



philo
sophica

Coleção PHILOSOPHICA
coordenada por RACHEL GAZOLLA

- *A ciência e o mundo moderno*
Alfred North Whitehead
- *Introdução à filosofia antiga: Premissas filológicas e outras “ferramentas de trabalho”*
Livio Rossetti
- *Busca do conhecimento: Ensaio de filosofia medieval no Islã*
Rosalie Helena S. Pereira (org.)
- *Cosmologias: Cinco ensaios sobre Filosofia da Natureza*
Rachel Gazolla (org.)
- *As ambiguidades do prazer: Ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*
Francisco Bravo
 - *Sofista*
Giovanni Casertano
- *Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino*
Thomas Alexander Szlezák
 - *A arte e o pensamento de Heráclito: Uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*
Charles Kahn
- *Espinosa e Vermeer: Imanência na filosofia e na pintura*
Sara Hornäk
 - *A sabedoria grega (I)*
Giorgio Colli
 - *O pensamento de Gadamer*
Jean Grondin (org.)
- *Estrutura e significado da Metafísica de Aristóteles*
Enrico Berti
- *Teoria das ideias de Platão: Uma introdução ao idealismo (2 Vols.)*
Paul Natorp

PAUL NATORP

TEORIA
DAS IDEIAS DE PLATÃO
UMA INTRODUÇÃO AO IDEALISMO

EDIÇÃO E INTRODUÇÃO DE VASILIS POLITIS
TRADUÇÃO PARA O INGLÊS DE VASILIS POLITIS E JOHN CONNOLLY
POSFÁCIO DE ANDRÉ LAKS

VOLUME I



Título original: *Plato's Theory of Ideas – An Introduction to Idealism*
© 2004, Academia Verlag, Alemanha
ISBN 3-89665-250-8

Tradução: *Euclides Calloni e Saulo Krieger*

Direção editorial: *Zolferino Tonon*

Coordenação editorial: *Claudiano Avelino dos Santos*

Assistente editorial: *Jacqueline Mendes Fontes*

Revisão filosófica: *Rachel Gazolla*

Revisão: *Tiago José Risi Leme* (transliteração do grego)
Iranildo Bezerra Lopes

Diagramação: *Dirlene França Nobre da Silva*

Capa: *Marcelo Campanhã*

Impressão e acabamento: PAULUS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Natorp, Paul, 1854-1924.

Teoria das ideias de Platão: uma introdução ao idealismo: volume I / Paul Natorp; edição e introdução de Vasilis Politis; tradução para o inglês de Vasilis Politis e John Connolly; posfácio de André Laks; tradução Euclides Calloni, Saulo Krieger. – São Paulo: Paulus, 2012. – (Coleção Philosophica / coordenada por Rachel Gazolla)

Título original: *Plato's Theory of Ideas – An Introduction to Idealism*

1. Idealismo 2. Ideia (Filosofia) 3. Platão - Crítica e interpretação I. Politis, Vasilis. II. Connolly, John. III. Laks, André. IV. Gazolla, Rachel. V. Título. VI. Série.

12-08140

CDD-184

Índices para catálogo sistemático:

1. Platão: Teoria das ideias: Filosofia 184

1ª edição, 2012

© PAULUS – 2012

Rua Francisco Cruz, 229 · 04117-091 · São Paulo (Brasil)

Fax (11) 5579-3627 · Tel. (11) 5087-3700

www.paulus.com.br · editorial@paulus.com.br

ISBN 978-85-349-3342-1

AGRADECIMENTOS

Agradeço de modo muito especial ao meu cotradutor, John Connolly, a colaboração sempre abnegada e gratificante. Sou particularmente grato a John Dillon, a força motivadora original deste projeto e também tradutor do Capítulo II. Agradecimentos efusivos também para Werner Beierwaltes, David Charles, André Laks, James Levine, Brendan O'Byrne e Cordula. E ainda para Martine Maguire-Weltecke por sua incansável dedicação à formação do texto.

Pelo generoso apoio, eu gostaria de agradecer:

Ao Dublin Centre for the Study of the Platonic Tradition;

Ao Programme for Mediterranean and Near Eastern Studies em Trinity College, Dublin;

À Trinity College Dublin Association and Trust;

Ao Trinity College Dublin Arts and Social Sciences Benefactions Fund.

Agradecimentos especiais também para o Comitê Editorial da International Plato Society, e de modo particular para Luc Brisson, Michael Erler, Christopher Rowe, María Isabel Santa Cruz, Thomas Szlezák e Mauro Tulli.

