

Do Realismo Moderado ao Realismo Extremo em Platão¹

Guy Hamelin (UnB)

Plato defends, in the course of his dialogues, visions quite distinct on the nature and knowledge of Ideas (εἶδη) or, in more Porphyrian terms, of universals. In this paper, we follow the explanations given by the master of Aristotle on this subject in two works pertaining to distinct periods of his intellectual life. First, we examine the conception of these Ideas in the *Meno*, in which Plato seems to expound the Socratic convictions or to inaugurate his own reflections on the matter. Next, we see his vision of the same in the *Phaedo*, which certainly presents Plato's traditional thinking on this question. Finally, we try to explain whether this amounts to an evolution of his thought or simply an adaptation to the distinct kind of abstraction used throughout his career.

À primeira vista, a concepção platônica dos universais parece bastante simples. O modelo de referência é, antes de mais, a matemática, cujas formas ideais podem ser compreendidas pelo intelecto e podem se encontrar, de uma maneira imperfeita, no mundo dos sentidos. Os ideais da moral e da política também estão imperfeitamente representados no sensível. Usando esses modelos, é fácil entender que esses ideais podem existir independentemente das suas representações concretas. Por exemplo, as verdades geométricas sobre círculos não dependem da existência de círculos perfeitos no mundo sensível. Nessa duplicação daquilo que é – o inteligível e o real, o sensível e as suas cópias – a concepção dos universais de Platão é nomeada, pelos

¹ O presente texto foi apresentado no Simpósio de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, intitulado *Realidade e significado*, no dia 16 de novembro de 2007.

autores medievais, *ante rem*, ou seja, os universais são seres transcendentais, que existem antes dos particulares. Mais adiante, veremos que esse rótulo não convém sempre à filosofia de Platão.

A primazia dos universais sobre os particulares, segundo Platão, implica que a fonte das imagens ou das cópias sensíveis, que participam nela, é aquilo que é real. Em outras palavras, as Idéias ou as Formas (εἶδος, às vezes ἰδέα), também chamadas arquétipos (ἀρχέτυπον), constituem os universais. Cada Idéia é, na verdade, um universal, do qual participam os particulares correspondentes. Por exemplo, a Idéia de homem é a realidade universal da qual participam todos os homens individuais. É importante agora ter em mente que o termo ‘Idéia’ nesse contexto não se refere a uma idéia subjetiva, enquanto noção ou conceito mental individual. Em vez disso, trata-se de uma Idéia objetiva, independente da minha mente, que constitui toda a realidade, da qual participam indivíduos correspondentes. Daí o termo ‘realismo’, não epistemológico, mas, sim, ontológico, melhor descrito pela expressão ‘realismo dos universais’.

Agora, quando Aristóteles afirma que os universais, descritos pelo seu Mestre, existem em um mundo separado do sensível, essa asserção é, ao mesmo tempo, enganadora e imprecisa. Na verdade, o Estagirita está se referendo, nesse caso, à concepção do período intermediário de Platão, a qual é certamente mais conhecida e representa, pela maioria dos filósofos, a única visão platônica sobre os universais. Além da dificuldade para entender o que quer dizer exatamente a expressão ‘separado do sensível’, já que o mundo das Idéias é atemporal e sem espaço², um pouco como o são os dizíveis ou exprimíveis (λεκτά) dos estóicos, enquanto sons significantes³, Platão nem sempre defendeu esse tipo de realismo dos universais dito extremo. Examinamos, logo a seguir, as duas concepções sobre os universais sustentadas por Platão no decorrer da sua vida intelectual.

² Copleston mostra, por exemplo, as duas interpretações tradicionais: uma, dita ingênua, discute o mundo das Idéias como um tipo de entidade separada temporalmente e espacialmente do nosso mundo, visão que não corresponde à descrição feita por Platão. A outra é mais provável, mas, ao mesmo tempo, menos clara e se refere a um mundo separado somente, na verdade, das nossas mentes. Cf. Copleston, F. *A History of Philosophy*. Vol I *Greece and Rome*. (Image Book Doubleday. 1985), p.163-206.

