

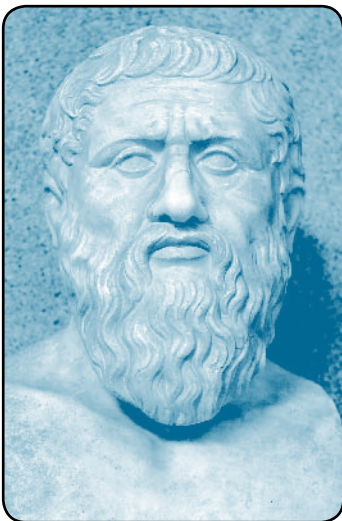
■ CAPÍTULO 3 ■

A METAFÍSICA CLÁSSICA

Neste momento, você conhecerá dois filósofos antigos, que, na esteira de Sócrates, no mínimo, tiveram a melhor fortuna na posteridade medieval e moderna: Platão e Aristóteles. A razão dessa primazia, novamente, deve ser interna, devido ao caráter da própria filosofia, e não acessória: realismo fundado numa ordem teleológica, regulado pelo bom senso e expresso logicamente, antídoto de todo relativismo, ceticismo e mobilismo. Apreciará o pensamento de Platão como a síntese de suas principais influências: Sócrates, Heráclito, os pitagóricos e os eleatas, que culminou em certa metafísica da forma. Além de ter contato com o pensamento de Aristóteles como o discípulo de Platão que, em aberta oposição ao mestre, reformulou a metafísica da forma.

3 A METAFÍSICA CLÁSSICA

3.1 PLATÃO



Platão (428/27 - 347 a.C)

A filosofia de Platão está assentada sobre uma base quádrupla. Cada um dos alicerces é devido a um filósofo pré-platônico. Platão herda de Sócrates a busca dos universais morais; de Heráclito, a concepção do mundo sensível; de Pitágoras, o culto à matemática, de cujo ser específico tira a convicção na imortalidade da alma e na teoria da reminiscência, além da própria distinção entre sensível e puramente inteligível (como são os entes matemáticos), que está na base de sua teoria das idéias; de Parmênides, a consciência da necessidade de uma instância una e imóvel, e dos eleatas em geral, a própria dialética. Explicar como que essas quatro influências se articulam é uma boa introdução ao pensamento de Platão.

A partir das duas primeiras influências, de Sócrates e de Heráclito, Aristóteles explica na *Metafísica* por que Platão chegou àquela doutrina que é conhecida como o cerne de sua filosofia, a chamada **teoria das idéias**, a tese de que o ser verdadeiro consiste em formas inteligíveis, que existem separadas de seus homônimos sensíveis, os quais, por sua vez, só são o que são, e em determinado grau, por participarem daquelas formas, e em certa medida. Como, de Sócrates e Heráclito, se chega a essa doutrina?

O Platão heraclitiano aparece difuso pela obra, mas de modo explícito, no *Teeteto* e no *Crátilo*, este em homenagem ao professor de Platão e aluno de Heráclito, personagem estranha, lacônica e refratária ao diálogo, de quem Aristóteles também fala no livro gama da *Metafísica*, como crítico da afirmação heraclitiana de que não se pode entrar duas vezes no mesmo rio, por achar que sequer uma vez se pode. Nesses diálogos, as teses fundamentais – “**nada nunca é, sempre vem a ser**”, “**tudo flui**” – aparecem articuladas com a questão do conhecimento e com a da origem dos nomes, respectivamente. O que importa, porém, é que Platão teria herdado de Heráclito, via Crátilo, a concepção de que o mundo sensível está em perpétuo fluxo: os agentes e pacientes se revezam ao infinito, cores e visões, odores e olfações, a rigor todas pessoais e intransferíveis; nada, nesse terreno, resta uno em si que pudesse ser tema de um discurso universal e necessário.

O Platão socrático é quase onipresente nos diálogos, o que não se reduz ao fato exterior e evidente da quase onipresença aí do Sócrates platônico (somente no último diálogo da vida de Platão Sócrates não aparece, embora em outros diálogos da velhice já tivesse cedido a outrem o papel de protagonista). Ora, na busca por conhecer-se a si mesmo, por tornar-se autônomo e autárquico, o homem precisa constantemente se colocar a questão, o que é isto que eu estou prestes a pressupor como evidente, por receber do alheio como uma verdade pronta? Qual o significado das palavras que estou prestes a empregar? Se digo que virtude é conhecimento, como não me sentir obrigado a dizer o que é a virtude em si mesma, o que é o conhecimento em si mesmo?

É possível que em Sócrates o significado desse “em si” esteja na recusa de um certo arbítrio, oriundo do relativismo sofístico, no tratamento das virtudes e dos valores em geral. Mas Platão viu aí uma modalidade ontológica privilegiada. Os universais morais não apenas devem ser entes independentes, como até os mais entes dentre os entes. E é claro que, de acordo com aquela concepção do sensível herdada de Heráclito, esses entes, que são os universais morais, que são em si e existem necessariamente, não podem estar no plano sensível, têm de estar para além do sensível. Por isso Aristóteles diz (*Metafísica*, I, 6, 987a 29 - 987b 10):



Papiro Oxyrhynchus, com trecho da República, de Platão

Depois das filosofias interpretadas, adveio a teoria de Platão, a qual segue em muitos pontos a dos pitagóricos, mas que tem também especificidades, à margem da filosofia dos itálicos. Nascido e habituado desde novo, primeiro com Crátilo, e também com as opiniões de Heráclito, de que todas as coisas sensíveis fluem sempre, delas não havendo ciência, estas coisas, e desse modo, Platão sustentou também mais tarde. Por outro lado, Sócrates dedicava-se a questões éticas, e não a questões acerca da natureza total, e buscou aí o universal, e foi o primeiro que aplicou o pensamento às definições. Platão estava convencido da lição socrática, mas por aquela primeira razão, supôs que o universal estava em outras coisas que não as sensíveis. É impossível que a definição comum seja alguma das coisas sensíveis, pois estas se transformam sempre. Ele chamou, então, tais entes de idéias, que seriam à parte das coisas sensíveis. E todas as coisas seriam ditas segundo as idéias. Pois a pluralidade de coisas que recebem o mesmo nome de uma idéia existe por participação nas idéias.

