



Platão e os pitagóricos

Autor(es): Szlezák, Thomas Alexander

Publicado por: Annablume Clássica

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/24456>

DOI: DOI:http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_6_11

Accessed : 24-Apr-2024 02:27:35

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.



6

jan.2011

issn 2179-4960



REVISTA

archai

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

ἀρχαί

ARCHAI JOURNAL: ON THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

archai
AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

ANNABLUME
CLASSICA

PLATÃO E OS PITAGÓRICOS

Thomas Alexander Szlezák*

RESUMO: Platão não era apenas um ‘Socrático’. De acordo com Diógenes Laércio, ele começou com a filosofia heraclitiana antes de conhecer Sócrates. Seus diálogos mostram que ele também ansiava em tomar outras posições. Próxima à influência eleática, visível no Parmênides e outros diálogos tardios, a filosofia pitagórica parece que teve o maior impacto em seu pensamento. A tradição biográfica afirma que ele teve repetidos contatos com os Pitagóricos de Tarento, e os capítulos 5 e 6 da *Metafísica* de Aristóteles, Livro I, mostram que a filosofia do número e dos princípios de Platão tiveram grande semelhança com o pensamento pitagórico. Neste artigo, as afirmações de Aristóteles sobre esta parte da filosofia de Platão são examinadas uma a uma. Pode se demonstrar que, tomados como um inteiro, elas mostram um total coerente e significativo.

Palavras-chave: Platão, Pitagorismo, Aristóteles, *Metafísica*.

PLATO AND THE PYTHAGOREANS

ABSTRACT: Plato was not just a ‘Socratic’. According to Diogenes Laertius, he started with Heraclitean philosophy before he met Socrates. His dialogues show that he was eager to take up other approaches as well. Next to the Eleatic influence, visible in the *Parmenides* and other late dialogues, Pythagorean philosophy seems to have had the strongest impact on his thinking. The biographical tradition asserts that he had repeatedly personal contact with the Pythagoreans from Tarentum, and Aristotle’s chapters 5 and 6 of *Metaphysics*, Book I show that Plato’s philosophy of number and of the principles had great similarity to Pythagorean thinking. In this article, Aristotle’s statements about this part of Plato’s philosophy are examined one by one. It can be shown that in their entirety they form a coherent, meaningful whole.

KEYWORDS: Plato, Pythagoreanism, Aristotle, *Metaphysics*.

* Professor ordinário de Filologia Grega e Diretor do Platon-Archiv da Universidade de Tübingen.

1. Tradução do alemão de Fernando Augusto da Rocha Rodrigues. Texto originalmente publicado, em versão completa, no volume de Jean-Luc Périé (dir.) *Platon et les Pythagoriciens*, éd. Ousia, Bruxelles, 2008, pp. 93-116.

As influências iniciais sobre o pensamento de Platão¹

A época em que se considerava Platão como preponderantemente ou exclusivamente socrático – mesmo que como o mais importante e o mais independente dentre os socráticos – ainda não está há muito totalmente ultrapassada. De algum modo pareceu forçoso considerar o homem a quem Platão confiou, em quase todos os diálogos, a condução das conversas e que ele estigmatizou como o modelo ideal de um filósofo como sendo também o móvel decisivo ou mesmo o único móvel que estaria por detrás dos esforços intelectuais do autor. O fato amplamente conhecido de Platão nunca falar em seu próprio nome e de ele, ao assumir a forma das figuras históricas que faz entrar em cena, proceder com a maior liberdade poética não poderia impedir uma ampla identificação da figura literária “Sócrates” com o professor real e fornecedor de ideias de Platão.

Essa identificação, que, em última instância, testemunha um tipo de leitura bastante ingênua, foi ainda incentivada pelo esforço, metodicamente exigente, de seguir a trilha do desenvolvimento intelectual de Platão. É uma convicção fundamental do historicismo que só se

compreende uma coisa ou uma pessoa quando se sabe como ela veio a ser o que ela é. Se se trata da compreensão de um autor, então busca-se primeiramente saber o que precede a seus escritos e o que o levou a escrever e, em segundo lugar, quais de seus escritos precedem a que outros. No caso de Platão, crê-se poder obter diretamente a primeira questão, a questão da história prévia e do que ocasionou sua atividade de escritor, a partir dos diálogos socráticos. Platão ter-se-ia, então, tornado pensador e autor filosófico porque ele fora exposto, em seus anos de juventude, ao questionar aberto de Sócrates, tal como ele o descreve nos diálogos aporéticos. Permaneceu a outra questão, a saber: a questão sobre a cronologia dos diálogos. Apesar dos mais intensos esforços, não se obteve, em cerca de 150 anos, nenhum resultado seguro – com exceção da demarcação de um grupo de diálogos tardios feita, independentemente um do outro, por L. Campbell, em 1867, e W. Dittenberger, em 1881²; quanto ao resto, permaneceu-se até hoje com um consenso aproximado no que concerne à seqüência dos diálogos, um consenso com o qual se pode, é verdade, trabalhar, mas que infelizmente não está firmado “em fundamentos de ferro e de aço”. E esse consenso, no que toca à cronologia, parece confirmar a posição de que, em primeiro lugar, Platão começou como socrático, i.e. como alguém que procede, sobretudo, por meio de perguntas e que, preferencialmente, evita dar respostas definitivas a suas perguntas; e, em segundo lugar, sempre permaneceu, em certo sentido, um socrático, permanecendo socrático até, pelo menos, a sua fase criadora ‘intermediária’ construtiva. A pressuposição não explicitada dessa reconstrução do caminho do desenvolvimento de Platão a partir de uma cronologia reconstruída de seus escritos era o fato de que todo escrito presta contas de modo preciso sobre o último estágio do progresso do pensamento do filósofo. O que Platão havia, a cada vez, obtido em termos de novos discernimentos era imediatamente, assim se crê, transposto para um diálogo. Os diálogos teriam, desse modo, o valor de atas de seu desenvolvimento, talvez mesmo o valor de confissões.