³ Cf. Long & Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. I *Translations of The Principal Sources, with Philosophical Commentary*. II *Greek and Latin Texts, with Notes and Bibliography*. (Cambridge University Press. 1987), capítulo 33, p.195-202.

I. DA NÃO-DIFERENCIAÇÃO À IDENTIDADE COMPARTILHADA DO *MENON* OU O REALISMO *IN RE*

No *Menon* de Platão, diálogo identificado ao período de fim da juventude, Sócrates tenta responder à dupla pergunta seguinte: qual é a natureza da virtude? E pode, ela, ser ensinada? Na explicação da interrogação inicial, encontramos a primeira concepção platônica dos universais.

No trecho em estudo (71d-72d), Sócrates tenta convencer Mênon de que é necessário admitir que todos os indivíduos de uma mesma espécie possuem uma mesma propriedade comum ou uma natureza comum (εἶδος), como o dizem os medievais. Nessa explicação por parte de Sócrates, encontramos uma seqüência argumentativa, passando da idéia da não-diferenciação essencial ao conceito de essência compartilhada. Não é difícil perceber, nesse caso, que a questão dos universais se reduz praticamente à famosa problemática secular do uno e do múltiplo. Em outras palavras, como se mantém a unidade na pluralidade? Seguimos, agora, essa seqüência argumentativa proposta por Platão no início da sua obra.

A pergunta inicial feita por Mênon a Sócrates é a seguinte:

“Estarias disposto a dizer-me, Sócrates, se a virtude (ἀρετή) pode ser ensinada (διδασκόν)? Ou se pode ser adquirida pelo exercício (ἀσκητόν)? Ou quem sabe se não é nem ensinável (μαθητόν) nem adquirível pela prática (ἀσκητόν), mas recebida de nossa própria natureza (φύσει)? Ou, talvez, de outra qualquer maneira?” (70a)⁴

Com a sua ironia habitual, Sócrates responde, logo a seguir, que:

“Na realidade, confesso-te que não sei nem se a virtude pode ser ensinada, nem se não pode: para dizer tudo, não sei sequer o que é a virtude!” (71a)⁵

É inútil dizer que Mênon tem dúvida sobre a resposta do seu interlocutor. Mas na sua lógica dialética, Sócrates pede, por sua vez, a Mênon, que lhe explique o que pensa sobre a virtude. No seu esclarecimento inicial, Mênon afirma que existe uma virtude para cada grupo de cidadãos: uma para os homens, uma para as mulheres, uma para as crianças, uma para os velhos e

⁴ Platão. *Diálogos. Mênon-Banquete-Fedro*. (Editora Globo. 1962), p.63.

⁵ *Ibid.* p.63.

assim por diante, e que há, no final, muitos tipos (πάμπολλαι) de virtudes, assim como várias definições⁶. Sócrates responde, simplesmente, que não está procurando um enxame de virtudes, mas uma só, que vale para todas. Aí começa a sua seqüência argumentativa (72a-72c)⁷, constituída de três perguntas acerca, desta vez, não da virtude, mas, sim, das abelhas, que a substituem neste exemplo.

A primeira questão (Q1) de Sócrates é a seguinte: “O que é substancialmente ou essencialmente (περὶ οὐσίας) uma abelha?” (72b)⁸ A resposta (R1) de Mênon é que: “As abelhas são numerosas e várias.” (72b)⁹ A argumentação continua e Sócrates pergunta (Q2) desta vez:

“(...) “afirmas que elas são numerosas e várias?” Ou não haverias, pelo contrário, de dizer que não é como abelhas que elas diferem (διαφέρουσιν) umas das outras¹⁰, mas, sim, por outras coisas, como por exemplo, pela beleza (κάλλει), ou pelo tamanho (μεγέθει), ou por qualquer outro característico do mesmo gênero (ἢ ἄλλω τῷ τῶν τοιούτων)?” (72b)¹¹