SUMÁRIO

VOLUME I

- 9 Introdução à teoria das ideias de Platão, de Paul Natorp
VASILIS POLITIS
- 9 1. Leitura de Platão feita por Natorp: síntese
21 2. Resposta de Natorp a Kant
35 3. Concepção de Natorp das ideias de Platão como leis
e explicações, não substâncias
52 4. Concepção de Natorp das ideias de Platão como elementos
primariamente na natureza do pensamento
e do conhecimento: a interpretação transcendental
da teoria das ideias
- PAUL NATORP
- 83 *Teoria das ideias de Platão. Uma introdução ao idealismo*
- 85 Prefácio à primeira edição
93 Prefácio à segunda edição
- 95 I. Apologia e Críton. Protágoras. Laques. Cármites
137 II. Mênon e Górgias
171 III. Fedro
225 IV. Teeteto. Eutidemo. Crátilo
281 V. Fédon e Banquete
353 VI. República

VASILIS POLITIS

INTRODUÇÃO À TEORIA DAS IDEIAS DE PLATÃO, DE PAUL NATORP

1. Leitura de Platão feita por Natorp: síntese

Em geral, a teoria das ideias de Platão, como a encontramos nos diálogos, afirma que existem determinadas entidades fundamentais e independentes, as ideias, que são imutáveis, e que as coisas mutáveis com as quais temos contato direto por meio da experiência dependem, para sua existência e natureza, das ideias. Além disso, a teoria sustenta que as ideias imutáveis são cognoscíveis através do arrazoamento ao passo que as coisas mutáveis são cognoscíveis, caso possam sê-lo, através da percepção sensorial (ver, p.ex., *Fédon* 78-79). Assim, duas proposições são centrais na teoria de Platão: uma proposição puramente Metafísica, sobre a realidade, e uma proposição epistemológica, sobre o conhecimento. Esse duplo aspecto da teoria das ideias – sua dimensão Metafísica e sua dimensão epistemológica – gera desde o início uma questão básica de interpretação: Como esses dois aspectos se relacionam e qual deles é o mais fundamental? Enquanto os críticos, de modo geral, enfatizam a Metafísica como aspecto principal, a monumental obra de Paul Natorp,

Teoria das Ideias de Platão. Uma Introdução ao Idealismo (1903, 2ª ed. 1921), contesta essa leitura e sustenta que a teoria de Platão é fundamentalmente uma teoria do pensamento e do conhecimento, e somente como consequência uma teoria da realidade. As raízes kantianas dessa reinterpretação radical evidenciam-se no apelo do subtítulo ao idealismo. O termo “idealismo”, como Natorp o emprega aqui, não se refere simplesmente à introdução das ideias por parte de Platão, nem ao idealismo subjetivo, isto é, à visão geralmente associada à filosofia de Berkeley, de que somente estados subjetivos são reais; mais propriamente, ele se refere ao idealismo transcendental, isto é, à concepção de que a natureza da realidade é derivável da natureza do pensamento e do conhecimento.

Entretanto, as raízes kantianas da reinterpretação de Natorp não são tão fora de propósito quanto se poderia rechar, uma vez que ele discorda de Kant em dois pontos cruciais. Primeiro, quando fala da natureza do pensamento e do conhecimento, não entende, diferentemente de Kant, algo subjetivo, mas algo mais fundamental do que inclusive a distinção entre sujeito e objeto: algo que explica como sujeitos podem pensar e conhecer, e como objetos podem ser pensados e conhecidos. Segundo, quando fala da realidade, cuja natureza, sustenta ele, Platão quer derivar da natureza do pensamento e do conhecimento, Natorp entende a realidade em si, e não, diferentemente de Kant, a realidade meramente como ela aparece a sujeitos pensantes e cognoscentes. Assim, para Natorp, foi Platão que originalmente concebeu o projeto transcendental, *i.e.*, o projeto que consiste em derivar a natureza da realidade da natureza do pensamento e do conhecimento, mas esse projeto transcendental original não está, como

parece estar em Kant, associado a nenhuma conotação subjetivista.

Seria errôneo, portanto, julgar a reinterpretação de Natorp como uma mera projeção entusiástica de Kant sobre Platão. Com efeito, pode haver certa verdade na interpretação, pois a teoria das ideias de Platão parece derivar, em grande parte, de suas considerações sobre a natureza e a possibilidade do pensamento e do conhecimento, e pode não estar muito longe de sugerir que Platão quer derivar a natureza da realidade da natureza do pensamento e do conhecimento – desde que, naturalmente, isso possa conciliar-se com a objetividade absoluta da sua *Metafísica*, e possa estar desvinculado de toda forma de subjetivismo. Platão, afinal, rejeita expressamente a sugestão de que as ideias possam ser estados subjetivos (*Parmênides* 132b-c).