Na verdade, houve desde sempre motivo para questionar essa imagem do Platão socrático. Diógenes Laércio relata que diziam que Platão se teria tornado, aos 20 anos, aluno de Sócrates (D.L. 3.6). Mesmo que Diógenes nomeie apenas uma fonte anônima (*phasin*) e que suas indicações subseqüentes sobre as relações de Platão como aluno e sobre suas viagens sejam, em parte, pouco críveis, parece, no entanto, que a indicação da idade “aos 20 anos” (*gegonos eikosin ete*) é específica demais para ter sido inventada livremente. Se nós admitimos que ela é correta, então surge imediatamente a questão sobre qual a formação ou orientação filosófica que Platão tivera antes de ter-se juntado a Sócrates. Diógenes e Aristóteles, em concordância, dão a informação de que a filosofia heraclítica está no início de seu caminho intelectual, sendo que Aristóteles também menciona o nome do mestre: Crátilo³. É apenas a fixação no mencionado esquema da história do desenvolvimento e a crença ingênua de que tudo o que foi vivenciado teve de encontrar sua sedimentação imediata nos escritos que poderiam levar a que se duvidasse dessa indicação de Aristóteles: uma vez que Crátilo só foi retratado em um diálogo do período “médio”, e com pouca consideração, ele não poderia ter sido o primeiro mestre e o fator marcante do desenvolvimento inicial de Platão. Wolfgang Schadewaldt, cuidadosamente, colocou de lado um tal ceticismo ingênuo com relação a Aristóteles⁴. E, no que concerne à afirmação, presente na *Metafísica* A6, de que a convicção heraclítica do eterno fluxo teria permanecido, também mais tarde, determinante para Platão, podemos confirmar sua verdade nos diálogos médios e tardios de Platão (cf., por exemplo, *Politeia* 476ass., *Tim.* 27d6-28a4, *Phil.* 15a, *Soph.* 248ass., etc.). Contrariamente à imagem literária dos diálogos com a figura dominante de Sócrates, há muitos elementos a favor da opinião de que o Platão inicial não era primariamente socrático, mas heraclítico, e permaneceu heraclítico na medida em que sua teoria das ideias integra a doutrina heraclítica do fluxo –que, desse modo, não era defendida por Sócrates–, para deixá-la

2. L. Campbell, *The Sophistes and the Politicus of Plato*, Oxford 1867; W. Dittenberger, “Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge”, *Hermes* 16, 1881, 321-345.

3. Aristóteles, *Metafísica* A6, 987a32-b1. Diógenes faz com que Platão igualmente comece “de modo heraclítico”, mas sua exposição é, com relação a dois pontos, pouco crível: o início heraclítico é localizado na Academia (D.L. 3.5) e o Crátilo heraclítico só se teria tornado mestre de Platão após a morte de Sócrates.

4. W. Schadewaldt, “Platon und Kratylos. Ein Hinweis”, in: *Hellas und Hesperien*, 2ª ed., 1970, I 626-632.

para trás (ou “suspendê-la”, como se poderia dizer, ambigüamente, de modo hegeliano) por meio da virada para o inteligível.

Um outro ponto de partida, quase ainda mais importante, para a correção da imagem do Platão socrático é oferecido pelo próprio Platão no diálogo *Fédon*. Ele põe aí na boca de sua personagem “Sócrates” um relato sobre seu desenvolvimento filosófico que – como já sempre se viu – não pode de modo algum convir ao Sócrates histórico. Sócrates é conduzido, no entanto, até a “segunda melhor” viagem de Platão (*deuteros plous*, *Phdn.* 99c9-d1), a sua “fuga para os logoi” (99e5) e ao método das hipóteses (100a-101e), em suma: até a superação, por meio da teoria das idéias, do modo ingênuo de perguntar da filosofia da natureza pré-socrática. No entanto, ninguém hoje⁵ duvida de que Sócrates não estabeleceu ideias transcendentais no sentido de Platão. Não precisaríamos, no fundo, da confirmação explícita que Aristóteles faz desse fato (*Met.* M 4, 1078b30). Sócrates, que relata verbalmente essa autobiografia intelectual fictícia, não pode então ser o sujeito real dessa biografia. Quem seria então esse sujeito? Como ela conduz ao que é especificamente platônico, só pode se tratar da trajetória de pensamento do próprio Platão. Será que, então, a insuficiência da doutrina do nous de Anaxágoras para uma explicação teleológica da natureza conduziu, do “melhor” Platão, ao desenvolvimento da teoria das ideias? Poder-se-ia objetar: o nascimento da teoria das ideias a partir da insuficiência da filosofia do nous deveria ser lido, antes, como não-histórico, não-biográfico, e significaria apenas que o novo teorema –deixando-se de lado sua derivação, qualquer que ela seja– é também adequado para substituir o modo de abordagem anaxagórico. Afinal, não se teria nenhuma informação sobre um mestre anaxagórico ou qualquer outro mestre pré-socrático de Platão (exceto o Crátilo heraclítico).

No entanto, por que Platão escolheu, então, a forma narrativa biográfica se ele queria excluir todo pensamento sobre desenvolvimento? Não precisamos, contudo, assumir, de antemão, um

mestre que estivesse próximo a Anaxágoras, pois “Sócrates” diz expressamente que ele conheceu a filosofia do nous do filósofo de Clazômenas inicialmente por meio da própria leitura do livro (*Phdn.* 97b8-c1, 98b4-8). Por mais que Platão pudesse nutrir sérias dúvidas sobre a possibilidade da transmissão de conhecimento por meio da escrita (*Phdr.* 274c-278e), ele conta claramente, ao retratar o percurso de conhecimento do jovem Sócrates, com o desenvolvimento de novas posições a partir de um confronto com o texto escrito. Será que isso não valeu para ele próprio?

Devemos também contar com essa possibilidade no que toca ao outro passo importante no percurso filosófico da figura fictícia “Sócrates” que é retratada por Parmênides. “Sócrates” aparece aqui como um homem muito jovem (*Parm.* 127c4-5) já em posse da teoria das ideias, que, manifestamente, ele próprio desenvolveu (129a-130b). Nessa fase –e isso seria, se se quiser combinar os relatos no *Fédon* e no *Parmênides*, sua fase pós-anaxagórica–, ele é tornado familiarizado com a dialética de Zenão por meio de uma leitura feita pelo próprio autor de parte de seu livro (127c1-e1) e, em seguida, com a dialética de Parmênides, que não é metodicamente diferente da de Zenão (135d7-8), por meio de um “exercício” realizado oralmente, conduzido pelo próprio velho mestre (137css.). Enquanto é possível, e talvez mesmo provável, ter havido um confronto do Sócrates histórico em seus jovens anos com o livro de Anaxágoras (ainda que, certamente, sem o *deuteros plous* platônico), um encontro pessoal com os dois eleatas, com certeza, nunca ocorreu. A personagem fictícia da “autobiografia” intelectual de Sócrates é aqui ainda mais clara do que no *Fédon*. Como se trata, de novo, da teoria das ideias especificamente platônica, temos aqui toda razão para, de novo, –após o afastamento do âmbito pseudo-histórico– pensar em um enunciado sobre o percurso intelectual do próprio autor. Platão parece querer dizer que a dialética desenvolvida, de inspiração eleata, que se coloca para o problema do um e do múltiplo na teoria das ideias, tem de ser um acréscimo ao emprego originário das ideias. No

5. No início do século XX, um scholar de tanta importância como J. Burnet ainda assumia que Sócrates poderia ter sido o criador da teoria das ideias – tal como o *Fédon* o apresenta.

entanto, não se pode depreender a partir do encontro com Parmênides, inventado livremente, quando esse reconhecimento se torna maduro no autor real da teoria das ideias. Mas pode-se, no entanto, dizer o seguinte: o relato sobre o autor fictício sugere pelo menos que esse passo ocorreu muito cedo também no próprio Platão.

