e simpatia da obra platônica por parte de um filósofo que viveu vinte anos com o mestre. Um segundo aspecto da crítica aristotélica é destacado por Ricoeur:

O platonismo não só é considerado em seu enunciado menos crítico e mais dogmático como também é projetado no próprio plano da problemática aristotélica de *explicação do real sensível*. Platão “procurando apreender as causas dos seres que nos cercam...” (A 8 990 b 1). De fato, é preciso não perder de vista que essa crítica é introduzida obliquamente no *Livro A*, dominado desde o capítulo 3 pela enumeração das “quatro causas”. (...) Portanto, o “ato filosófico” de Platão é ignorado; se é verdade que a problemática platônica é a possibilidade do sentido e, em última análise, da linguagem, esse problema é reduzido ao de Aristóteles, que é o da *realidade sensível* considerada em seu *dióti*, em seu “porquê”, e não em sua presença bruta, em seu *oti*. (RICOEUR, 2014, p. 176).

Ricoeur toca na problemática do *sentido* do discurso platônico, o qual parece ser transportado para a própria construção conceitual aristotélica (e, portanto, alheia à de Platão). Em sua visão, “a crítica da *reificação* dos universais supõe, por um lado, que a realidade atribuída por Platão às Ideias é a mesma que Aristóteles reconhece para as substâncias individuais; as Ideias são então tratadas como *substâncias individuais*” (RICOEUR, 2014, p. 177). Para Aristóteles, o real é o *sujeito de atribuição* e não o atributo e que a substância nesse caso é entendida precisamente como o que não pode ser atribuído a outra coisa, ou seja, o que nunca é atribuído, mas sempre sujeito. Aristóteles inverteria totalmente, desse modo, a atribuição de realidade para a *coisa* à qual acontece isto ou aquilo. Desse modo, para Ricoeur: “o platonismo é visto então como uma espécie de monstro, em que os universais são tratados como indivíduos separados, como individualidades primordiais, ao passo que não são apenas classes de atribuição. A incompatibilidade entre o universal e a substância embasa toda a crítica” (RICOEUR, 2014, p. 178).

Fine (1993, p. 116), por sua vez, entende que a crítica aristotélica é surpreendente do ponto de vista em que estabelece que o Argumento do *UeM* embasaria uma *separação* das *Ideias*. A autora conclui que Aristóteles parece retirar premissas dos *Diálogos* iniciais e as combina com conclusões apresentadas nos *Diálogos* posteriores. Fine afirma que, todavia, o *argumento da UeM* aparece novamente na *República*, 10⁵⁷: “Efetivamente, estamos habituados a admitir uma certa ideia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que damos o mesmo nome” (PLATÃO, 1996, p. 452). Para Fine, supõe-se que tal argumento seja um procedimento platônico que consiste em posicionar uma única *Ideia* “F” para explicar a característica comum em virtude da qual muitos (F) são “F”. Sendo assim, entende que Platão não menciona uma *separação* nesses casos. Fine aponta que Platão, em seguida⁵⁸, menciona que, em cada caso que exista *Ideia* de F, existirá apenas *uma* *Ideia*, o que não implica ainda que as *Ideias* existam não instanciadas pelos correspondentes particulares. Serem as ideias *diferentes* desses particulares não implica que deles estejam *separadas*. Em *República*, 597 A, Platão menciona a perfeição das *Ideias* em oposição aos particulares que ela denomina, mas mesmo assim, a perfeição da *Ideia* não implicaria ainda sua *separação*, a qual Aristóteles provavelmente associara àquela. Fine (1993, p. 60) conclui que Platão nunca menciona⁵⁹ tal *separação* relacionada

⁵⁷ *República*, 596 A 6-7. (FINE, 1993, p. 117).

⁵⁸ *República*, 596 B.