Existem, certamente, razões históricas compreensíveis para se fazer um estudo de Paul Natorp (1854-1924). Como figura importante no neokantismo, o movimento filosófico dominante na Alemanha durante a segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século XX, ele merece uma parcela do interesse atualmente renovado por esse movimento. Abordaremos esse aspecto mais adiante, ao refletir sobre os modos significativos como ele, à semelhança de outros neokantianos, de maneiras diferentes e muitas vezes opostas, discorda conscientemente de Kant. Além disso, a divergência com Kant é importante para compreender como Natorp pode ler Platão como um idealista transcendental, uma leitura que seria absurda de uma perspectiva kantiana ortodoxa. Acrescente-se, ainda, que *Teoria das Ideias de Platão* é um comentário precioso sobre Platão, em boa parte devido à

sua abordagem insólita e fascinante, mesmo que cheguemos à conclusão de que não pode ser levado a sério como interpretação literal. A síntese de Platão e Kant é notável em sua concepção e execução, mesmo que pensemos que ela não contribui diretamente para a compreensão de Platão. Assim, Natorp insere-se numa longa tradição de filósofos que se consideravam verdadeiros platônicos sem, talvez, ser fiéis a Platão ao pé da letra. Nesse aspecto, *Teoria das Ideias de Platão* pode inclusive ser comparado aos grandes comentários neoplatônicos – como de fato o próprio Natorp o compara: “É assim que Plotino podia acreditar que era platônico” (apêndice à 2ª ed. de 1921).

Entretanto, pode-se dizer que a interpretação de Natorp da teoria das ideias de Platão contribui para a compreensão da obra platônica – é isso pelo menos que quero transmitir na sequência (ver esp. §§3-4). A relação de Natorp com Kant é importante aqui (ver §2), pois é por discordar de Kant sobre certos pontos cruciais que ele pode, apesar de suas raízes kantianas, interpretar Platão da forma como o faz. Importante também é a interpretação tradicional da teoria das ideias, efetuada por Aristóteles, visto que em grande parte Natorp desenvolve a sua interpretação em reação à interpretação de Aristóteles. Para uma perspectiva mais histórica da interpretação de Natorp, situando-a num contexto mais amplo do neokantismo alemão e, em particular, marburguense, remeto o leitor para o admirável ensaio de André Laks no fim deste volume.

Podemos começar com uma síntese da interpretação de Natorp que contém duas proposições principais, uma puramente Metafísica e outra transcendental:

1. As ideias de Platão são leis, ou explicações, não substâncias. Isso significa que as ideias não são tanto subs-

tâncias capazes de causar e explicar, mas, pura e simplesmente, explicações. Essas explicações, porém, são objetivas, isto é, elementos da realidade; elas não são explicações apenas no sentido do que afirmamos em nossas teorias.

2. As ideias de Platão, ou em todo caso as mais fundamentais e gerais, determinam primeiramente a natureza do pensamento e do conhecimento, e somente como consequência a natureza da realidade – a realidade que está sujeita ao pensamento e ao conhecimento.

A primeira é uma tese puramente Metafísica e não faz referência ao pensamento ou ao conhecimento. Ela afirma que, para Platão, as entidades fundamentais e independentes, as ideias imutáveis das quais todas as outras coisas dependem para sua existência e natureza, não são substâncias, mas explicações objetivas – “leis da natureza”, como Natorp também as denomina. É assim que ele entende a proposição de Platão de que as ideias são *aitiai* – “causas”, “razões”, “explicações”.