A partir da tradição biográfica sobre Platão em Aristóteles e em Diógenes e a partir dos relatos pseudo-biográficos sobre “Sócrates” nos diálogos, conhecemos Platão, agora, como heraclítico, para quem a instabilidade do mundo sensível fornece a base de sua visão de mundo, como anaxagórico, que quer preservar a explicação do mundo a partir do *nous* e do “melhor” e, por isso, deixa, através da teoria das ideias, Anaxágoras para trás, e como eleata, que reflete sobre a problemática do um e do múltiplo para poder defender dialeticamente a teoria das ideias. Nenhum dos textos abordados até agora sugere que se considere o Sócrates histórico como mais importante para a formação intelectual de Platão do que Heráclito ou Anaxágoras ou Parmênides. Não quero dizer com isso que a importância de Sócrates para Platão estaria apenas no aspecto modelar de seu caráter e na ironia que faz com que ele seja tão apropriado para funcionar como personagem e máscara literárias para posições estranhas a ele. Com sua pergunta sobre a arete e seu esforço por alcançar definições (cf. Arist. *Met.* A6, 987b1-4, e M4, 1078b17-19), Sócrates assume, fora de qualquer dúvida, também uma influência determinante sobre o conteúdo da filosofia platônica.

A Proximidade de Platão dos Pitagóricos

A isso tudo acresce-se, agora, a inserção doxográfica, feita por Aristóteles, na proximidade imediata do princípio filosófico dos pitagóricos. Os pontos essenciais da metafísica e da teoria dos princípios platônicas não seriam muito diferentes, assim afirma Aristóteles na *Metafísica* A6, das doutrinas pitagóricas.

Os diálogos parecem, à primeira vista, não confirmar essa posição. O argumento “pitagórico”

da alma como harmonia, que Simmias, que havia sido ouvinte de Filolau em Tebas, apresenta, é, apesar de toda amizade, rechaçado claramente no *Fédon* (92a-95a). Na *Politeia*, Pitágoras é mencionado apenas como um fundador de um modo de vida (600b2), enquanto os “Pitagóricos” recebem, é verdade, aprovação pela sua concepção de que música e astronomia seriam “aparentadas” (530d6-9) e pela sua busca por uma determinação tradutível em números das harmonias audíveis, mas, ao mesmo tempo, são criticados devido ao fato de estarem presos apenas ao sensível (531b7-c4). Isso tudo não soa a uma grande proximidade com relação a essa tendência.

A tradição biográfica, ao contrário, aponta para variados pontos de contato de Platão com pitagóricos. Simmias e Cebes, discípulos de Filolau, pertencem, evidentemente, de algum modo, ao círculo de Sócrates⁶. O diálogo *Fédon* fornece, com sua ação marginal, uma referência ao pitagorismo, na medida em que Fédon retrata as últimas horas de Sócrates justamente ao pitagórico Equécrates de Fleio. De acordo com Diógenes Laércio, Platão, após a morte de Sócrates, teria ido ao encontro também dos pitagóricos Filolau e Eurito, na Itália (D.L. 3.6). Muito conhecida é, além disso, a informação de que Platão teria, pagando uma grande quantia, adquirido dos parentes de Filolau o livro deste último e, a partir dele, moldado seu diálogo *Timeu* (D.L. 8.85, baseado em Hermípo, cf. Timon, Suppl. Hell. 828). Essa narração pressupõe que ele não teria encontrado o próprio Filolau, pelo menos no momento da compra. Em contrapartida, a amizade pessoal com Arquitas de Tarento era a última esperança de Platão quando este estava na situação sem saída em que sua terceira viagem à Sicília o havia colocado. E, com efeito, Arquitas enviou um navio e um mensageiro que persuadiu Dioniso a libertar Platão (*Carta 7*, 350a6-b4).

Contra essa imagem aparentemente cindida da distância doxográfica e da proximidade pessoal com relação ao pitagorismo, está a mencionada confirmação de Aristóteles de que Platão teria mostrado, na questão dos princípios últimos, um parentesco particular com essa tendência. Seria

6. Cf. Xenofonte, *Mem.* 1.2.48, 3.11.17.

sugestivo colocar de lado essa avaliação como sendo pouco crível, se não houvesse aquela importante passagem no *Filebo*, em que Sócrates diz que “os antigos” (hoi palaioi), que eram superiores a nós e moravam mais proximamente aos deuses, haviam transmitido o conhecimento de que tudo o que é se consistiria do um e do múltiplo e teria em si, por natureza, limite e ilimitação. O que resulta daí seria não a constatação, em cada coisa, de uma unidade e uma multiplicidade vagas, mas exatamente a constatação mensurável numericamente de quantas determinações são necessárias para sua apreensão (*Phil.* 16c7-e2). Trata-se, no contexto da passagem, da dialética platônica como o caminho mais seguro para o conhecimento da realidade. Diferentemente da teoria das ideias no *Parmênides* (130b), a dialética não é aqui apresentada como uma inovação de Sócrates, mas como um dom dos deuses à humanidade, cujos pensamentos fundamentais nos foram transmitidos “pelos antigos”. Já na Antiguidade era sabido que esses “antigos” só poderiam referir-se aos pitagóricos⁷. A dialética é, para Platão a *megiste episteme* (*Soph.* 253 c4-5), que, por um lado, apreende todos os entes até a particularidade, na medida em que eles participam de ideias, e, por outro lado, pode mostrar os princípios de todas as coisas. Se Platão aqui faz com que seu Sócrates diga que o dom divino da dialética parte do discernimento fundamental de que limite e ilimitação encerram todas as coisas, então ele com isso confirma a apresentação aristotélica que coloca a teoria platônica dos princípios na maior proximidade da (ou de uma) teoria pitagórica dos princípios. No entanto, ao contrário do *Fédon* e do *Parmênides*, que à maneira (pseudo)biográfica retratam o surgimento da teoria das ideias ou, conforme o caso, da dialética platônica a partir de uma situação temporalmente fixada, o texto do *Filebo* dá indicações para uma seqüência cronológica. Será que a teoria das ideias, que já está à disposição do “Sócrates” do *Filebo* como algo evidente (15ab), estava sempre ligada à admissão de *peras* e *apeiria* como princípios últimos? No texto do diálogo nada fala contra