A isso, Mênon responde (R2): “(...) como abelhas, não se distinguem umas das outras. (ὅτι οὐδὲν διαφέρουσιν, ἢ μήλιπται εἰσίν, ἢ ἕτέρα τῆς ἕτερας)” (72c)¹²

Depois de ter explicado a tese da não-diferenciação, segundo a qual não há diferença entre as abelhas como abelhas, Sócrates pergunta (Q3) enfim: “E se, continuando, eu te pedisse: “dize-me que caráter (τοῦτο) é esse pelo qual elas se assemelham (ὧ οὐδὲν διαφέρουσιν) e que é

⁶ Sócrates: “Mas tu, Mênon, em nome dos deuses! Dize-me o que pensas que seja a virtude. (...) Mênon: Não é difícil dizê-lo, caro Sócrates. (...) Há muitos gêneros de virtudes e não faltam as definições.” (71e-72a) *Ibid.* p.64-65.

⁷ Seguimos a análise de Alain de Libera nesta seqüência argumentativa. Cf. Libera, Alain de. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge.* (Éditions Du Seuil. 1996), p.51-56.

⁸ Na tradução portuguesa usada, encontramos apenas: “O que é a abelha?”, o que deixa a argumentação completamente ininteligível. Cf. Platão. *Diálogos. Mênon-Banquete-Fedro.* *Op. cit.* p.65. Essa primeira interrogação também poderia ser traduzida por: “O que é a natureza/a substância da abelha?”

⁹ *Ibid.* p.65.

¹⁰ O texto grego indica antes, *verbatim*: “(...) elas são numerosas, de espécies diversas e diferentes umas das outras, pelo fato de serem abelhas?” (72b).

¹¹ Platão. *Diálogos. Mênon-Banquete-Fedro.* *Op. cit.* p.65.

¹² *Ibid.* p.65.

idêntico (αὐτό) em todas as abelhas?” (72c)¹³ Mênon afirma que sabe a resposta, mas é o próprio Sócrates que vai dar a palavra final (R3), ao voltar para o caso da virtude: “Pois o mesmo se dá com as virtudes. Por mais numerosas e várias que sejam, haverá um certo caráter geral (τι εἶδος), que as abranje (*sic*) a todas e por força do qual elas são virtudes. É este caráter geral que se deve ter em vista, para se saber o que é virtude.” (72c-d)¹⁴

Essa seqüência argumentativa, que explica, na verdade, a concepção dos universais e da relação entre o uno e o múltiplo em Platão nessa obra, não é tão evidente, se não fosse esclarecida. Além disso, o leitor nunca perceberá, infelizmente, a verdadeira natureza dessa explicação, se usasse somente as traduções do texto grego. Examinamos, agora, os principais pontos dessa argumentação.

Primeiro, o termo οὐσία (substância) tem, na obra de Platão, vários sentidos. Trata-se, no *Protagoras* (349b) e no *Euthyphro* (11a), da existência real e concreta de uma coisa (sentido 1) e, no *Phaedo* (65d, 78d-e, 92d), da natureza ou da essência de uma coisa, enquanto essa essência está concebida como sendo ontologicamente diferente das realidades nomeadas a partir dela (sentido 2a). É evidente que, no *Menon*, não se trata desse último sentido. Quando Sócrates pergunta (Q1), ao início: “O que é substancialmente uma abelha?” (72b), a explicação final encontra-se na terceira resposta (R3) e pressupõe que Platão se refere, neste caso, à essência de uma coisa concebida, desta vez, como realidade inteligível imanente aos seres sensíveis particulares e concretos (sentido 2b), como também é o caso no *Euthyphro* (11a), além de se referir à existência real e concreta de uma coisa (sentido 1). A essência ou a substância da abelha é imanente às abelhas ou está *in re*, o que faz com que as abelhas não difiram ou não se distingam umas das outras (R2).