De fato, em vários momentos de sua obra, Platão insiste no mesmo dogma, enunciado à guisa de princípio que não precisa ser demonstrado. Por exemplo, na *República*, a separação entre **sensível** (visível) e **inteligível** é obtida por derivação de outra separação, aquela entre, simplesmente, **plural e singular**, entre as muitas coisas belas e o belo mesmo (*autó*). As muitas coisas belas, por serem muitas, são diferentes, mas a linguagem as designa todas com o mesmo nome, “belo”. Qual é o fundamento desse fato? É necessário “ver” pela inteligência uma fisionomia comum por baixo das diferenças, um perfil, um aspecto, que é exatamente o que quer dizer idéia em grego. E a idéia é a essência das outras coisas (*República*. 1983, VI, 507b.):

[...] há muitas coisas belas e muitas coisas boas e outras da mesma espécie, que dizemos que existem e que distinguimos pela linguagem. [...]

E existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulamos como múltiplas, e, inversamente, postulamos que a cada uma corresponde uma idéia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência. [...]

E diremos ainda que aquelas são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as idéias são inteligíveis, mas não visíveis.

Há, ademais, uma razão bem determinada para só existir uma única idéia para cada classe de coisas. Em relação, por exemplo, às várias camas que os marceneiros fazem (*República*, 1983, 597b-c.):

Deus, ou porque não quis, ou porque era necessário que ele não fabricasse mais do que uma cama natural, confeccionou assim aquela única cama, a cama real. Mas duas camas desse tipo, ou mais, é coisa que deus não criou nem criará. É que, se fizesse apenas duas, apareceria outra, cuja idéia aquelas duas realizariam, e essa seria a cama real, não as outras duas.

Outra questão é que a multiplicidade homônima receba seu nome por ser efetivamente aquilo que o nome designa, e que receba esse ser da idéia por participação (*méthexis*). O modo de ser dessa participação sempre foi mais um problema do que uma certeza para Platão. Em todo caso, renunciar a ela significaria deixar a cisão aberta pela separação (*chorismós*) sem solução de reatamento. A formulação mais simples da intuição da participação é essa do *Parmênides*, em que no lugar de *idéa* está *eîdos*, forma, mas que em Platão pode ser considerado um sinônimo de idéia (tradução: Carlos Alberto Nunes, Belém: UFPA):

Por um lado, as formas em si, como modelos, jazem na natureza, por outro lado, as outras coisas se parecem com elas e lhes são semelhantes, e a participação como tal das outras coisas nas formas não consiste senão em se parecerem aquelas com estas.

A doutrina platônica das idéias se explica também pela forte influência que o pitagorismo exerceu sobre Platão. O estudo da matemática com interesse filosófico, que foi o que os pitagóricos fizeram, mostrou a Platão que existe um conhecimento que não depende da experiência sensível e da experiência histórica, mas que é *a priori*, opera por descoberta, não por invenção, seu objeto é atemporal e é alcançado só pela inteligência. Qualquer alma que se concentrar em si e perseverar no raciocínio pode chegar à descoberta das verdades matemáticas. E quando descobri-las, constatará que elas sempre estiveram aí, para quem quisesse ver, apenas que ainda não se tinha visto. É como se as almas já trouxessem consigo as verdades matemáticas, faltando apenas assumi-las explicitamente, despertá-las do esquecimento, lembrá-las. Pois essa associação entre conhecimento e lembrança Platão vai expandir para toda sua

metafísica. A chamada “teoria da reminiscência”, a teoria do conhecimento de Platão, segundo a qual “aprendizado não é senão rememoração” (*máthesis anámnesis estin*), é resultado da extensão do modo de conhecimento das idéias matemáticas para o conhecimento de todas as idéias, inclusive, ou sobretudo, para aquelas idéias que correspondem aos universais morais buscados por Sócrates. Paulatinamente um complexo construto dogmático vai se formando: a alma antes de entrar no corpo conheceu a idéia de bem, ao entrar, se esqueceu disso, e, agora, diante dos homônimos sensíveis do bem, isto é, as coisas que, sem ser o próprio bem, são ditas “boas”, tem a chance de se lembrar da idéia de bem. Para tanto, a alma deve ao menos poder subsistir separada do corpo. E assim a reminiscência leva à imortalidade da alma, e, como o pitagorismo chega ao orfismo, Platão torna-se mais um **órfico-pitagórico**.

O diálogo *Fédon* é só um momento evidente dessa articulação, fundamental ao platonismo, entre teoria das idéias, imortalidade da alma e reminiscência. Símiias e Cebes, principais interlocutores de Sócrates no diálogo, são pitagóricos. Trata-se da última conversa entre Sócrates, que haveria de beber a cicuta em algumas horas, e alguns de seus amigos. O tema, a calhar, veio a ser a imortalidade (ou não) da alma, pois os amigos queriam saber o que esperar, depois que Sócrates tivesse ido. De chofre o dogma órfico é apresentado. A **morte**, definida como separação do corpo e da alma, é, por isso mesmo, captada como **purificação** (*kátharsis*).

O filósofo, que sempre desejou essa separação – a filosofia é definida como uma *thanátou meléte*, “empenho de morte” –, não pode não desejar a morte. Suicidar-se, entretanto, é interdito pela divindade. Cada qual deve aceitar seu quinhão e laborar no sentido de se purificar. Ao longo das gerações, após transmigrar para vários corpos (posto está também o dogma da metempsicose), a alma pode alcançar um grau de purificação tal que fica liberada do ciclo das reencarnações.

É claro que os amigos logo chamam Sócrates desse breve êxtase dogmático-religioso de volta para o país da filosofia e exige que ele demonstre a tese da imortalidade da alma com argumentos convincentes. Os argumentos que se seguem não são, a bem dizer, demons-

trações em sentido rigoroso, são antes circulares, isto é, “demonstram” aquilo que pressupuseram desde o início. Mas, com eles, patenteiam-se os liames entre as várias partes-sistema. Veja-se o nexos entre **teoria das idéias e teoria da reminiscência** na tentativa de demonstração da imortalidade da alma (Coleção Os Pensadores. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo: Abril. 73c-76e.):