isso, À luz do *Parmênides*, isso é, antes, improvável, pois os conceitos *peras* e *apeiria* estão muito estreitamente ligados à problemática do um e do múltiplo, que, naquele diálogo, é tornada fértil apenas pela intervenção do velho Parmênides, em um segundo passo que não é dado pelo próprio “Sócrates”. Aqui mostra-se então a importância do testemunho de Aristóteles: ele diz com toda clareza que houve dois níveis da teoria das ideias, um inicial e outro tardio ligado à teoria dos números (*Met.* M4, 1078b9-12). A “luz mais clara” da dialética que, a partir de um âmbito divino, foi lançada aos homens “por um Prometeu” (*Phil.* 16c6-7) parece dizer respeito ao nível tardio em que a abordagem da idéia e a do número vão juntas. Aristóteles, evidentemente, não data os dois níveis. A partir de quando Platão passou a ligar sua teoria das ideias com uma teoria pitagórica dos princípios? Será que se deve concluir, a partir do testemunho no *Filebo*, que se trata de uma invenção da “filosofia da velhice” de Platão? Essa conclusão só seria admissível se a suposição ingênua já mencionada fosse correta, a suposição de que, em Platão, o que surge a cada vez como novo tivesse de alcançar imediatamente a escrita. No entanto, um tal automatismo só existe na época do “publish or perish”. A circunstância de que o *Filebo* transmite muito menos indicações concretas sobre a filosofia dos princípios de Platão do que o faz Aristóteles não precisa nos tornar suspeitos com relação a Aristóteles: quem compreendeu as razões de Platão para sua reserva com relação à escrita, sobretudo no que concerne a questões de fundamentação última, não podia, desde o início, esperar algo diferente.

O elemento pitagórico no pensamento de Platão sobre a arche

Como já mencionado, Aristóteles vê uma grande proximidade da doutrina platônica dos princípios com relação à doutrina pitagórica. Algumas passagens deixam-se ler como se Platão tivesse feito apenas alterações superficiais na teoria dos pitagóricos. Para se ver que Aristóteles

7. Siriano, In Arist. *Met.* 9.37ss.; Proclo, *Theologia Plat.* I 5, p. 26.4-9 Saffrey-Westerink; In *Tim.* I 84.4, 176, 29, II 168.29; Damásio, *De principiis* I 101.3 (= II p. 24.14-15 Westerink). Sobre as implicações histórico-filosóficas de *Phil.* 16cd, ver W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, 1962, 76-81 (= *Lore and Science*, 1972, 85-90).

não tem isso em vista, é recomendável reunir inicialmente o que Aristóteles diz sobre a diferença entre os dois modos de explicação (a), para, em seguida, considerar a concordância que se afirma existir entre eles (b).

(a) A diferença mais importante consiste no fato de que os pitagóricos, de acordo com o testemunho de Aristóteles, consideravam os números não como entidades separadas ontologicamente das coisas sensíveis. Essa constatação fundamental recorre várias vezes, como, por exemplo: *Met.* A 6, 987b29-31: “Que ele (sc. Platão) coloque o um e os números ao lado das (i.e. separados das) coisas (*para ta pragmata*) e não como os pitagóricos, isso e a introdução das ideias resultou devido ao modo conceitual de colocar a questão”; algo semelhante ocorre quando Aristóteles compara a teoria dos números dos acadêmicos com a dos pitagóricos: *M* 8, 1038b10-11: “Pois o fato de eles (sc. os pitagóricos) não colocarem o número como existindo separadamente (*to me choriston poiein ton arithmon*) elimina muitas impossibilidades”; há, também, além de outras passagens⁸, *M*6, 1080b16-17: “Também os pitagóricos dizem que só existe um número, o matemático, só que não separado (*plen ou kechorismenon*)”. Nessas passagens Aristóteles emprega com o devido cuidado as expressões que, em outras passagens, ele emprega criticamente para a caracterização da posição ontológica de Platão: *para ta pragmata*, *choriston* ou, conforme o caso, *kechorismenon*. Desse modo, os pitagóricos não compartilham dessa “separação” ontológica das essencialidades inteligíveis, separação essa em que Aristóteles vê o erro decisivo de Platão.

No entanto, seus princípios são de um tipo diferente das coisas sensíveis que eles devem explicar. Eles são extraídos do âmbito matemático e esse âmbito é –com exceção da astronomia– sem movimento (*Met.* A 8, 989b31-33), enquanto a natureza está primariamente determinada por seu aspecto de movimento. É verdade que o discurso inteiro dos pitagóricos gira em torno da natureza, diz Aristóteles, “no entanto as causas e os princípios que eles introduzem são, como

dito, apropriados para elevarem-se aos âmbitos ontológicos mais altos, e eles adequam-se melhor a isso do que às explicações sobre a natureza” (989b33-990a8). A linguagem claramente platônica das expressões por último citadas (*archas ... hikanas legousin epanabenai kai epi ta anoteron onton*) mostra que toda a crítica é formulada a partir de uma visão platônica. Os pitagóricos partem de princípios não sensíveis e isso deveria possibilitar a subida para coisas mais elevadas, mas eles “consomem” (990a3) seus princípios totalmente para o que é perceptível.

Aristóteles também teria podido dizer: os pitagóricos já possuem, como depois deles os platônicos possuirão, princípios inteligíveis; no entanto, não estão conscientes desse fato. Desse modo, eles permanecem totalmente no âmbito da explicação de mundo da ciência da natureza, como os fisiólogos (*physiologoi*), sem contudo poder explicar o mundo do movimento e do peso (990a10, 14). Eles explicam as aparições a partir dos números, na verdade as aparições são números a partir dos quais elas podem ser explicadas. De modo totalmente platônico, Aristóteles postula que o número que fundamenta as aparições deveria ser diferente daquele que é desse modo fundamentado (990a18-22) e, ao concluir, menciona, aqui evidentemente concordando com ele, Platão, que separa também ontologicamente o número que fundamenta e o que é fundamentado como sendo, respectivamente, o número inteligível e o sensível (990a29-32).