Da interpretação de Natorp decorre diretamente que as ideias de Platão não são substâncias transcendentais. Isso porque elas não são substâncias, absolutamente. Assim, elas não são habitantes de um mundo de substâncias imutáveis situado além deste mundo espaçotemporal de substâncias mutáveis. Dessa forma, num único ato, Natorp quer resgatar a teoria de Platão de uma crítica a ela dirigida primeiro por Aristóteles, da qual tem sido difícil livrar-se desde então. Segundo essa crítica, as ideias de Platão não passam de reproduções imutáveis e perecíveis do mundo conhecido de coisas mutáveis e perecíveis. Convém citar o polêmico enunciado de Aristóteles contendo essa objeção:

Muitas são as dificuldades [que surgem quando se pensa que existem ideias separadas], mas o absurdo maior é que ao mesmo tempo em que eles [*i.e.*, os platônicos] afirmam que existem certas naturezas além das encontradas no universo material, sustentam também que aquelas [*i.e.*, as ideias separadas] são iguais às coisas perceptíveis pelos sentidos, salvo que enquanto as primeiras [*i.e.*, as ideias separadas] são eternas, as últimas [*i.e.*, as particulares sensíveis] são perecíveis. Assim, eles [os platônicos] dizem que existe um homem-em-si [*i.e.*, uma ideia separada do ser humano], um cavalo-em-si e uma saúde-em-si –, e isso é tudo o que dizem. Mas esse modo de proceder é muito semelhante ao dos que acreditam existir deuses, mas deuses sob forma humana, pois tudo o que fazem é postular homens eternos, assim como os platônicos, que, com suas formas [ou ideias], não fazem mais do que transformá-las em coisas sensíveis eternas (*Metafísica* III. 2, 997b5-12; ver também XIII. 4, 1078b34-36).

Mas Natorp afirma que não devemos compreender as ideias de Platão como substâncias separadas, isto é, separadas das mutáveis com as quais estamos em contato direto, pois não são substâncias absolutamente. No entanto, ele enfatiza que as ideias de Platão, entendidas como explicações, são, na verdade, em sentido diferente, separadas. Com efeito, são independentes daquilo que explicam, ou seja, das coisas mutáveis, e coisas mutáveis dependem, para sua existência e natureza, das ideias que as explicam. Desse modo, Platão está envolvido com o princípio geral segundo o qual o que explica é fundamental e independente – e, nesse sentido, “separado” –, ao passo que o explicado é derivado e dependente. Mas, assevera Natorp, ele não está envolvido com dois mun-

dos separados de substâncias: mundo daqui, constituído de substâncias mutáveis, e aquele mundo além, contendo substâncias imutáveis.

A segunda tese, a tese transcendental, trata da relação entre o pensamento e o conhecimento, de um lado, e a realidade, de outro. Natorp afirma que, em Platão, as entidades fundamentais e independentes, as ideias, são elementos na natureza do pensamento e do conhecimento. Elas são também, certamente, elementos na natureza da realidade, a realidade que está sujeita ao pensamento e ao conhecimento, mas somente porque, em geral, a natureza da realidade é derivável da natureza do pensamento e do conhecimento. Isso implica diretamente que a natureza da realidade é dependente da natureza do pensamento e do conhecimento, enquanto a natureza do pensamento e do conhecimento é independente, ou explicativa, da natureza da realidade. É apenas nesse sentido que a interpretação de Natorp é idealista.

Não será a tese transcendental absurda como interpretação de Platão? Efetivamente, ela parece tornar as ideias dependentes de algo subjetivo, a saber, dos pensamentos e cognições de pensadores e conhecedores. Mas, podemos objetar, Platão rejeita expressamente a sugestão de que as ideias possam ser algo subjetivo, ou dependentes de algo subjetivo, quando afirma que não são pensamentos (*noēmata*) nem estão apenas na mente (*psyche*).¹

¹ *Parmênides* 132b-c. Para a rejeição expressa de Platão do idealismo subjetivo, ver Myles Burnyeat, "Idealism and Greek Philosophy: what Descartes saw and Berkeley missed", *Philosophical Review* XCI, 1982, p. 3-40. Mas Burnyeat vai longe demais quando infere que inexitem em Platão tanto o idealismo subjetivo como qualquer outra espécie de idealismo.

Essa objeção, porém, baseia-se num equívoco. De fato, quando Natorp afirma que as ideias de Platão determinam a natureza do pensamento, ele quer dizer que explicam a natureza do pensamento orientado para o objeto e, como consequência, dos objetos do pensamento. Ele não quer dizer que elas são pensamentos ou que dependem de pensamentos, se por “pensamentos” entendemos, como entende Platão na passagem acima do *Parmênides*, atos individuais de pensamento de pensadores individuais.