(...) Aprender não é outra coisa senão recordar. Se esse argumento é de fato verdadeiro, não há dúvida de que, numa época anterior, tenhamos aprendido aquilo de que no presente nos recordamos. Ora, tal não poderia acontecer se nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana. Por conseguinte, ainda por esta razão é verossímil que a alma seja imortal. (...) Sobre o ponto que segue estamos também de acordo: que o saber, se se vem a produzir em certas circunstâncias, é uma rememoração? Que circunstâncias sejam essas, vou dizer-te: se vemos ou ouvimos alguma coisa, ou se experimentamos não importa que outra espécie de sensação, não é somente a coisa em questão que conhecemos, mas temos também a imagem de uma outra coisa, que não é objeto do mesmo saber, mas de outro. (...) Aí houve uma recordação, e uma recordação daquilo mesmo de que tivemos a imagem. (...) Afirmamos sem dúvida que há um igual em si; não me refiro à igualdade entre um pedaço de pau e outro pedaço de pau, entre uma pedra e outra pedra, nem a nada enfim do mesmo gênero; mas a alguma coisa que, comparada a tudo isso, disso, porém, se distingue: – o igual em si mesmo. (...) E onde obtemos o conhecimento que dele temos? Acaso não foram esses pedaços de pau, essas pedras, ou outras coisas semelhantes, cuja igualdade, percebida por nós, nos fez pensar nesse igual que entretanto é distinto delas? Ou dirás que ao teu parecer ele não se distingue delas? (...) Não acontece que pedaços de pau ou pedras, sem se modificarem, se apresentarem a nós ora como iguais, ora como desiguais? (...) Mas o igual em si acaso te pareceu em alguma ocasião desigual, isto é, a igualdade uma desigualdade? (...) Logo, a igualdade dessas coisas não é o mesmo que o igual em si. (...) E, entretanto, não é certo que foram essas mesmas igualdades que, embora sendo distintas do igual em si, te levaram a conceber e adquirir o conhecimento do igual em si, quer ele se lhes assemelhe, quer seja dessemelhante delas? (...) Desde que, vendo uma coisa, a visão desta faz com que penses numa outra, desde então, quer haja semelhança ou dessemelhança, necessariamente o que se produz é uma recordação. (...) Passam-se as coisas para nós da mesma forma como as igualdades dos pedaços de pau e como as de que falávamos há pouco? Essas coisas nos parecem iguais assim como o que é igual em si? Falta-

lhes ou não lhes falta algo para poderem convir ao igual em si? (...) Estamos, pois, de acordo quando ao ver algum objeto, dizemos: “este objeto que estou vendo agora tem tendência para assemelhar-se a um outro ser, mas, por ter defeitos, não consegue ser tal como o ser em questão, e lhe é, pelo contrário, inferior”. (...) É necessário que tenhamos anteriormente conhecido o Igual, mesmo antes do tempo em que pela primeira vez a visão das coisas iguais nos deu o pensamento de que elas aspiram a ser tal qual o Igual em si, embora lhe sejam inferiores. (...) Uma tal reflexão e a possibilidade mesma de fazê-la provém unicamente do ato de ver, de tocar, ou de qualquer outra sensação. (...) São as nossas sensações que devem dar-nos tanto o pensamento de que todas as coisas iguais aspiram à realidade própria do Igual, como de que elas são deficientes relativamente a este. (...) Assim, antes de começar a ver, a ouvir, a sentir de qualquer modo que seja, é preciso que tenhamos adquirido o conhecimento do Igual em si, para que nos seja possível comparar com essa realidade as coisas iguais que as sensações nos mostram, percebendo que há em todas elas o desejo de serem tal qual é essa realidade, e que no entanto lhe são inferiores. (...) Logo que nascemos começamos a ver, ouvir, a fazer uso de todos os nossos sentidos, (...) foi portanto, segundo parece, antes de nascer que necessariamente o adquirimos. (...) Conhecíamos tanto antes como logo depois de nascer, não apenas o Igual, como o Maior e o Menor, e também tudo que é da mesma espécie, pois o que de fato interessa agora à nossa deliberação não é apenas o Igual, mas também o Belo em si mesmo, o Bom em si, o Justo, o Piedoso, e (...) tudo mais que é a Realidade em si. (...) Poder-se-ia supor que perdemos, ao nascer, essa aquisição anterior ao nosso nascimento, mas que mais tarde, fazendo uso dos sentidos a propósito das coisas em questão, reaveríamos o conhecimento que num tempo passado tínhamos adquirido sobre elas. Logo, o que chamamos de “instruir-se” não consistiria em reaver um conhecimento que nos pertencia? E não teríamos razão de dar a isso o nome de “recordar-se”? (...) Se existe, como incessantemente temos repetido, um Belo, um Bom, e tudo mais que tem a mesma espécie de realidade; se é a essa realidade que relacionamos tudo o que nos provém dos sentidos, porque descobrimos que ela já existia, e que era nossa; se, enfim, à realidade em questão comparamos esses fenômenos – então, em virtude da mesma necessidade que fundamenta a existência de tudo isso, podemos concluir que nossa alma existia antes do nascimento. (...) Não há acaso uma igual necessidade de existência, tanto para esse mundo ideal, como também para nossas almas, mesmo antes de termos nascido, e a não-existência do primeiro termo não implica a não-existência do segundo?

Fazendo o caminho de volta: se a “prova” da imortalidade da alma está na reminiscência, a prova de que o aprendizado é uma reminiscência é, por exemplo, o que ocorre no diálogo *Mênon*: um escravo, que nunca estudara geometria, descobre um teorema dessa ciência, apenas respondendo às perguntas de Sócrates. Após tal descoberta, Sócrates conclui diante Mênon (85b-d. Tradução: Maura Iglésias, São Paulo: Loyola):

SO. Que te parece, Mênon? Há uma opinião que não seja dele que esse menino deu como resposta?

MEN. Não, mas sim dele.

SO. E no entanto, ele não sabia, como dizíamos um pouco antes.

MEN. Dizes a verdade.

SO. Mas estavam nele essas opiniões; ou não?

MEN. Sim, estavam.

SO. Logo, naquele que não sabe, sobre as coisas que porventura não saiba, existem opiniões verdadeiras – sobre estas coisas que não sabe?

MEN. Parece que sim.

SO. E agora, justamente, como num sonho, essas opiniões acabaram de erguer-se nele. E se alguém lhe puser as mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém.

Mas a importância da matemática para a filosofia platônica não se limita a isso (como se isso fosse pouca coisa!). Ela não só fornece a matriz de uma entidade (inteligível, necessária, imóvel) que será a da própria idéia, mas também garante a existência de uma instância que escapa ao relativismo e perspectivismo dos sofistas, logo, a existência de um fator de distinção e hierarquização dos saberes e dos discursos. No *Teeteto*, a posição de Protágoras, apresentada de modo convincente por Sócrates, só não chega a convencer de vez os participantes do diálogo (e o próprio leitor) pela interpolação no percurso de um exemplinho (154c. Tradução: Carlos Alberto Nunes):

Aqui temos seis ossinhos de jogar; se ao seu lado pusermos mais quatro, diremos que esses seis são mais de quatro, por ultrapassá-los de metade; mas se pusermos doze, então serão menos, a saber, a metade, justamente. Não se pode empregar outra linguagem.