Certamente podemos acreditar em Aristóteles quando ele diz que o *chorismos*, tão característico da teoria platônica das ideias, pertence, também no caso da filosofia do número, apenas a Platão e à Academia e não aos pitagóricos. Ao pôr o inteligível como separado, Platão foi levado a dois tipos de números não sensíveis e Espeusipo a apenas um tipo, o número matemático, que, também neste último, está “separado” (ontologicamente) das coisas sensíveis (*kechorismenon ton aistheton*, *M* 6, 1080b15-16). O tipo de número que os pitagóricos reconhecem (1080b16-17, ver acima) seria, de acordo com

8. N3, 1090a23, 29-31 e *Phys.* 4, 203a6-7.

Aristóteles, o número matemático, mas, na verdade, não é esse tipo de número na medida em que seus números não são “monádicos”, i.e. eles não constituem-se de meras unidades (*monades*), mas antes devem possuir grandeza (*megethos*) – no entanto, não conseguem dizer como o primeiro um chega a ter grandeza (1080b19-21). Os pitagóricos necessitam a “grandeza” ou extensão dos números, que não é esclarecida conceitualmente porque eles constroem o cosmo inteiro a partir de números (1080b18s.), o que é interpretado por Aristóteles de tal modo que eles compreenderiam o número como princípio material e, ao mesmo tempo, evidentemente, também como causa de propriedades e estados, portanto, em última instância, da forma (A 5, 986a17). Na última passagem mencionada, que se encontra antes do abordagem de Platão em A 6, Aristóteles não se refere à diferença com relação a este último. Será, no entanto, mostrado que ele não critica Platão pela confusão ou, conforme o caso, pela mistura de causa material e causa formal. Mas a teoria dos pitagóricos padece dessa mistura e da passagem não esclarecida do número (matemático) para a grandeza (física), uma teoria que pretende ser uma total cosmopoia e explicação da natureza (N 3, 1091a18-19), mesmo que esses pensadores, por sua compreensão equivocada da essência do número, não possam justamente derivar os corpos físicos.

(b) Aristóteles está longe de colocar em um mesmo balaio a posição platônica com relação às *archai* e a pitagórica. Mas ele vê uma grande semelhança estrutural entre as duas teorias e uma ampla concordância no que toca aos conceitos e às formas de pensamento empregados.

(1) No capítulo sobre os pitagóricos da *Metafísica A*, Aristóteles fala de uma redução aos elementos (*stoicheia*) em dois níveis: “Dado que, então, as coisas restantes pareciam, em toda a sua natureza, cópias dos números e que os números, por sua vez, eram (para eles) as primeiras essencialidades de toda a natureza, eles assumiam que os elementos dos números seriam os elementos de todas as coisas” (A 5, 985b32-

986a2). O que se objetiva é, sem dúvida, a semelhança de estrutura frasal com relação ao enunciado análogo sobre Platão: “Dado que, no entanto, as ideias são causas para as outras coisas, ele pensava que seus elementos seriam elementos de todas as coisas” (A 6, 987b17-20). Inicialmente, isso parece uma mera semelhança de estruturas: as “coisas restantes” (*talla*) são reduzidas a causas unitárias –no caso dos pitagóricos a números, no caso de Platão a ideias–; em seguida, os elementos dessas causas são identificados e, assim, declarados serem elementos de tudo absolutamente. Dado que, no entanto, as ideias, por seu turno, são números e, enquanto números, são causas das “outras coisas” (987b21-25), há mais do que uma semelhança meramente estrutural: trata-se, no cerne, de uma mesma teoria que, apenas depois, diferencia-se em duas variantes, quando se pergunta pelo status ontológico dos números que, a cada vez, se tem em vista.

(2) Quanto ao conteúdo, esses últimos *stoicheia* são determinados de modo mais pormenorizado do que, no caso dos pitagóricos, “o limitado e o ilimitado” ou também do que “o ilimitado e o um” (987a15-16 e 18) e, no caso de Platão, do que o um e “o grande e o pequeno” ou, conforme o caso, a “díade” (*dyas*) (987b20, 26, 33, 988a13). Não há uma identidade completa das caracterizações das *archai*, mas, mais uma vez, é clara a correspondência conceitual: é verdade que Platão transformou o apeiron unitário dos pitagóricos em uma díade; no entanto, essa díade continua estando no lugar do ilimitado (987b26 *to d’ apeiron ek megalou kai mikrou*) e o um, que entre os pitagóricos tem claramente uma equivalência funcional com o limitado, tem, também em Platão, uma função limitadora, i.e. doadora de forma. A cisão do apeiron único na díade não significa, evidentemente, que Platão iria trabalhar, a partir de então, com os três últimos princípios. Se Aristóteles argumenta ocasionalmente (por exemplo *Phys.* 203a15-16) como se “o grande-e-pequeno” consistissem de duas entidades, do grande e do pequeno, trata-se aqui de uma interpretação polêmica e

equivocada que se deixa corrigir de modo inequívoco com base em outras passagens de Aristóteles (por exemplo, *Phys.* 192a6-12).

(3) É fortemente enfatizada por Aristóteles a concordância também com relação a um outro ponto em que os pitagóricos e Platão se diferenciam muito claramente dos fisiólogos: o ilimitado e o um não são, para os pitagóricos, inicialmente algo que conteria, secundariamente, o predicado “um” ou “ilimitado”, mas sim eles são, eles mesmos, as últimas essencialidades e a *ousia* daquilo de que eles são predicados (A 5, 987a15-19), e Platão, exatamente como os pitagóricos, teria dito isso acerca de seu um (A 6, 987b22-24). Platão e os pitagóricos são conjuntamente nomeados como defensores dessa concepção do um e do *on* também na introdução da 11ª aporia no livro B (996a6, 1001a9-10). Na *Física*, Aristóteles também estende totalmente o estatuto ontológico do ser-em-si substancial ao *apeiron* de Platão, que ele, também aqui, identifica, de novo, como díade (*Phys.* 203a4-16).