A explicação do termo οὐσία em Platão nos leva a examinar, desta vez, a palavra εἶδος, traduzida no trecho em estudo por ‘caráter geral’ (R3), mas habitualmente vertida por ‘Forma’ ou

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Idem.*

‘Idéia’. Não é por acaso que os tradutores, em diversas línguas¹⁵, não transpõem, nesse contexto, εἶδος por Idéia, pois percebem que não é o sentido comum desse termo em Platão. De fato, εἶδος possui vários sentidos na sua obra. Primeiro, refere-se a uma realidade não-sensível (sentido 1’), em relação à qual é nomeada uma classe de seres sensíveis. Trata-se, nesse caso, de εἶδος enquanto causa epônima. Essa realidade não-sensível ou inteligível (sentido 1’) subdivide-se, em seguida, em duas categorias. Em primeiro lugar, essa realidade constitui toda a realidade, da qual os seres sensíveis são desprovidos (sentido 1’a). Em segundo lugar, essa mesma realidade não-sensível não possui uma diferença ontológica com os particulares que recebem dela a sua natureza –causa ontológica— e o seu nome –causa epônima— (sentido 1’b) (*Menon* 71d-72d). Além disso, εἶδος alude a um universal lógico (sentido 2’), ou seja, a um tipo de gênero, que se opõe a espécies menores ou a particulares (*Thaetetus* 178a; *Symposium* 205b; *Respublica* II, 357e). Nesse último caso, definir uma abelha na sua realidade (εἶδος) também é definir uma espécie animal ou um universal lógico.

No *Menon*, encontra-se o sentido 1’b de εἶδος, ou seja, as abelhas como abelhas não são distintas, porque elas possuem imanentes a elas um caráter comum. Observamos enfim que o sentido 1’b de εἶδος, enquanto realidade não-sensível que não tem diferença ontológica com os indivíduos que recebem a sua natureza e o seu nome dela, corresponde perfeitamente ao sentido 2b de οὐσία, ou seja, à essência concebida como realidade inteligível imanente aos seres sensíveis particulares e concretos.

Antes de passar à segunda parte do nosso texto sobre a concepção mais conhecida dos universais em Platão, fazemos algumas observações acerca do trecho examinado no *Menon*. Primeiro, é o mesmo εἶδος que serve a definir o que é um indivíduo περὶ οὐσίας (substancialmente) e a espécie à qual pertence. Com certeza, é preciso distinguir a definição ou a essência de um indivíduo, como Sócrates, da definição da espécie à qual pertence, ainda que seja aqui a mesma natureza que caracteriza as duas. Ou seja, a substância (οὐσία) de um indivíduo é,

¹⁵ Por exemplo, Chambry usa o termo *nature* na sua tradução francesa. Platon. *Protagoras-Euthydème-Gorgias-Ménexène-Ménon-Cratyle*. (GF-Flammarion. 1967), p.327. Quanto a Paleikat e Iglésias, usam, respectivamente, as expressões portuguesas ‘caráter comum’ e ‘caráter único’. Platão. *Diálogos. Mênon-Banquete-Fedro*. Op. cit. p.65; Platão. *Mênon*. (PUC/Edições Loyola. 2001), p.23.

no *Menon*, a essência inteligível imanente (εἶδος) a ele (sentido 2b) e a espécie à qual pertence esse indivíduo também é determinada pelo mesmo εἶδος, enquanto universal lógico (sentido 2'). Assim, como já dissemos, definir uma abelha na sua realidade particular também é definir uma espécie animal. Em R2, apresentamos uma não-diferença específica (como abelhas, não se distinguem umas das outras) para cada um dos indivíduos, por causa de uma natureza real comum (εἶδος) e, ao mesmo tempo, o caráter comum (εἶδος), que define os indivíduos de uma mesma espécie. Trata-se da famosa passagem da não-diferenciação à identidade, que constitui a problemática básica dos universais e a fundamentação da teoria realista.