⁵⁹ “For one thing, Plato never says that forms are separate; he never, that is, uses any form or cognate of ‘chorizein’ of forms, at least not in the relevant sense. Nor do any of his explicit arguments imply that forms are separate.” (FINE, 1993, pp. 60; 119).

ao argumento do *Um sobre o Múltiplo*, mesmo na *República*, onde parece ter sido a fonte de onde Aristóteles tenha retirado tal compreensão. Sendo assim, pode-se concluir que Fine não concorda com a inferência da “separação”, provavelmente anexada por Aristóteles ao argumento platônico do *UeM* no *Peri Ideon* e na *Metafísica*.

De outro lado, alguns intérpretes do problema da *separação* das Ideias no pensamento platônico, como Vlastos (1987) admitem a correção da interpretação aristotélica de Platão. Vlastos (1987, p. 188), embora considerando que o termo “*chorizein*” não seja aplicado às ideias por Platão “em qualquer lugar de seu *corpus*”, convida o leitor a admitir a sua interpretação do *Fédon* onde as Ideias possuem uma existência “por si só” (*autò kat’ autò*). Em sua visão, o uso da caracterização “em si e por si” é trazido como um apêndice para a expressão “existe separadamente”, utilizada por Sócrates em relação à morte que “encerra a conjunção vitalícia de alma e corpo, separando-os um do outro para seguir seus caminhos separados” (VLASTOS, 1987, p. 192. Trad. nossa). Segundo Vlastos (1987), assim como na passagem em que Platão se refere à existência separada do corpo e da alma depois da morte, também se daria em relação às Ideias e as coisas que dela participam:

Da mesma forma, podemos supor que, quando se diz que a forma existe por si mesma, o que deve ser entendido é que ela também existe separadamente; e quando perguntamos “separadamente de quê?” podemos supor que a resposta deve ser, 'de algo que é para formar como seu corpo é para uma alma; e o que poderia ser senão as formas incorporadas no mundo do tempo - seus participantes? Não precisamos nos contentar com apenas um palpite de que essa seria a resposta correta. O contexto deixa bem claro em todas as ocasiões em que a frase “por si só” é usada (VLASTOS, 1987, p. 193. Trad. nossa).

Vlastos (1987, p. 195) aponta que Morrison (1985, pp. 89-92) considera que a palavra *choristos* não é conhecida em nenhum lugar antes de Aristóteles e sugere que “é razoável supor que o próprio Aristóteles a cunhou” (MORRISON, 1985 apud VLASTOS, 1987, p. 195. Trad. nossa). No entanto, há a possibilidade de que Platão “tenha usado anteriormente a palavra ele mesmo em discussões orais na Academia” (VLASTOS, 1987, p. 195. Trad. nossa). Por outro lado, Cherniss (1945) apontou o fato de que Aristóteles atribui “entidades insensíveis, existindo separadamente, não apenas a Platão, mas também a Speusipo e Xenócrates” e “a interpretação de Aristóteles é aqui apoiada diretamente por Xenócrates, que definiu a Idéia Platônica como *aita paradeigmatike ton kata physin synestóton*, afirmando que a mesma era ‘*choóristê kai theiá*’” (CHERNISS apud VLASTOS, 1987, p. 195. Trad. nossa). De acordo com Vlastos, nessas circunstâncias: “seria mais provável que Aristóteles tenha encontrado o termo em uso corrente dentro da Academia platônica e tenha expressado sua dissidência em respeito à teoria platônica das Formas segundo essa linguagem interna” (VLASTOS, 1987, p. 195. Trad. nossa).

Aubenque (2012, p. 292) considera que “Aristóteles não contesta que existam seres por si, mas somente que esses seres sejam a realidade do mundo sensível” (AUBENQUE, 2012, p. 292), mas que há, em Aristóteles, realidades que conservarão os mesmos caracteres que as Ideias platônicas, isto é, sua separação: “o chorismos não desaparece com Aristóteles; ele se acentua, transformando-se em “físico”, opondo-se, doravante, um mundo ordenado a um mundo contingente, em lugar de fazer da ordem ideal a ordem deste mundo” (AUBENQUE, 2012, p. 293). Para Aubenque (2012, p. 293), a objeção aristotélica a Platão na questão do *chorismos* talvez o tenha inspirado “em sua última filosofia, notadamente em sua teoria dos mistos, ou ainda pela teoria dos Números ideais” os desenvolvimentos necessários a superá-la.