Em seu ensaio de 1912, “Kant und die Marburger Schule”, que Natorp escreveu para esclarecer a posição que ele e Hermann Cohen, os fundadores originais da escola do neokantismo de Marburgo, ocupam com relação ao Kant histórico, ele sofre para explicar que o idealismo transcendental, isto é, a tese de que a natureza da realidade deriva da natureza do pensamento e do conhecimento, não deve, seja o que for que Kant possa ter pensado, ser associado a nenhum traço de subjetivismo:

Qualquer relação com um objeto, qualquer conceito de um objeto, *e por isso também de um sujeito*, origina-se puramente no conhecimento, segundo a lei do conhecimento; porque os objetos devem conformar-se ao conhecimento, e não o conhecimento aos objetos, para que uma relação legítima entre os dois seja inteligível.² O idealismo transcendental está permanentemente a salvo de todo risco de recair em qualquer espécie de subjetivismo, se não por outro motivo, porque toda assunção de um sujeito que está além é anterior ou está fora da cognição, ou é tão inaceitável quanto a assun-

² “Kant und die Marburger Schule” [abreviado como KMS], *Kant Studien*, 17, 1912, p. 202, ênfase nossa.

ção de um objeto que está além é anterior, ou está fora da cognição (KMS, 207-8).

É esse idealismo transcendental *objetivo* que Natorp atribui a Platão – ele diz que esse idealismo é “inato” em Platão (“*urwüchsig*”, “*autochthon*”, [VIII-IX]).

A antipatia de Natorp pelo idealismo subjetivo é evidente mesmo numa leitura superficial de *Teoria das Ideias de Platão*, do mesmo modo que também o é sua insistência quanto ao idealismo que ele atribui a Platão, e que na verdade ele mesmo defende como sendo de uma espécie diferente, objetiva. Seu comentário sobre a passagem do *Parmênides* (132b-c), em que Platão rejeita a sugestão de que ideias possam ser pensamentos e, conseqüentemente, entidades subjetivas, é igualmente claro a esse respeito:

uma existência independente, e na verdade múltipla, é atribuída às ideias [de acordo com a sugestão que Platão passa a rejeitar nesta passagem], ou seja, nas muitas “consciências” – a frase aqui é *em psychais*; enquanto essa existência só devia ser procurada de fato na “consciência em geral”, isto é, no método de união de uma multiplicidade. No primeiro caso, tudo se torna pensamento, torna-se na verdade pensar (o objeto do pensamento só existirá no pensar), e um idealismo psicológico um tanto semelhante ao de Berkeley ameaça substituir o idealismo transcendental, ou baseado no método, que pertence exclusivamente a Platão.

Apesar dos protestos de Natorp, porém, entendeu-se que *Teoria das Ideias de Platão* atribui a Platão alguma forma de idealismo subjetivo, e esse mal-entendido contribuiu, sem dúvida, para a rejeição da interpretação como “obviamente errônea” – esse foi o veredicto inicial

de Eduard Zeller. Em seu ensaio de 1913, “Über *Platos Ideenlehre*”, que escreveu para esclarecer sua interpretação diante dessas críticas, Natorp respondeu com um toque de ressentimento:

Qualquer sombra de subjetivismo, portanto, está rigorosamente excluída aqui, e os que pensaram que podiam encontrar um traço dele sequer na minha obra [*Teoria das Ideias de Platão*] não me leram corretamente [...] Se, de acordo com o uso linguístico comum dos antigos e especialmente de Platão, eu continuei a falar em “pensar”, o que eu quis dizer (como mostrei repetidamente) foi sempre somente o reino do que é pensado [*des Gedachten*] e em geral do que é capaz de ser pensado [*zu Denkenden*], e não a ocorrência em qualquer tempo particular, ou de fato em geral, de atos particulares de pensamento.³

Mas o que dizer se evitamos esse mal-entendido e aceitamos que, quando ele diz que as ideias de Platão são fundamentalmente elementos na natureza do pensamento e do conhecimento não quer dizer, e daí não decorre, que as ideias sejam entidades mentais ou dependentes de entidades mentais? O que, positivamente, recomenda a interpretação transcendental? Pode-se dizer que ela se baseia numa intuição genuína. Pois, enquanto, obviamente, as ideias de Platão não dependem de mentes e de pensadores particulares, é certamente discutível que estejam essencialmente relacionadas com o pensamento e o conhecimento. E se perguntarmos por que Platão simples-

³ “Über *Platos Ideenlehre*”, *Philosophische Vorträge* 5, 1925, p. 3-42. A citação é da p. 12, “obviamente errônea” e a menção a Zeller são da p. 3.

mente postulou a existência das ideias, é discutível que o tenha feito para garantir a possibilidade do pensamento e do conhecimento – em especial o tipo de pensamento que aspira ao conhecimento e o tipo de conhecimento que apreende não só os fenômenos, mas também suas explicações, isto é, o conhecimento explicativo, ou o que Platão chama de *episteme*. É para assegurar sua relação essencial com o pensamento e o conhecimento que Natorp concebe as ideias de Platão como elementos na própria natureza do pensamento e do conhecimento.