Uma segunda observação diz respeito, desta vez, à tradução portuguesa da frase em Q3: “(...) elas (as abelhas) se assemelham” (72c)¹⁶. Além de não corresponder, de jeito nenhum, ao texto grego, que indica: “elas (as abelhas) não diferem (se distinguem) de modo algum” (ὅ οὐδὲν διαφέρουσιν), essa tradução é enganadora. O tradutor desse trecho comete um erro lógico comum nesse tipo de discussão sobre os universais. Sem entrar numa demonstração fastidiosa, afirmar que: “as coisas não diferem entre elas” pode ser expresso, de maneira positiva, por: “as coisas são não-diferentes entre elas”, e não por: “elas se assemelham.” O equivalente negativo dessa última frase é, depois de uma certa transformação: “as coisas não são não-semelhantes”, isto é: “elas são semelhantes”. Agora, afirmar, como Platão o faz, que: “as abelhas não diferem uma das outras”, pode ser transcrito, de maneira equivalente e afirmativa por: “as abelhas são não-diferentes”, e não, como faz o tradutor, por: “as abelhas são semelhantes”. Essa observação é essencial para entender o que quer dizer Platão nesse diálogo, pois não está afirmando que os indivíduos de uma mesma espécie são parecidos os semelhantes, mas, sim, que eles são substancialmente iguais. Possuir uma natureza comum (εἶδος) implica que os particulares compartilhando essa mesma natureza são iguais, e não, como defenderão os nominalistas na Idade Média, semelhantes. O contrário de igual é desigual e não dessemelhante, cujo contrário é, antes, semelhante. Trata-se de dois tipos de relação lógica, que se tornam fundamentais nas discussões sobre a natureza dos universais. Por exemplo, a diferença específica do homem é, segundo Aristóteles, a razão, que constitui uma característica essencial de todos os

¹⁶ Esse tipo de erro também é comum nas outras línguas ocidentais.

indivíduos que pertencem a essa espécie; ela faz parte da natureza humana. Podemos assim afirmar que os homens, enquanto são dotados de razão, são iguais. Por outro lado, as propriedades acidentais dos homens, que não são essenciais, permitem declarar que dois indivíduos são semelhantes e, se eles não possuem qualquer natureza comum, diferentes. Por fim, ao usar, de maneira errada, ‘semelhante’ em vez de ‘não-diferente’, também perdemos a importante nomenclatura tradicional, que identifica as teses realistas *in re*, como a defendido por Platão no *Menon*, de *indifferentiae* (não diferentes), como faz Abelardo no século XII.

II. A PARTICIPAÇÃO NO *PHAEDO* (102a-b)

O diálogo *Phaedo* trata essencialmente dos últimos momentos da vida de Sócrates. Encontra-se exposto nele a sua famosa teoria das Idéias, que permite discutir, entre outras coisas, a questão da imortalidade da alma, assim como da reminiscência. Posterior ao *Menon* e aos diálogos ditos socráticos, nos quais as teses originais e distintas de Sócrates estão em boa parte expostas, o *Phaedo* corresponde ao período da vida de Platão, no qual o mundo das Idéias predomina na sua filosofia até diminuir significativamente de importância na terceira e última parte da sua obra. Pensamos aqui, especialmente, em sua epistemologia, na qual será valorizada uma certa opinião verdadeira e justificada (δόξα ἀληθής) e o discernimento (φρόνησις) como saber prático completamente aceitável para a vida moral, por exemplo, no *Politicus* e nas *Leges*¹⁷. Mas no *Phaedo*, ainda predomina a gnosiologia da *Respublica* e da ἐπιστήμη como único saber teórico e legítimo. Vamos, então, examinar a concepção dos universais de Platão no *Phaedo*, chamada de realismo extremo das formas separadas ou realismo *ante rem*.