No livro X da *República*, a pretexto de oposição ao perspectivismo em pintura, Sócrates acaba por opor-se ao perspectivismo em ontologia, graças de novo à matemática (*República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.):

E os mesmos objetos parecem tortos ou direitos, para quem os observa na água ou fora dela, côncavos ou convexos, devido a uma ilusão de ótica proveniente das cores, e é evidente que aqui há toda espécie de confusão na nossa alma. Aplicando-se a essa enfermidade da nossa natureza é que a pintura com sombreados não deixa por tentar espécie alguma de magia, e bem assim a prestidigitação e todas as outras habilidades desse gênero. (...) Mas não inventaram a medição, o cálculo, a pesagem, como auxiliares preciosos contra esses inconvenientes, de tal modo que não prevalece em nós a aparência de maior ou menor, mais numeroso ou mais pesado, mas o que se calculou, mediu ou pesou?

Ademais, ver-se-ia o pitagorismo de Platão em muitos outros pontos. Por exemplo, ainda na *República*, ele se manifesta nas artes e ciências prescritas à formação do rei-filósofo, no fato de a razão do declínio das formas de governo ser um número que liga as gerações dos homens, distinto do número perfeito que regula as gerações dos deuses. Mas em nenhum outro diálogo, como no *Timeu*, cujas primeiras palavras são: “Um, dois, três (...)”, o pitagorismo é tão evidente. Releia-se a esse propósito a passagem desse diálogo supracitada, na parte relativa à distinção do pensamento pré-socrático e do socrático, e veja-se como Platão pretendeu garantir unidade e ao mesmo tempo multiplicidade (e isso é harmonia: unidade na multiplicidade) para o mundo físico: o fogo está para o ar na mesma razão em que o ar está para a água, e água está para a terra.

O Platão eleata já começa a explicitar-se exatamente naqueles dois diálogos dedicados a Heráclito supramencionados, o *Teeteto* e o *Crátilo*, e em que o mobilismo chega à sua formulação exaustiva, pela percepção da necessidade de uma instância que fosse, como o ser parmenídico, una e imóvel. No *Teeteto*, Sócrates se esquivava de

passar em revista a doutrina eleata, como vinha fazendo com a de Heráclito e as de outros filósofos, aparentemente por uma sincera reverência, como se foram os eleatas os únicos sensatos em meio a uma turba de mobilistas (180c7-d1).

Quanto a Melisso e os outros, que dizem que o todo é um, já me envergonho que os examinemos de modo vulgar, mas menos ainda me envergonho do que diante de Parmênides, quando este diz que o ser é um. Parmênides, aliás, me parece, conforme o dito de Homero, ser “venerável” e ao mesmo tempo “terrível”. Pois estive com o homem, eu bem novo, ele bem velho, e me pareceu ter certa profundidade e ser absolutamente nobre. Temo, com efeito, que nem sequer compreendamos as coisas por ele ditas. O que ele pensou e disse muitíssimo ficar-nos-ia para trás.

Esse encontro entre Sócrates e Parmênides, e a conversa havida entre eles, real ou ficção de Platão, é o assunto do diálogo *Parmênides*. Nesse diálogo, o dogma da existência de idéias inteligíveis separadas dos sensíveis, mas a eles religadas por participação, o principal dogma da fase da maturidade de Platão, começa a ser posto em xeque, abrindo caminho para a reformulação característica da fase da velhice. E é na velhice que o eleatismo aparece no centro do projeto platônico, como fator de redimensionamento de sua ontologia a partir de um redimensionamento de sua dialética. Isso acontece no *Parmênides* e também no *Sofista*. Nesse último, o estrangeiro de Eléia, protagonista do diálogo, desbanca uns tais “amigos das formas”, que outros não são senão caricaturas de platônicos dogmáticos. É Platão criticando o próprio platonismo ou pelo menos sua versão simplificada, que deveria se tornar comum com a progressiva divulgação das posições defendidas pela Academia, como a existência em si e impassível da idéia, e seu caráter imóvel (248e-249a):

Por Zeus! Deixar-nos-emos, assim, tão facilmente, convencer de que o movimento, a vida, a alma, o pensamento não têm, realmente, lugar no seio do ser absoluto; que ele nem vive nem pensa e que, solene e sagrado, desprovido de inteligência, permanece estático sem poder movimentar-se?

No *Parmênides*, a personagem do velho eleata encurrala o então jovem Sócrates, que Platão fizera àquela altura de porta-voz de sua doutrina da separação e da participação. Haveria, pergunta Parmênides, além das déias “matemático-metafísicas”, como um e múltiplo, maior, menor e igual, e das idéias morais, como belo, bom e justo,

idéias para as coisas naturais, como homem e água? Haveria idéias para coisas insignificantes como lama, sujeira, cabelo? E, se a idéia de homem está presente em todos os homens, não resulta disso que ela se torna tão múltipla e separada de si quanto múltiplos são seus homônimos sensíveis? E, se for uma parte da idéia que está em cada homônimo sensível, de modo a que o todo forme somente um, não aconteceria de uma coisa grande tornar-se grande pela participação na parte da grandeza, que é pequena, por ser menor que a própria grandeza? E de algo se tornar pequeno pela participação numa parte da pequenez, o que faria da própria pequenez grande?

E, se tudo que admite ser chamado pelo mesmo nome participa de uma mesma idéia, também a idéia, por ser chamada pelo mesmo nome deveria participar com as outras coisas de outra idéia acima de todas, a qual também seria chamada pelo mesmo nome, o que levaria o processo ao infinito. E, se a idéia é só uma noção mental, um *noéma*, que se forma na alma e em nenhum outro lugar, então, ou os conteúdos desses *noémata* estão nas coisas, o que traz de volta às coisas todas as aporias, ou, no caso de esses conteúdos não estarem nas coisas, o pensamento resta vazio, pensamento de nada. Em última instância, o problema é o de juntar duas coisas que foram exatamente separadas na origem. Aí é que está. O eventual nexos entre elas depende de que, na origem, compartilhem de um âmbito comum, sob pena de restarem para sempre isoladas sem chance de nexos, mas tal compartilha equivaleria a dizer que elas não estão separadas na origem.