Essa identificação das duas posições sob o aspecto do estatuto ontológico dos princípios não poderia, a partir de uma perspectiva platônica, ser caracterizada de modo totalmente adequado. Pois os dois princípios parecem opor-se à classificação como *ousia*. É que se se aceita a identificação do “um mesmo” com o “bem mesmo”, uma identificação que Aristóteles caracteriza como doutrina acadêmica⁹ – e há fortes razões para remeter essa informação ao próprio Platão –, então fica-se diante do problema de que Aristóteles classifica o um platônico como *ousia*, enquanto Platão, em uma famosa passagem, assegura, com muito grande ênfase, que o bem não é *ousia*, mas ergue-se ainda para além da *ousia* em dignidade e poder¹⁰. Contudo, se se considera sobriamente, não resulta disso nenhuma real objeção ao relato de Aristóteles. Este não precisa entrar em detalhes sobre uma eventual diferença ontológica entre o primeiro princípio platônico e as ideias, do mesmo modo que o próprio Platão parece, em outras passagens, considerar exatamente como uma ideia “normal” seu bem localizado ontologicamente “para além”. Isso

ocorre porque ele considera o bem como algo dentre as coisas “que são”, os *onta* (ainda que utilize adjetivos no superlativo)¹¹. Com relação a esse uso lingüístico de Platão, também Aristóteles, enquanto um platônico, teria tido o direito de caracterizar o princípio positivo de Platão como *ousia*. O que, no entanto, é decisivo é a constatação de que Aristóteles formula no sentido de sua própria ontologia e com a terminologia dessa ontologia, em que não há um estatuto “para além da *ousia*”. A oposição que funciona como fio condutor não é, para ele, “no interior da *ousia*” contra “para além da *ousia*”, mas sim, como, a *Phys.* 203a4-5 mostra, “em si” versus “como acidente”, “*kath’ hautou*” versus “*hos symbebekos*”.

É no caso do princípio negativo de Platão que se pode, então, perguntar corretamente se ele pode ser caracterizado como um “ente em si”, como um “*kath’ hautou on*”. “Ser-em-si” sugere sempre o estatuto ontológico de algo que está definido e que tem uma identidade clara, e isso remete à determinação da forma. O “grande-e-pequeno” platônico é, no entanto, concebido exatamente como o absoluto oposto da determinação da forma.

Talvez a *chora* do *Timeu* nos ajude a entender o que se tem em vista aqui. A *chora* não é, com efeito, idêntica ao segundo princípio –pois a díade indefinida ou o ilimitado encontra-se tanto no âmbito das ideias como no mundo sensível (*Met.* A 6, 988a11-14, *Phys.* 4, 203a9-10)–, mas ela é, sem dúvida, aquele *eidos* do grande-e-pequeno¹² que de acordo com Platão permite compreender o mundo do movimento e da transformação por ser seu princípio material. A *chora* platônica só possui uma existência-em-si, comparável àquela que os pitagóricos atribuem ao *apeiron* externo ao cosmo¹³ se se compreende o mito cosmológico do *Timeu* em um sentido temporal. Nesse sentido teria havido a *chora* “mesmo antes de o cosmo surgir”, *kai prin ouranon genesthai* (*Tim.* 52d3-4), e, como a descrição de Platão da *chora* como *arche* exclui (*Tim.* 48e-52c) a possibilidade de compreendê-la como uma determinação accidental de algo outro, ela teria, nessa interpretação na época pré-cósmica, um ser-em-si, sendo,

9. N4, 1041b13-15: ...hoi men phasin auto to hen to agathon auto einai...

10. *Politeia* 509b8-10: ...ouk ousias ontos tou agathou, all’eti epekeina tes ousias presbeiai kai dynamei hyperechontos.

11. 518c9 tou ontos to phanaton, 532c6 to ariston en tois ousin, 526e3 to eudaimonestaton tou ontos.

12. Compare-se o modo como Aristóteles fala dos *eide* tou megalou kai mikrou M 9, 1085a9, 12, e N 2, 1089b11-14.

13. 203a7 kai einai to exo tou ouranou apeiron.

portanto, uma *ousia* no sentido aristotélico. É conhecido que Aristóteles defendeu a interpretação temporal do surgimento do mundo no *Timeu*, e fez isso, visivelmente, contra o resto da Academia¹⁴. Dir-se-ia, a partir de uma perspectiva acadêmica, que o princípio negativo de Platão não é nem *ousia*, i.e. não existe no modo como as ideias “em si” existem, nem é cognoscível do modo como um ente-em-si, mas, no melhor dos casos, é cognoscível como a *chora*, através de “um tipo de silogismo ilegítimo”, logismoi tini nothoi (cf. *Tim.* 52b2).

(4) De acordo com Aristóteles, existiu, como uma concordância ulterior entre Platão e os pitagóricos, o esforço comum de ambos em encontrar nos números o bem como causa. O um como princípio dos números está, em Platão, ou estreitamente ligado ao bem ou é idêntico a ele (A 6, 988a14-15, 10, 1075a35, M 8, 1084a34-35, N 4, 1091b13-15); nos pitagóricos, ele está, pelo menos na *systoichie* positiva (A 5, 986a23s.), à qual pertencem também as propriedades avaliadas positivamente das entidades matemáticas, como o primo (no caso dos números), a reta (no caso das linhas), o quadrado (“igual vezes igual”). Aristóteles argumenta, em N 6, 1093b7-24, no sentido de que os números e suas relações não podem, de modo algum, valer como causas e princípios e de que as correspondências que se mostra haver entre os números e os fenômenos são apenas acidentais e só possuem uma unidade no sentido frouxo da analogia. Os opositores que ele tem em vista nesse contexto são, por um lado, pitagóricos contemporâneos e, por outro, – como mostra a menção aos números-ideias em 1093b21-24– Platão e seus seguidores¹⁵.

(5) É comum a Platão e aos pitagóricos, também de acordo com Aristóteles, o fato de que eles ensinam uma “geração” ou “nascimento” dos números e das “grandezas” (*megethe*, i.e. do ponto, da linha, da superfície e do corpo). Aristóteles rejeita toda essa visão: seria estranho colocar um nascimento para coisas que estão fora do tempo (*aidia*) (N 3, 1091a12-13). Talvez os pitagóricos entendessem essa *genesis*, de modo ingênuo, como um nascimento “real”. Aristóteles

pretende excluí-los pelo menos da crítica que ele faz aos platônicos, porque eles querem de fato fazer uma cosmopoiia e falar como os fisiólogos (1091a18-20¹⁶). Em Platão e nos pitagóricos o “nascimento” significa, sem dúvida, uma “construção” apenas conceitual dos números e das grandezas espaciais, uma construção que não é outra coisa que a inversão da “análise”, i.e. da busca por stoiceia cada vez mais simples. Alexandre de Afrodísias, que, como se sabe, pôde ainda examinar as anotações de Aristóteles da preleção *Peri tagathou*, explica essa busca pelos elementos mais simples como um interesse comum a Platão e aos pitagóricos. “Princípio”, *arche*, era, para eles, o que era a cada vez ontologicamente anterior e não composto ou, conforme o caso, menos composto. Antes dos corpos, haveria as superfícies, antes das superfícies, as linhas, antes das linhas, os pontos; os pontos, por sua vez, eles caracterizavam como mônadas e essas seriam números. Desse modo, os números seriam, dentre as coisas, o primeiro (Alex., *In Ar. Met.* 55.20-26 Hayduck). Diferenças podem ser reconhecidas nos detalhes –por exemplo, Platão (e, como parece, apenas ele) tinha reservas contra o conceito geométrico do ponto (*stigma*), que ele queria substituir pela “linha indivisível” (*Met.* A 9, 992a20-22)–, mas, no geral, praticamente não é possível separar claramente a teoria matemática de Platão da dos pitagóricos (exceto, evidentemente, no que toca ao ponto freqüentemente enfatizado por Aristóteles de que os pitagóricos não põem os números como ontologicamente separados)¹⁷.