No trecho em estudo (102a-b), o próprio Fédon explica que as Formas ou Idéias (εἶδη) existem em si, independentemente dos particulares que participam delas. Encontramos aqui, no seu estado puro, o mundo das Idéias, tão criticado por Aristóteles, assim como, sucessor da doutrina da imitação (μίμησις), a teoria da participação (μέθεξις), que diz respeito à relação

¹⁷ Cf. Devettere, Raymond J. *Introduction to Virtue Ethics. Insights of the Ancient Greeks*. (Georgetown University Press. 2002), p.87-106. Notamos que esse autor não discute as questões epistemológicas, mas, sim, éticas.

entre os seres sensíveis e as Idéias e, também, à relação que existe entre as próprias Idéias. Vejamos a passagem do diálogo:

“Equécrates: (...) mas conta-nos, o que é que se disse a seguir?”

Fédon: Salvo erro, após esse ponto ter sido aceito, isto é, de se ter acordado que cada uma das Formas possui uma existência própria (εἶναί τι ἕκαστος τῶν εἰδῶν), e que é justamente delas que as demais coisas participam e recebem o nome (...) (καὶ τούτων τὰλλα μεταλαμβάνοντα).” (102a-b)¹⁸

O termo εἶδος possui nesse trecho um sentido distinto daquilo que encontramos no *Menon*. Segundo nossa nomenclatura usada na parte anterior, εἶδος refere-se aqui ao sentido 1ª, ou seja, a uma realidade não sensível ou inteligível, que constitui toda a realidade, da qual os seres sensíveis são desprovidos. Em outras palavras, somente a Idéia é real e possui uma verdadeira existência, enquanto os particulares que participam dela são apenas participações, que sobrevivem, por assim dizer, por procuração. Por outro lado, a substância (οὐσία) dessa Idéia corresponde ao sentido 2a, ou seja, essa substância é a natureza ou a essência de uma coisa, enquanto essa essência está concebida como sendo ontologicamente diferente das realidades nomeadas a partir dela. Também é claro aqui que esse último sentido da οὐσία (sentido 2a) se harmoniza com o sentido 1ª de εἶδος. Por fim, essa Idéia separada do sensível constitui, igualmente, um universal lógico, na medida em que consiste em um tipo de gênero, do qual participam espécies menores e particulares sensíveis (sentido 2’).

No trecho do *Phaedo* em exame, há uma referência nítida à causalidade epônima. Além de ser a causa ontológica, por participarem os particulares das formas (εἶδη), essas últimas também são a causa dos nomes desses singulares sensíveis. Saliento que o fato de os particulares receberem no *Phaedo* as suas denominações das suas participações nas Formas não restringe a causalidade epônima à única teoria das Idéias transcendentis e separadas. Lembro que as formas ou os caracteres gerais (εἶδη) imanentes aos sensíveis no *Menon* também constituem a sua causa

¹⁸ Platão. *Fédon*. (Editora Universidade de Brasília/Imprensa Oficial do Estado. 2000), p.90.

epônima. Como diz o tradutor francês no seu comentário ao *Phaedo*: “(...) a presença da forma numa coisa lhe dá direito a seu nome”¹⁹.