O Platão velho passa então a se preocupar com o nexos entre as próprias idéias, com a participação horizontal, em detrimento da participação vertical entre idéia e seu participante sensível. As ligações entre as idéias são a própria articulação do pensamento e da linguagem. Conhecê-la é, em todo caso, conhecer aquilo que das coisas se deixa apropriar pela razão. A participação vertical, por sua vez, ganhou na velhice uma última formulação, através do recurso a um mito, que é a fala de Timeu no diálogo homônimo sobre a gênese do mundo, citada anteriormente no capítulo sobre os pré-socráticos. Nesse caso a ligação entre o inteligível e o sensível é análoga à que há entre o modelo e uma obra de arte, e, para tanto, é necessária a intermediação de um artista.

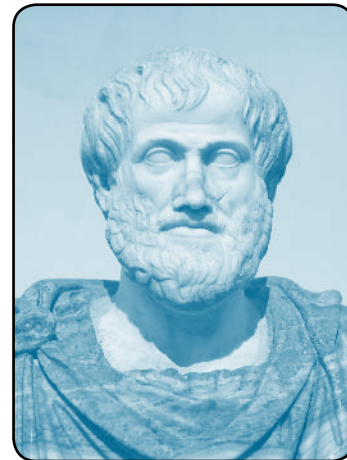
3.2 ARISTÓTELES

Aristóteles é o mais genial discípulo de Platão. Num dado momento de sua vida filosófica, abandona a Academia para fundar uma escola própria, o Liceu. Esse fato sugere, por si, duas coisas muito simples. Por um lado, por provir do universo de problemas do platonismo, a filosofia aristotélica nunca deixa de ser, em certo sentido, platônica. Por outro lado, por provir de uma ruptura com as respectivas soluções, a filosofia aristotélica permanece sempre, em seu espírito fundamental, antiplatônica. De fato, Aristóteles é filósofo-historiador. Passa em revista todos os filósofos anteriores a ele e discute abertamente suas teses. Seu grande “adversário” é, em última instância, o mesmo de Platão, o fenomenismo dos pré-socráticos e o relativismo dos sofistas. A crítica que Aristóteles faz aos pitagóricos e a Platão é uma crítica à parte e de outro teor. Da intenção mais antiplatônica – mas aparentemente legítima, por recusar a Platão o que ele não pode demonstrar –, que consiste em querer discursar cientificamente sobre as coisas concretas desse mundo sensível, e não sobre certas essências inteligíveis que dele estariam fora, provém sua mais aguda aporia, que, aliás, resume o espírito das aporias apresentadas no livro beta da *Metafísica*: se o que importa é falar cientificamente das coisas desse mundo, mas essas são particulares e contingentes, e se, por outro lado, só há ciência do universal, não do particular contingente, como fazer o que importa? Que Aristóteles prefira encarar essa aporia a render-se à saída platônica é expresso em muitas ocasiões. A doutrina das idéias como inflação ontológica que só aumenta, não resolve, o problema inicial (*Metafísica*, I, 9 990a 34- 990b 4, 1970):

Os que põem as idéias como causas, buscando primeiro apreender as causas dos entes daqui, aduziram depois outros, iguais em número a esses, como se alguém, querendo contar, achasse não ser capaz de contar menos entes, e contasse, depois de fazê-los mais.

A doutrina das idéias como resultado de analogias arbitrárias (991a 20-22):

E dizer que estas (as idéias) são modelos e as outras coisas participam delas é falar no vazio e dizer metáforas poéticas.



Estátua de Aristóteles

É claro que a saída para aquele problema só pode ser admitir que os entes particulares e contingentes de alguma maneira contêm em si alguns índices universais, passíveis de serem conhecidos e de se tornarem o assunto de uma ciência. Esse é o ponto de partida do aristotelismo: o real não se realiza de qualquer maneira, mas de uma maneira determinada, isso significa que há uma ordem natural, apesar de os seres dotados de sensação e inteligência, conforme as variações de estado de seus corpos e suas almas, apreenderem-na de modo variado. Os universais têm existência efetiva, mas não existem como indivíduos separados.

Aristóteles começa a iluminar todas as equivocidades que levaram os filósofos anteriores ao erro. Platão confundiu o adjetivo, por exemplo, “homem” (isto é, humano), com o substantivo, como se a idéia de homem existisse como um indivíduo separado. Os indivíduos separados, isso que antes de mais nada existe, são compostos de matéria e forma. São corruptíveis (os sublunares) precisamente porque são compostos, morrem quando se decompõem. A **matéria** é um subjacente (*hypokeímenon*) passivo. A **forma** é o que determina cada coisa como isso ou como aquilo. Os entes estão todos em devir, mas não em caráter absoluto sempre, e sim quanto a um aspecto determinado a cada vez. Assim, um ente que aumente ou diminua está em movimento quantitativo, mas continua sendo a mesma entidade. Um homem ou um bicho que se torne belo ou feio, uma panela que se torne quente ou fria, eis coisas que devem quanto ao aspecto qualitativo, mas que durante o processo permanecem sendo as mesmas coisas: homem, bicho, panela.

Há também a morte, quando o ente deixa de ser o que é por si mesmo. Aí não se trata de uma mudança de adjetivo que pode sofrer todo substantivo, mas de supressão do próprio substantivo. Substantivo e adjetivo, entretanto, são só os termos da linguagem para dizer a coisa, a coisa mesma é dita uma “**substância**” (*ousía*), modificável por seus acidentes (*symbebekóta*). É preciso fazer essa diferença entre **ser por si** e **ser por acidente**, para não se perturbar inutilmente, como se uma alteração de atributo, por ser passagem do ser para o não-ser, implicasse uma geração e corrupção; como se o fato de não ser um determinado atributo implicasse a existência de um não-ser em sentido absoluto.

Aristóteles começa, então, a operar distinções de toda a ordem. Com a preposição *katá* mais acusativo, ele expressa o aspecto em questão em cada afirmação. *kath'auto*, por si mesmo, e *katà symbebekós*, por acidente, mas também *katà tèn phýsin*, por natureza ou segundo a natureza, *katà tòn lógon*, segundo o conceito, *katà tèn hýlen*, segundo a matéria, *katà tò eîdos*, segundo a espécie.

Segundo a espécie, por exemplo, Sócrates e Cálidas são uma coisa só, a saber, homem, mas segundo a matéria são diferentes, pois o corpo de cada indivíduo existe separadamente. Também com um simples dativo instrumental, ele marca uma diferença de modo-de-ser que levará a afirmações distintas. Uma distinção desse tipo, fundamental para o sistema aristotélico, é a entre *dynámei* e *energeíai*, “em potência” e “em ato”. Assim, em **potência** é possível dizer que uma coisa é e não é ao mesmo tempo, como uma semente ou um arbusto é e não é uma árvore, mas em **ato** não, ou há uma árvore ou não há, ou a árvore é assim ou não é. É um erro aplicar o raciocínio que vale para a matéria e para potência à forma e ao ato.