A conexão de Platão com a teoria pitagórica dos números deixa-se ver com grande clareza em seu uso do número dez como o número perfeito. Para Platão, a série numérica vai apenas até a dekas, diz Aristóteles na *Física* (6, 206b32, semelhantemente: *Met.* M 8, 1084a13, onde Aristóteles tem em vista Platão quando usa a expressão *tines*). Com isso Aristóteles evidentemente só pode estar se referindo à “geração” ou construção dos números-ideias. Quando ele, em 8, 1073a19-21, diz que os defensores da teoria das ideias concebem as ideias

14. *De caelo* A 10, 279b17-280a10. Sobre a história de exegese do *Timeu* na Antigüidade, cf. M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten* I-II, 1976/78.

15. Ver Léon Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908 (reimpressão: Hildesheim 1963), 557 nota 512, 365 nota 302 IV.

16. Essa avaliação está em acordo com a apresentação e a crítica da posição pitagórica em *Met.* A 8, de acordo com as quais, nessa posição não é realmente diferenciado entre o número matemático e o número perceptível (990a8ss., especialmente a15).

17. L. Robin já constatou isso, ver *La théorie platonicienne ...* (nota 14 acima) 228 nota 231.

como números, considerando estes últimos ora como ilimitados, ora como limitados até a dekas, essa afirmação não deve ser tomada como um relato acerca da insegurança de Platão e dos platônicos em relação à determinação ou indeterminação da série de números, mas, antes, como uma omissão polêmica de uma diferenciação exigida pelo próprio assunto: para Platão, os números matemáticos eram ilimitados, mas os números-ideias, ao contrário, eram restringidos até o dez. A razão para esse papel singular da dekas estava, para Platão como também para os pitagóricos, na convicção de que o dez seria o número perfeito (M 8, 1084a32). Essa convicção contém, com efeito, o fato de que no dez está, em germe, tudo incluído, comparavelmente à representação nos “versos dourados” dos pitagóricos de que a tetraktys seria a “fonte da natureza que flui eternamente” (...tetraktyn, *pagan aenaou physeos*, *Carm. Aur.* 47s.). Sob a influência desse pensamento, Platão e os platônicos pretendiam, por meio da ligação com os dois princípios imediatamente ou com os números ideais “no interior da dekas, gerar” (1084a32-36), todos os conceitos essenciais para a explicação da realidade.

A tetraktys é também a chave para a compreensão daquele texto importante em que Aristóteles se refere a seu escrito *Peri philosophias*, onde ele havia apresentado a concepção de Platão do paralelismo entre a constituição do mundo e as funções cognitivas (*De anima* 404b18-27). Tanto “o próprio ser vivo” (*auto to zoon*, b19s.), i.e. o cosmo de ideias como imagem original do cosmo visível, quanto também nossos poderes cognitivos são aquilo que são por força dos quatro primeiros números. (Ainda que essencial para a compreensão, não é aqui dito explicitamente que esses números, enquanto tetraktys, adicionam-se para formar o número perfeito 10, no qual tudo está contido. Aristóteles, contudo, podia confiar no fato de que seus ouvintes tinham isso presente.) A partir do um e das grandezas espaciais ideais comprimento, largura e profundidade, constitui-se o cosmo de ideias (b19-21). A essas “grandezas” que, como mostra Aristóteles em outras passagens, surgem

a partir das “espécies” do princípio indeterminado do grande-e-pequeno¹⁸ correspondem os números 2, 3 e 4, que são colocados em relação com os poderes cognitivos da ciência, da opinião e da percepção: pois a ciência dirige-se univocamente e metodicamente do ponto de partida da prova para a conclusão (*monachos gar eph' hen*) (como sobre uma linha que seria a mais curta conexão entre dois pontos), enquanto a opinião ora encontra o verdadeiro, ora afasta-se do verdadeiro e atinge o falso (como em um plano definido por três pontos, em que a direção não está dada antecipadamente) e a percepção está orientada para um mundo de quatro dimensões. Todo conhecimento necessita, no entanto, do papel do nous que estabelece uma unidade e não procede como a episteme, mas apreende seu objeto de modo intuitivo e unitário e, por isso, está coordenado ao um¹⁹.

Aristóteles furtou-se nessa passagem a uma referência explícita à inspiração pitagórica desse filosofema. No entanto, a tetraktys está, do ponto de vista histórico da filosofia, estabelecida univocamente. É verdade que nós não possuímos nenhum testemunho de Platão da proposição de que “os antigos” nos teriam transmitido a tetraktys ou de que “um Prometeu” a teria lançado aos homens, mas, no que toca à passagem do *Filebo* (vide acima), não precisamos hesitar com relação à suposição de que ele, ao aceitar esse pensamento fundamental da explicação pitagórica do mundo, pretende colocar-se claramente entre os seguidores desses “antigos que nos eram superiores e viviam mais perto dos deuses”, do mesmo modo que pretendia isso, também claramente, ao empregar *peras* e *apeiria* como princípios últimos. A passagem do *De Anima* mostra que a tetraktys pitagórica contribuiu decisivamente para formar a concepção de Platão tanto sob o aspecto ontológico quanto sob o gnosiológico²⁰.

Platão e a tradição filosófica dos gregos

Há cem anos, Léon Robin, no final de sua investigação abrangente sobre os relatos aristotélicos acerca da teoria dos números-ideias

18. 992a10-13, 1085a9-12, 1089b11-14, cf. 1090b7 (com o texto dos codd.).

19. Sobre o nous como elemento formal e sobre os outros poderes como, de certo modo, elementos “materiais” do conhecimento, ver L. Robin, *La théorie platonicienne...* 308-312, sobretudo 310s.