A causa epônima é um elemento central do platonismo, tanto no realismo das Formas imanentes, quanto no realismo das Formas separadas. A denominação de uma coisa deve exprimir a sua relação ontológica de participação na Forma. Essa dupla função das Formas – ontológica e epônima – permite o desenvolvimento de uma crítica da linguagem. E isso é uma das tarefas mais importantes do filósofo que, segundo Platão, tem de, primeiro, verificar a conformidade entre as coisas e seu nome, que deveria vir das Formas, além de, segundo, confirmar a exatidão dos predicados atribuídos a essas mesmas coisas. Saliento que se trata aqui de uma tarefa não trivial. O filósofo deve ou pelo menos deveria saber sobre o que está falando. Segundo a *Respublica*, o ato de conhecer implica distinguir as categorias, às quais pertence o que existe: trata-se de um indivíduo sensível ou de sua representação, que, nos dois casos, constituem somente os objetos da δόξα, ou trata-se do modelo desse sensível ou de uma espécie lógica? A palavra ‘homem’ cabe em cada uma dessas categorias, mas refere-se, em cada caso, a uma coisa distinta. Em outros termos, o filósofo deve procurar as discordâncias ontológicas, a fim de corrigi-las. Afirmar que ‘Brutus é corajoso’ é uma declaração falsa se o Brutus não agiu conforme a coragem, mas, antes, agiu a partir do medo ou da cobiça, quando matou César.

A concepção platônica da causa epônima teve uma repercussão importante nas discussões relativas à querela dos universais, especialmente no século XII. Trata-se da questão da causa da imposição (*impositio*) dos nomes. De novo, a correção de uma denominação torna-se fundamental para decidir a verdade ontológica de uma coisa. Somente o ouro verdadeiro pode ser chamado ouro, pois, como diz o adágio: ‘Nem tudo que reluz é ouro’. De maneira implícita, a conformidade entre uma coisa e sua denominação pressupõe uma relação entre essa coisa e um tipo ou um modelo ideal, que é realizado em parte ou em totalidade nesse sensível. Em outras palavras, a razão da imposição é, segundo a inspiração platônica, a definição essencial da própria coisa.

¹⁹ “La relation entre choses et Formes est une relation d’éponymie: la *présence* de la Forme *dans une chose* lui donne droit à son nom.” Platon. *Phédon*. (Garnier-Flammarion. 1991), p.282; citado por Libera, Alain de. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge. Op. cit.*, p.56.

Abelardo quebra, no início do século XII, essa teoria da imposição dos nomes e, ao mesmo tempo, a concepção realista dominante dos universais. Segundo o lógico, a causa da imposição não é nada, isto é, algo real e universal, mas constitui um estado (*status*), onde se encontra uma categoria de particulares. Por exemplo, os homens singulares encontram-se somente no fato de ser homem (*esse hominem*), que não é uma coisa, insiste Abelardo, mas, sim, a causa comum da imposição do nome ‘homem’ para todos os homens particulares. De um ponto de vista ontológico, Abelardo segue uma concepção parecida à dos estóicos antigos, ao afirmar que o *status* é uma quase-coisa (ὠσανεὶ τινά- *quase res*). Alexandre de Afrodísias, no século III d.C., mostrou claramente que uma causa não precisa ser uma coisa. O fato de que João não se apresentou ao tribunal, por que não tinha vontade, é um caso de um evento sem causa real, a menos que uma não-vontade seja considerada como sendo uma coisa! Então o nominalismo de Abelardo é, sobretudo, um método de análise filosófica, que procura aquilo que serve de fundamentação, na realidade, à unidade da denominação de uma pluralidade de coisas singulares.

Em conclusão, há dois problemas distintos acerca dos universais que não podem ser confundidos. O primeiro diz respeito ao estado ontológico desses universais, levantado de maneira sistemática e explícita por Porfírio no século III d.C. O outro problema ligado aos universais tem relação com o conhecimento deles e dos singulares. No *Menon*, encontram-se o tratamento dessas duas questões. A necessidade conceptual da Idéia (εἶδος) imanente permite o conhecimento do geral. A influência de Sócrates ainda parece muito presente nesse diálogo, na medida em que esse pensador nunca separou, como o diz Aristóteles na *Metaphysica*²⁰, as idéias do sensível. Lembro que Sócrates defendeu, segundo o Estagirita²¹, essencialmente duas teses filosóficas, mas duas teses que se tornarão fundamentais para o desenvolvimento da filosofia, a saber, o discurso indutivo (ἐπακτικός λόγος) e a definição universal (τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου).