A **potência** e a **matéria**, no limite da potencialidade e materialidade, expressam a absoluta indeterminação, pois daí pode sair qualquer coisa indistintamente, mas Aristóteles se empenha em mostrar que as coisas provêm de suas matérias próximas, e nelas se corrompem, e só em sentido derivado, pelo fato, por exemplo, de o bronze ser água, é que elas vêm de suas matérias distantes e da matéria-prima, por cuja ótica, sem dúvida, todas as coisas vêm de todas as coisas, mas somente por ela, e o que é verdadeiro para ela não o é para outras óticas. Pela ótica da matéria próxima, cada coisa provém de seu material específico apropriado, e não de qualquer material, e assim mais uma vez a ordem natural está confirmada, e a possibilidade de expressá-la numa ciência.

Outro procedimento tipicamente aristotélico é simplesmente enumerar os vários modos segundo os quais uma mesma palavra ou expressão é dita. Assim, mais uma vez ele desmonta os **paralogismos** montados sobre o uso equívoco de uma palavra (a mesma palavra usada com significados distintos, mas como se quisesse dizer a mesma coisa). Começando pelo ente (*tò ón*), o que diz respeito a todas as formas flexionadas e infinitas do verbo ser (*estín*, “é”, “existe”, “está”, “fica”; *eînai*, “ser”, “existir”, “estar”, “ficar” etc.), é importante que se

- **Paralogismos**
- Diz-se do falso raciocínio.
- Fonte: <http://www.priberam.pt/dlpo/definir_resultados.aspx>

reconheça, ele é dito de quatro modos. Segue o texto de *Metafísica*, delta 7, com aquilo que foi acima dito “por acidente” dito agora “por coincidência”, para marcar as ocorrências do verbo *symbaíno* como “incidir sobre”; com a especificação dos tipos de predicado que um sujeito pode receber, além do próprio tipo do sujeito, as chamadas categorias, em número de dez; com o acréscimo de um outro modo ainda não mencionado, o ser como verdadeiro e o não-ser como falso, além da distinção já referida entre ser em potência e ser em ato (nessa passagem *entelecheíai*, não *enrgeíai*).

1. Diz-se ente ou do que é por coincidência ou do que é por si próprio. Por coincidência, quando dizemos, por exemplo, ser o justo músico, ou o homem, músico, ou o músico, homem, de modo semelhante a como disséssemos o músico construir porque coincidiu de o construtor ser músico ou o músico, construtor (pois algo ser algo, isto significa que este incide sobre aquele). Do mesmo modo também sobre as coisas ditas: pois quando dizemos “o homem é músico” e “o músico é homem” ou “o branco é músico” ou “este é branco”, o fazemos ou bem porque ambos incidem sobre o mesmo, ou bem porque um incide sobre o que é; além disso dizemos “o músico é homem” porque “músico” incide sobre este (deste modo diz-se que o não-branco é, pois existe aquele sobre o qual incide o branco [o qual não é o próprio branco]).

– Com efeito, as coisas ditas serem por coincidência são ditas desta maneira ou porque duas coisas articuladas pelo “é” subsistem no mesmo ente, ou porque o “é” articula diretamente algo àquele ente no qual subsiste, ou porque o “é” é dito do ente mesmo, no qual subsistem todas as coisas que são predicadas por ele.

2. “Ser por si” é dito de quantas coisas as figuras da predicação (schémata tês kategorías) significam: pois de quantos modos estas são ditas, de tantos modos significam o ser. Com efeito, visto que dos predicados uns significam o que é a coisa; outros, qual; outros, quanta; outros em relação a que; outros significam agir ou sofrer; outros, onde; outros, quando, para cada um destes o ser significa o mesmo: pois nenhuma diferença há entre dizer “um homem está convalescendo (ou é convalescente)” e “um homem convalesce”, nem entre “um homem está caminhando ou cortando (ou é caminhante ou cortante)” e “um homem caminha ou corta” e do mesmo modo sobre as outras coisas.

3. E ainda o “ser” e o “é” significam “ser ou é verdadeiro”, enquanto o “não ser” significa “não ser verdadeiro, mas falso”, do mesmo modo na afirmação

e na negação, como, por exemplo, dizemos que Sócrates é músico, porque isto é verdadeiro, ou que Sócrates é não-branco, porque também isto é verdadeiro. Dizemos, porém, que a diagonal não é comensurável, porque é falso [dizer que a diagonal o seja].

4. O “ser” e o “ente (sendo)” significam ainda o ser e o ente disto que foi dito antes, ditos agora ou em potência ou em ato. Dizemos, pois, ser vidente tanto o vidente em potência quanto o em ato; e o conhecer do mesmo modo: diz respeito ao que pode lançar mão do conhecimento bem como ao que efetivamente lança; e dizemos que descansa tanto o que já está descansando quanto o que pode descansar. E do mesmo modo no tocante às essências, pois dizemos estar Hermes na pedra, ser uma linha a sua metade, ser trigo o trigo ainda não maduro. Quando, porém, algo é dito ser pelo fato de poder sê-lo e quando não, isto deve ser definido alhures.

Desse modo, Aristóteles, ao iluminar o máximo de diferença, em todo caso sempre limitada e determinável diferença, recupera o efeito da univocidade, pois para cada modo de dizer uma palavra corresponde um único subjacente visado. Certamente, Aristóteles quer mais do que atar cada sentido à perspectiva que o produz, quer estabelecer a subsistência de uma realidade que regule e hierarquize as perspectivas, conforme mais ou menos adequadas. A garantia última é o fato de que mesmo o louco, mesmo o que dorme e sonha, experimenta a cada vez um fenômeno determinado, e, se diz algo, “significa algo uno e determinado” (*semáinei ti hèn horisménon*).