Por fim, quanto à questão do dualismo aplicado a Platão, convém mencionar um importante projeto liderado por Laura Candiotta (2015, p. 15) cujo resultado preliminar (CANDIOTTO, 2015) reuniu a opinião de diversos estudiosos do pensamento platônico como Beatriz Bossi, Luc Brisson, Francesco Fronterotta, Salvatore Lavecchia, Arnaud Macé, Maurizio Migliori, Olivier Renaut, Anca Vasiliu, Mario Vegetti. Nesse estudo, são confrontadas as opiniões diversas de especialistas a respeito do problema do *chorismos*. Candiotta (2015), por sua vez, abre um caminho para uma interpretação capaz de superar ambas as interpretações contrárias (dualismo e monismo), isto é, procura evitar tanto a posição “dualista”, como a interpretação aristotélica de Platão, tanto quanto aquela que promove uma “aristotelização” de Platão em simplesmente imanentizar as Ideias, reduzindo sua filosofia a uma espécie de “monismo”. Sua interpretação cria uma terceira possibilidade: a de que Platão buscava articular dialeticamente tanto a imanência quanto a transcendência das Ideias em relação ao sensível.

Nesse mesmo sentido encontra-se a interpretação de Reale (1997). Reale considera que muitos estudiosos, repetindo ou desenvolvendo de várias maneiras as críticas movidas por Aristóteles, insistem fortemente num “dualismo” platônico, sustentando que a “separação” das *Ideias* das realidades sensíveis, ou seja, sua “transcendência”, compromete a sua função de *causa*, mas que se trata fundamentalmente de puro preconceito teórico a ser devidamente evitado, se se deseja compreender Platão. Segundo Reale⁶⁰, as *Ideias* tem “tanto de imanência quanto de transcendência”, fato que geralmente é silenciado:

Observemos que o primeiro aspecto das Ideias sobre o qual Platão chama a atenção é exatamente o da imanência. Com efeito, os primeiros diálogos apresentam o aspecto das Ideias como o que permanece idêntico nas coisas, como o que faz com que cada coisa seja ela mesma e não outra, o que fixa as coisas na sua natureza e as torna, por conseguinte, inteligíveis. Em seguida, Platão, sobretudo a partir do *Fédon* - onde se introduz o tema da ‘segunda navegação’ e os resultados a ela ligados - desenvolve, além do motivo da imanência, o motivo que, com seus devidos cuidados teóricos, pode ser chamado, na maneira mais correta, de ‘transcendência’. (REALE, 1997, p. 140).

Para Reale, se as Ideias se contrapõem às coisas empíricas como o inteligível ao sensível, o ser ao vir-a-ser, a *unidade à multiplicidade*, etc., é claro que “as Ideias representam uma dimensão diversa da realidade, um plano novo e superior da mesma realidade” (REALE, 1997, p. 142). Porém, o erro de muitos intérpretes consiste em:

(...) ter confundido tal distinção de planos e proclamação da diferença estrutural de sua natureza com a absurda e indevida ‘separação’, em certo sentido considerando que as Ideias fossem ‘supercoisas’ fisicamente e não metafisicamente separadas das coisas, como se elas não fossem mais do que o sensível mistificado e, como tal, contraposto ao sensível. (...) Platão, com as Ideias, descobriu o mundo inteligível como a *dimensão incorpórea e metaempírica do ser*. E esse mundo do inteligível incorpóreo transcende o sensível, não no sentido de uma absurda ‘separação’ e sim no sentido da causa metaempírica (ou seja, da

⁶⁰ Reale indica um extenso esquema proposto por Ross no qual esse enumera as expressões com as quais Platão indica tanto a imanência quanto a transcendência das Ideias e os principais lugares onde aparecem. (REALE, 1997, p. 140).

causa ‘verdadeira’) e portanto a verdadeira razão de ser do sensível. (REALE, 1997, p. 143).