20. Konrad Gaiser abordou em detalhes o significado da tetraktys para a filosofia de Platão. A seqüência dos números 1 – 2 – 3 – 4 mostra-se, para ele, como um paradigma ideal da seqüência ponto – linha – superfície – corpo, que ele busca conceber, com o nome “seqüência das dimensões”, como a chave mais importante para a psicologia, gnoseologia e ontologia de Platão (*Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, 1963, 2ª ed., 1968). – Sobre o valor do *De Anima* 404b18-27 como testemunho para a filosofia oral de Platão, havia, há quase 50 anos, uma controvérsia entre H. D. Saffrey e H. Cherniss. Saffrey acrescentou, como apêndice da segunda edição de seu tratado *Le Peri philosophias d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres* (Leiden 1971), a extensa resenha de Cherniss, publicada em *Gnomon* 1959. Com isso, Saffrey mostrava, de modo soberano, que sua bem fundada interpretação não tinha nada a temer da hiper crítica estéril do acadêmico americano. Como J. Barnes, sou também de opinião de que Cherniss, ao rejeitar os relatos aristotélicos sobre a doutrina oral dos princípios de Platão, estava não apenas claramente equivocado (“patently false”), mas sua posição, além disso, era “uninterestingly false” (*The Classical Review* 45, 1995, 178). Por essa razão, não realizei, acima, um confronto com essa posição. Marie-Dominique Richard abordou, com uma compreensão histórica e filosófica bem melhor, o complexo dos agrafa dogmata platônicos, *L'enseignement oral de Platon*, 1986, *édition revue et corrigée* 2005. Além de uma coletânea completa dos testemunhos e de uma tradução parcial para uma língua moderna (248-381), a obra de Richard oferece discussões críticas

cuidadasas sobre as fontes e interpretações filosóficas competentes dos textos. A resenha de L. Brisson (*Les études philosophiques* 1990, 95-105) não faz jus, de modo algum, ao significado dessa importante contribuição à pesquisa.

21. L. Robin, op. cit. 600.

22. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, 1953, 3ª ed. 1968; C. de Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, 1988; H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, 1964, 2ª ed. 1967.

23. Cf. minha contribuição “Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien im *Timaios*”, in: *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, org. por T. Calvo e L. Brisson, 1997, 195-203 (atualmente também como cap. 10 in: Th. A. Szlezák, *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, parte II, Bertin 2004, 218-228.

de Platão fez a seguinte constatação: “Aristote nous a mis sur la voie d’une interprétation néoplatonicienne de la philosophie de son maître”²¹. Ele avalia esse resultado como sendo “assez imprévu”. Inesperado (e, por isso, para mentes irremovíveis, pouco crível) era o resultado há 100 anos atrás sobretudo porque se comprometia de modo totalmente acrítico com a construção peculiar do Platão “socrático” e porque, além disso, se nutria uma imagem falsa do neoplatonismo.

Hoje em dia, não se tende tanto a considerar a distância entre o platonismo dos séculos III-VI d.C. –uma escola de pensamento que não se via a si própria de modo algum como neo-platonismo– e seu fundador como uma distância que simplesmente não possuiria uma transição. Os trabalhos de pesquisadores como Philipp Merlan, Cornelia de Vogel, Hans Joachim Krämer²², dentre outros, tornaram visível uma grande medida de continuidade, que, anteriormente, não se teria acreditado ser possível. Mais importante para o nosso tema é, no entanto, o fato de as próprias obras de Platão –como vimos nas primeiras páginas desta contribuição– darem toda ocasião para considerá-lo mais do que um mero continuador dos esforços de seu segundo mestre. Já o *Timeu* mostra um tipo de explicação do mundo que, evidentemente, pouco tem a ver com Sócrates, tendo, no entanto, mais a ver com os questionamentos de Anaxágoras de que o cosmo seria explicável teleologicamente a partir dos efeitos do nous (mesmo que Anaxágoras ele próprio não tenha feito jus a sua pretensão), com a teoria atômica de Demócrito, que, no entanto, se aprofunda no espírito pitagórico de modo a tornar-se um atomismo matemático, e, além disso, com a busca pitagórica pela analogia e harmonia em todas as coisas. Todo o projeto torna-se animado por um princípio ontológico que faz, a partir do cosmo visível, uma cópia de seu modelo inteligível –também não é com certeza a seu mestre Sócrates que Platão deve esse pensamento central.

A doutrina oral dos princípios, que muito claramente e de modo totalmente intencional é

mantida afastada do *Timeu*²³, mostra-se, então, nos relatos da tradição indireta totalmente como uma teoria em que a busca socrática pela arete ainda está, com efeito, preservada como a pergunta pelo bem, em que, no entanto, a resposta a essa pergunta é dada não mais como uma resposta apenas ética, mas, antes, inequivocamente, como uma resposta ontológica-gnosiológica-axiológica, com uma derivação de todo ente a partir de princípios que o próprio Platão, no *Filebo*, ligou ao Pitagorismo. E isso é feito por intermédio de uma teoria dos números que surgiu a partir do espírito da teoria das ideias. Não é de se espantar se o todo manifesta uma vontade para a completude sistemática, uma vontade que – com ou sem razão– nos faz pensar antes na filosofia da Antigüidade tardia do no perguntar tateante de Sócrates.

Reúnem-se todas as influências mencionadas – a heraclítica, a socrática, a anaxagórica, a eleata, a atomista e a pitagórica– e se se considera, além disso, o que Platão recebeu de Empédocles, do orfismo e da religião dos mistérios, além do que ele também recebeu da literatura médica e matemática, e integrou em sua obra, então torna-se definitivamente claro que ele não pode ser compreendido adequadamente como herdeiro de um único mestre particular, mas sim como alguém que completou a tradição helênica inteira existente até a sua época.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Metafísica* A6, 987a32-b1

CAMPBELL, L. (1867) *The Sophistes and the Politicus of Plato*. Oxford.

DITTERBERGER, W. (1881) “Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge”. *Hermes*, n. 16, p. 321-345.

KRÄMER, H. J. (1965) *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, 2.ed. 1967. Amsterdam, Schippers.

MERLAN, P. (1953) *From Platonism to Neoplatonism*. 3.ed. 1968. The Hague.

ROBIN, L. (1963) *La théorie platonicienne des idées et des nombres d’après Aristote*. Paris, Hildesheim.

SCHADEWALDT, W. (1970) "Platon und Kratylos. Ein Hinweis". In: *Hellas und Hesperien*. 2.ed. Stuttgart.

VOGEL, C. de. (1988) *Rethinking Plato and Platonism*. Leiden, Brill.

XENOFONTE. *Mem.* 1.2.48, 3.11.17.

Recebido em novembro de 2010,
aprovado em janeiro de 2011.