A experiência instantânea da alma perceptiva e inteligente é não-contraditória. Certamente o projeto aristotélico intenta mais que essa garantia. Seu “realismo” expressa exatamente a compreensão de uma realidade, dir-se-ia hoje, “objetiva” (na verdade, para Aristóteles, e os antigos de modo geral, essa realidade é dita “subjetiva”, isto é, relativa ao *subjectum*, ao *hypokeímenon*, “substancial”, “subjacente”. No “estar sob” de todas essas expressões é que reside o ser por si da realidade. Com isso, a perspectiva do sensato tem primazia sobre a do louco, e a do vigilante sobre a do que sonha, embora o mínimo que os adversários dessa compreensão devam aceitar de bom ou mau grado seja que até a afirmação em contrário precisa se render ao princípio de não-contradição, o que é o

primeiro passo na construção de uma *epistême*, de um discurso que mostra que as coisas são assim e não de qualquer modo. Um dos enunciados do princípio de não-contradição é o seguinte (*Metafísica* III, 3):

É impossível que o mesmo subsista e não subsista quanto ao mesmo, ao mesmo tempo e segundo o mesmo. (...) Este é o mais firme de todos os princípios.

A afirmação daquela “realidade subjacente”, por sua vez, aparece no capítulo 5 do mesmo livro, quando exatamente da tentativa de refutar os que confundem pensamento e sensação, sensação e imaginação (*phantasia*), e por isso identificam ente (*ón*) e aparente (*phainómenon*), e assim fazem o ser depender das relações que estão sempre cambiando, como se ele deixasse de ser, se não houvesse mais seres capazes de sensação. Num linguajar moderno, dir-se-ia tratar-se da afirmação da coisa em si, aquém do fenômeno:

Se só existisse o sensível, de fato, nada existiria, se não existissem os seres animados, pois não existiria sensação. É igualmente verdadeiro que não existiriam nem os sensíveis nem os produtos das sensações (pois o produto da sensação é afecção do que sente). Mas é impossível que não existam os sujeitos (*hypokeímena*) que produzem a sensação, só porque não existe sensação. Pois a sensação certamente não é sensação de si mesma, mas há outra coisa além da sensação, que lhe é necessariamente anterior (*próteron*), pois o que move é por natureza anterior ao movido, embora um não se diga sem o outro.

Outrossim, a convicção numa realidade comum a todos, a despeito da variação infinita das perspectivas particulares, aparece nas primeiras linhas do tratado sobre a interpretação, o *Peri Hermeneías*, o *De Interpretatione*, quando Aristóteles distingue o aspecto convencional dos nomes, pelo qual há muitas línguas com seus múltiplos balbucios, da sua contraparte natural, a noção que alma tem e que o nome visa a representar, e a realidade mesma que a noção da alma representa, pelo que é possível a tradução de uma língua para a outra. Nessa passagem, Aristóteles afirma tanto a universalidade da alma e suas afecções, o que tem conseqüências gnosiológicas favoráveis ao projeto de uma *epistême*, quanto da realidade do mundo comum, o que tem conseqüências ontológicas do mesmo caráter:

Os sons da voz (*tà en tê phonê*) são símbolos (*sýmbola*) das afecções da alma (*pathémata en tê psychê*), e as marcas escritas (*tà graphómēna*) são símbolos dos sons da voz. E assim como as letras não são as mesmas para todos, assim também as vozes não são as mesmas. As afecções da alma, porém, são as mesmas para todos, e delas as vozes e as marcas escritas são os primeiros signos, bem como já são as mesmas as coisas, das quais as afecções da alma são semelhanças.

É bom frisar, entretanto, que a realidade subjacente em questão é síntese de matéria e forma, pois, para Aristóteles mesmo, *hypokeímenon* é, no mais das vezes, o nome da matéria, mas, diferentemente dos pré-socráticos, o que subjaz não é somente a matéria indeterminada, e sim a matéria conformada por índices determinados e necessários, tão arcaicos quanto ela, os quais os indivíduos encarnam e que se transferem de uns aos outros enquanto se geram e se corrompem. Além disso, ainda que a matéria seja tão causa de um ente individual quanto a forma, é por essa segunda que ele é dito ser isso e não aquilo. Por isso, a entidade do ente, a *ousía* do *ón* em grego, tenderá a ser para Aristóteles a forma.

Note-se que *ousía* é a palavra que ele usa para a primeira de todas as categorias segundo as quais o ente é dito, aquela que corresponde ao modo-de-ser primário e por excelência do qual os outros modos são ditos, como o “belo”, o “aqui”, o “agora”, o “sentado” e o “de um metro e meio” são ditos de “homem”. A palavra *ousía* foi traduzida para o latim, já na antigüidade por Cícero, por *essentia*, numa derivação análoga à sua a partir de *ón*, e à derivação, no português, da palavra “entidade” a partir da palavra “ente”. Na idade média, Guilherme de Moerbeck traduziu *ousía* por *substantia*, palavra que traz, além de um equivalente – *stantia*, um prefixo que acrescenta a especificação de um “sob”, “por baixo”, o que é lícito, pois exatamente ela é o su-jeito de toda predicação, enquanto tudo mais é seu predicado. Que se a chame de essência, entidade ou substância, todas boas traduções, o que importa é ser ela determinada, em última instância, de dois modos, a saber (*Metafísica*, IV, 8):

1. O subjacente (*hypokeímenon*) último, o qual não mais segundo outro é dito.
2. Aquilo que, sendo um “este algo” (*tóde ti*), seria separável (*choristón*); tal é, de cada coisa, a forma (*morphé*) e a espécie (*eídos*).

Aristóteles usa duas palavras para dizer forma: *eídos* e *morphé*. A primeira é a mesma palavra que Platão usa como sinônimo de idéia, até porque é a mesma raiz *id-* que está em *e-íd-os* e *id-éa*, ligada ao verbo *horáo*, ver. Significa, portanto, o viso, o aspecto, a fisionomia. O aspecto de uma coisa é sua forma.

A primazia da forma, ademais, advém do fato de o sistema *hile-mórfico* de Aristóteles (*hýle*: matéria, *morphé*, forma), ser articulado teleologicamente, isto é, a realização determinada e atual da forma é colocada como aquilo que, desde o princípio, é a meta a ser alcançada pelo movimento a partir do estado indeterminado e potencial da matéria. Por isso, na hora de apresentar os diferentes sentidos de causa, Aristóteles não fala apenas de causa material e causa formal, fala também de **causa final**, que é o destaque do caráter de *télos* próprio da forma. Fala ainda de uma quarta causa, a **eficiente** ou **motriz**, que, atuando em sentido contrário ao da atração, característico da causa final, o qual vai da forma à matéria, produz efetivamente o movimento da matéria à forma, como o bronze não se torna estátua, se um artista não puser mãos à obra, bem como um artista não começa a pôr mãos à obra, se não tiver uma meta a ser alcançada, que outra coisa não é senão a forma, pela qual se diz que a estátua é uma estátua. Acrescenta-se a isso que a forma sem a matéria não teria instância ontológica, e assim se fecha a articulação das quatro causas. Um dos enunciados da tese do quádruplo sentido de causa é o seguinte (*Metafísica*, IV, 2):

Causa se diz em primeiro lugar do seguinte modo: 1. aquilo desde que, subsistindo intrinsecamente, algo vem a ser, como o bronze se diz ser a causa da estátua, e a prata, da taça, e os gêneros destas coisas.