Conclui Reale que o “dualismo metafísico” de Platão nada tem a ver com “o ridículo dualismo que põe o sensível como subsistente e, depois, contrapõe essa subsistência ao próprio sensível” (REALE, 1997, p. 143), uma vez que Platão conceberia, em sua opinião, os dois *planos* ou *modos* de ser (ideal e sensível) como duas *dimensões do mesmo ser*⁶¹.

Tendo em vista as interpretações do problema da Unidade e da Multiplicidade (UeM) em Platão elencadas acima, pretende-se esboçar algumas considerações finais a respeito do problema do *chorismos* na crítica aristotélica a Platão, a partir desse breve estudo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aristóteles está correto em considerar as Ideias *separadas*? É certo que essa caracterização levou grande parte da crítica posterior a considerar Platão como um “dualista” e que a mesma permanece como a interpretação corrente de seu pensamento nos manuais de filosofia contemporâneos. No entanto, segundo os autores consultados quanto ao problema da UeM, não há certeza unânime sobre essa correção. A obra platônica possui diversas dificuldades de exegese, fator que levou ao desenvolvimento de paradigmas de interpretação de sua obra ao longo da história da Filosofia. Porém, o que mais se fez notar a partir de nosso breve estudo é que não há concordância entre os estudiosos quanto à correção daquela interpretação aristotélica. Portanto, as críticas aristotélicas a Platão na questão da UeM podem ser ditas de vários modos. Um deles mostrou que a “*separação*” (*chorismos*) foi concebida por Aristóteles utilizando como parâmetro sua própria ontologia realista tanto em *Peri Ideon* quanto em *Metafísica*. Outro concebeu que, possivelmente, Platão via na ação demiúrgica uma força divina que permeia os diferentes planos do ser, como se percebeu no *Fédon*, no *Filebo* e no *Timeu*. Aristóteles talvez não levasse isso em consideração, retirando o papel do *Demiurgo* da sua exposição por algum motivo. Um desses motivos pode ter sido o fato de Aristóteles centrar-se em escritos intermediários, onde Platão não apresenta de modo claro aquela teoria. Outro modo de leitura possível é a de que a teoria dos “mistos” da última fase da obra platônica tenha sido desenvolvida frente às críticas do próprio Estagirita. É certo que Platão, em seus escritos *Filebo* e *Timeu*, demonstra claramente o papel do *Demiurgo* como um terceiro elemento de sua ontologia capaz de explicar a causalidade que relaciona as Ideias e os particulares sensíveis. Ou, talvez, por fim, também caiba a leitura de que o “*Demiurgo*” tenha sido premeditadamente desconsiderado por Aristóteles com o intuito de apresentar uma teoria dualista inconsistente face à

⁶¹ Autores da escola de Tübingen como Krämer e Gaiser e Giovanni Reale de Milão, reabriram recentemente a discussão sobre os ensinamentos não escritos de Platão, que seriam “os ensinamentos orais de Platão no seio da Academia e transmitidos pelos seus discípulos, sobretudo Aristóteles e os primeiros acadêmicos.” (OLIVEIRA, 2011, p. 2). Nessa reinterpretação da metafísica platônica as Ideias deixam de constituir o vértice metafísico do pensamento de Platão, porque acima delas existem os Princípios Primeiros (Uno e Díade indeterminada) dos quais elas derivam (REALE, 1997, p. 119). Tal interpretação é fundamentada nos autotestemunhos contidos na *Carta VII* e no *Fédon* e contam ainda com a apresentação dos Princípios platônicos feita por comentadores como Aristóteles em *Metafísica*, I, 6 987 b1 18-21; e outros como Teofrasto em *Metafísica*, 6 b 11-16; Alexandre de Afrodísia em *In Arist. Metaph.*; Proclo em *In Plat. Parmenidem*; e Simplício em *In Arist. Phys.*. Esses dois Princípios supremos implicam não um dualismo, mas antes em um “bipolarismo estrutural” enquanto cada Princípio exige estruturalmente o outro. (Cf. REALE, 1997 pp. 159-165).