²⁰ “E Sócrates (...) deu impulso a essas teorias (sobre a natureza das Idéias), mas não separou os universais dos indivíduos, e fez bem em não separá-los.” (1086b 3-5) Aristóteles. *Metafísica*. (Editora Globo. 1969), p.293. Ver ainda *Metaphysica* 987b 1-6; 1078b 17-31. Também é a conclusão, à qual chega a tradutora do *Menon* em português, Maura Iglésias, ao falar que se trata, nessa obra, do pensamento do Sócrates histórico. Cf. Platão. *Mênnon*. *Op. cit.*, p.113, nota 2.

²¹ Cf. *Metaphysica* 987b 1-10; 1078b 28-30.

Ainda que não sejam inteiramente independentes, essas duas etapas metodológicas atribuídas a Sócrates conduzem a um significado universal que, talvez, não está imanente nos particulares sensíveis, mas também não está separado em um outro mundo. E essa concepção do universal de Sócrates parece muito semelhante à do *Menon*, pois o que quer dizer exatamente ‘imanente’, nesse último caso. No *Phaedo*, por outro lado, é apresentada uma visão ontológica do universal, considerado separado do sensível, bastante distinta da encontrada no *Menon*. Nesse caso, o conhecimento verdadeiro parece ser limitado às únicas Idéias.

Quero agora insistir sobre o fato de que ainda existe um outro motivo para explicar essa diferença de visão dos universais nos dois diálogos estudados. Trata-se, desta vez, de uma explicação mais externa e prosaica. O uso do exemplo das abelhas, no *Menon*, para esclarecer o que é virtude é, certamente, mais figurativo e concreto, mas parece conduzir Platão, por outro lado, a defender um realismo *in re* dos universais. Como o faz Aristóteles na sua obra, o emprego da biologia ou dos casos de espécies naturais da parte de Platão no *Menon* explica a sua concepção dos universais. A relação entre indivíduos e espécies ou gêneros naturais favorece uma aceitação maior da existência real dos particulares do que partir de objetos matemáticos ou Formas ideais que se concretizam apenas imperfeitamente no mundo sensível. Nesse último caso, os seres ideais universais não dependem dos particulares para existir, ao contrário das espécies e dos gêneros biológicos. É por isso que, no *Phaedo*, a primazia das formas separadas deixa os particulares existir somente como participantes, que não podem mais fundamentar os universais. Por fim, o novo estado ontológico dos particulares no *Phaedo* levanta um problema para Platão que parece insuperável, isto é, o da separação ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$), mas que, sobretudo, enfraquece seu realismo *ante rem* das formas separadas. Mas isso diz respeito a uma outra discussão.

Bibliografia

Aristóteles. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

Copleston, F. A History of Philosophy. Vol I Greece and Rome. New York: Image Book Doubleday, 1985.

Devettere, Raymond J. Introduction to Virtue Ethics. Insights of the Ancient Greeks. Washington D.C.: Georgetown University Press, 2002.

Libera, Alain de. La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge. Paris: Éditions Du Seuil, 1996.

Long & Sedley. The Hellenistic Philosophers. I Translations of The Principal Sources, with Philosophical Commentary. II Greek and Latin Texts, with Notes and Bibliography. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Platão. Diálogos. Mênon-Banquete-Fedro. Tradução brasileira Dr. Jorge Paleikat. 5ª edição. Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo: Editora Globo, 1962.

Platão. Fédon. Introdução, versão do grego e notas Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Brasília/São Paulo: Editora Universidade de Brasília/Imprensa Oficial do Estado, 2000.

Platão. Mênon. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC/Edições Loyola, 2001.

Platon. Phédon. Traduction et commentaires M. Dixsaut. Paris: Garnier-Flammarion, 1991.

Platon. Protagoras-Euthydème-Gorgias-Ménexène-Ménon-Cratyle. Traduction, notices et notes par Émile Chambry. Paris: GF-Flammarion, 1967.