De outro modo: 2. a espécie e o paradigma, este porém é o enunciado da essência, e os gêneros deste (como da oitava a relação de dois a um, e, de um modo geral, o número) e as partes que há no discurso.

E ainda: 3. aquilo desde que se dá o primeiro princípio da mudança ou da quietude, como o que delibera se diz ser causa, e o pai, da criança, e de um modo geral o produtor do produzido e a aptidão para a mudança do que muda.

E ainda como 4. o fim: este é o “por mor de quê”, como, por exemplo, do passear, a saúde. Por que com efeito se passeia? Dizemos: “a fim de estar são” e falando dessa maneira, consideramos haver dado a causa.

Com todos esses recursos teóricos, Aristóteles consegue estabelecer a possibilidade de uma realidade, em todas as suas partes, em perpétuo movimento, e ainda assim inteligível, por se dar esse movimento segundo índices metafísicos, isto é, relativos ao ser enquanto ser, que regulam a física que é exatamente a **ciência do ser enquanto movimento**.

De um lado, os entes sublunares padecem todos aqueles tipos de movimento supramencionados: geração e corrupção (movimento segundo substância), alteração (segundo a qualidade), aumento ou diminuição (segundo quantidade), deslocamento (segundo lugar). Mas estes entes se geram uns aos outros segundo a espécie ou forma (*eîdos*) e não aleatoriamente, em seqüência temporal, segundo o antes e o depois, e a partir de uma matéria que é eterna, que se manifesta primariamente nos quatro elementos, os quais, por sua vez, têm cada qual seu movimento próprio em função da busca de seu lugar natural (o fogo e o ar, em cima; a água e a terra, em baixo).

De outro lado, os entes que estão acima da lua não foram gerados nem se corrompem, conhecem apenas movimento local, com o que têm apenas matéria tópica. E esse movimento local, diferentemente do dos indivíduos sublunares compostos de matéria e forma que é sêxtuplo (para frente, para trás, para cima, para baixo, para a direita, para a esquerda), é regular e sempre idêntico a si, por ser circular e uniforme. E, do mesmo modo que há diferença e hierarquia **entre os entes abaixo da lua**), há diferença e hierarquia entre as esferas dos planetas e das estrelas fixas.

Nesse sistema fechado, sem “fora”, finito e determinado, eterno e em perpétuo movimento, no qual as coisas movem-se umas às outras, é necessário apenas que um primeiro ente mova outro sem ser movido por outro, e esse é **deus**. Na seqüência, Aristóteles descobre que o que move sem ser movido é a **causa final**, que move como objeto do amor (*tò hoû héneka kineî hos erómenon*). O fim, por sua vez, é o bem, pelo qual toda realização começou. Mas, a rigor, só o primeiro fim e primeiro bem move sem ser movido. É necessário que ele esteja somente em ato, que não haja mais nada em que ele pudesse ainda se tornar, por ser plenamente a atualidade de sua determinação, e, movendo por atração, que ele seja a razão de desde sempre a realidade já ter sido arrancada ao **não-ser e à potência**.

Aristóteles se propõe a estudar a diferença específica de muitos deles, dentre os quais o homem, sempre a exigir que cada ciência regule seu método em função da especificidade de seu objeto irreduzível a qualquer modelo geral de ciência.

Não ser, potência = matéria. Como a causa final, é tão “antiga” quanto a causa material. O mundo nunca começou desde o não-ser, mas sempre já esteve retalhado por formas.

Ora, se o mundo viesse tão somente da potência, faltar-lhe-ia necessidade, pois ele tanto poderia ter vindo a ser quanto não. A bem dizer, se tudo é água, ou o indeterminado, como dizem os pré-socráticos, e não há mais nada além desses, então por que razão haveria de se formar algo além da unidade da água? Por que razão haveria de surgir uma determinação? Não. Se o mundo tivesse de vir da noite, ele não viria. O mundo vem do ato puro, fim supremo e sumo bem, que perpetuamente atrai para sua determinação a potência da matéria indeterminada. “A tal princípio estão suspensos o céu e a natureza” (*ek toiaútes archês értetai ho ouranòs kai he phýsis*). *Metafísica* XII, 7, 1072a 21-26:

Há algo que é sempre movido de um movimento sem pausa, este é o movimento circular. E isso é evidente não só pelo raciocínio, mas de fato. Por conseguinte, o primeiro céu seria eterno. Há, então, também algo que o move. Visto que o que move e é movido é um intermediário, há algum movente que move e não é movido, eterno, essência que é em ato.

LEITURA COMENTADA

METAFÍSICA

Aristóteles

A *Metafísica* de Aristóteles é um conjunto de quatorze livros e fornece material para que se filosofe por uma vida inteira. Há traduções em português, parciais e até totais, mas a que se sugere aqui, em castelhano, é excelente, e vale a pena, pelo porte da obra, desde o início, investir nela. É importante também que o aluno de filosofia se acostume a ler nessa língua-irmã.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Trilingüe por V.G. Yebra. Madrid: Gredos, 1970.

DIÁLOGOS

Platão

Todos os diálogos de Platão foram traduzidos por Carlos Alberto Nunes e editados pela Universidade Federal do Pará. Há várias outras boas traduções em português desse ou daquele diálogo. A Loyola publicou recentemente o *Ménon* e o *Parmênides* em edições

bilíngües, por exemplo. O importante é que o aluno de filosofia leia o complexo texto de Platão e não fique apenas em afirmações simplistas tiradas de manuais.

PLATÃO. *Diálogos*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1988, v. 13.

REPÚBLICA

Platão

Recomendável tradução portuguesa dessa obra-prima da literatura filosófica universal.

PLATÃO. *República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

REFLITA SOBRE

- A que se deve a fortuna privilegiada de Platão e Aristóteles na história da filosofia.
- Como a metafísica platônica nasce, segundo Aristóteles, da conjunção das influências de Sócrates e Heráclito sobre Platão.
- Como o pitagorismo e o eleatismo também colaboram na elaboração dessa metafísica.
- Como Aristóteles elabora sua metafísica a partir da crítica a Platão.
- Em que sentido Aristóteles permanece platônico quando se trata da oposição aos fisiólogos e aos sofistas.