sua própria proposta de um monismo substancial, sem levar em conta o “princípio da caridade” na apresentação da teoria platônica. Platão apareceria, desse modo, como um dualista ingênuo de fácil refutação, enquanto a teoria aristotélica se sobrepunha frente a mesma. Conclui-se, a partir da breve revisão proposta pelo presente estudo, portanto, que tanto a interpretação aristotélica de Platão quanto a classificação desse último como um dualista pelos manuais de Filosofia devam ser reconsideradas com o cuidado filosófico devido, uma vez que não são de aceitação unânime. Esse cuidado, ao menos, demonstraria maior respeito ao pensamento complexo daquele Filósofo e conservaria sempre viva a atitude de criticidade filosófica.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução / Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. n.1 (2002) -.- Campinas: UNICAMP/IFCH, 2002, 71 p.

ARISTÓTELES. **Órganon**. Trad., textos adicionais e notas Edson Bini. Segunda Edição Revisada, 2010.

AUBENQUE, Pierre. **O problema do Ser em Aristóteles**. Ensaio sobre a problemática aristotélica. São Paulo: Paulus, 2012.

BRUNO, Giordano. **A causa, o princípio e o uno**. Trad. Atílio Cancian. São Paulo: NovaStella editorial, 1988.

CANDIOTTO, Laura. Introduction: “Chorismos?”. *In*: **Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone**. Milano: Mimesis, 2015. pp. 13-19.

CODE, A. D.; SMITH, A. D. **Aristotle**: Essence and accident. 1986.

CHERNISS, H. **Aristotle’s criticism of Plato and the Academy**. Baltimore, 1944. n, v. 4, p. 251, 1945.

FINE, Gail. **On ideas**: Aristotle’s criticism of Plato’s theory of forms. Clarendon Press, 1993.

KNEALE William; KNEALE, Martha. **O desenvolvimento da lógica**. Tradução de M.S. Lourenço. Fundação Calouste Gulbekian, 2a. edição, Lisboa, Portugal, 1980.

MATTÉI, Jean-François. **Platão**. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

MANISON, Augustin. Filosofia primeira, filosofia segunda e metafísica em Aristóteles. *In*: ZINGANO, M. Org. **Sobre a Metafísica de Aristóteles**: Textos selecionados. São Paulo: Odysseus, 2005.

MORRISON, Donald. Choristos in Aristotle. **Harvard Studies in Classical Philology**, LXXXIX (1985), 89 ff.

Entre o um e o múltiplo: o problema da *separação* na crítica aristotélica a Platão
SVERSUTTI, William Davidans

OLIVEIRA, Anselmo C. Fundamentos históricos e filosóficos do método hermenêuticoda escola de Tübingen. **Synesis**, v. 3, n. 1, 2011, p. 1.

PLATÃO. **A República**. Introd. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 8 ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Porto, 1996.

PLATÃO. **Diálogos III (socráticos)**. Trad. textos complementares e notas Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2008.

PLATÃO. **Filebo**. Trad. Fernando Muniz. Biblioteca antiqua. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

PLATÃO. **Parmênides**. Edição estabelecida por John Burnet traduzida por Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2013.

PRESS, Gerald A. **Who speaks for plato? Studies in Platonic Anonymity**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

RICOEUR, Paul. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

SANTOS, José Trindade. **Para ler Platão: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SHOREY, P. **The unity of Plato's Thought**. Chicago, 1903.

VLASTOS, Gregory. Separation in Plato. *In*: ANNAS, Julia. (ed.). **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, Vol. 5. London: Oxford University Press, 1987.

ZINGANO, M. Org. **Sobre a Metafísica de Aristóteles: Textos selecionados**. São Paulo: Odysseus, 2005.