A tese transcendental de Natorp, mesmo quando compreendida corretamente, continua controversa. Mesmo admitindo que as ideias de Platão estão essencialmente relacionadas com o pensamento e o conhecimento, e mesmo aceitando que elas são introduzidas para tornar o pensamento e o conhecimento possíveis, pode ser um passo longo demais concluir que elas são primeiramente elementos na natureza do pensamento e do conhecimento, e somente como consequência elementos na natureza da realidade. Podemos ainda objetar que, como as ideias de Platão são, afinal, seres primeiros, segue-se que são simplesmente o que existe em primeiro lugar. Então, podemos concluir que são primeiramente elementos na natureza da realidade. Podemos também observar que compreender as ideias de Platão como simplesmente *seres primeiros*, no sentido *daquilo que existe em primeiro lugar*, é compreendê-las como substâncias aristotélicas ou substâncias primeiras (*ousiai* ou *protai ousiai*). Com efeito, foi assim que Aristóteles compreendeu as ideias de Platão (ver esp. *Metafísica* VII. 16, 1040b27-30).

Natorp tem plena consciência dessa objeção, e sua resposta é simplesmente esta: se compreendemos as ideias

simplesmente como aquilo que existe em primeiro lugar, não asseguramos sua relação essencial com o pensamento e o conhecimento. Pois pensar em alguma coisa como sendo o que existe em primeiro lugar (como substância nesse sentido aristotélico) não é, necessariamente, pensar nela essencialmente relacionada com o pensamento e o conhecimento. Natorp conclui que, para assegurar que as ideias sejam essencialmente relacionadas com o pensamento e o conhecimento, podemos de fato dizer que são primeiramente seres, mas devemos acrescentar que são primeiramente seres exatamente porque são elementos na natureza do pensamento e do conhecimento. Como ele diz, as ideias “não são tanto objetivas, mas objetivadoras (geradoras de objetos)”, isto é, não tanto objetos, substâncias, mas o que explica a possibilidade de objetos, os objetos que estão sujeitos ao pensamento e ao conhecimento.

Casualmente, vale observar que, se a tese transcendental de Natorp envolve uma intuição, e se essa intuição diz que as ideias de Platão não devem ser entendidas simplesmente como o que existe em primeiro lugar, esse aspecto foi reconhecido por alguns críticos recentes, que chegam a Platão a partir de um ângulo bem diferente. Alan Code diz a respeito das ideias:

O reino do Ser separável de Platão *não* é o reino da existência, embora naturalmente seus habitantes devam existir. Antes, é o domínio das entidades definíveis – os objetos sobre os quais fazemos a pergunta socrática “O que é X?” – que é a pergunta que Platão pensa estar na origem do conhecimento.⁴

⁴ “Aristotle: Essence and Accident”, em Richard E. Grandy and Richard Warner (org.), *Philosophical Grounds of Rationality*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 426, ênfase original.

Sintetizemos. A tese transcendental é uma das duas principais proposições de Natorp sobre Platão. A outra tese, como vimos, é uma proposição puramente Metafísica, segundo a qual as ideias não são substâncias, mas explicações objetivas, reais. Ambas as teses merecem ponderações sérias. A tese transcendental é uma tentativa de explicar como as ideias podem estar essencialmente relacionadas com o pensamento e o conhecimento, e podem explicar a possibilidade do pensamento e do conhecimento. A tese Metafísica é uma tentativa de explicar como as ideias, que são imutáveis, podem ser anteriores e independentes das coisas mutáveis, mas sem reproduzir essas coisas – sem o tipo de separação criticado por Aristóteles. As duas teses de Natorp são, evidentemente, independentes uma da outra; certamente, a tese Metafísica não implica diretamente a tese transcendental. Mas elas têm algo crucial em comum, ou seja, a asserção de que as ideias de Platão não são substâncias. As ideias não são simplesmente substâncias, pois isso não garantiria sua relação essencial com o pensamento e o conhecimento – isso decorre da tese transcendental. E não são substâncias absolutamente, mas explicações objetivas, reais, e por isso não são, contra Aristóteles, substâncias transcendentais – isso decorre da tese Metafísica. Examinaremos ambas as teses mais adiante (ver §§3-4 abaixo).

2. Resposta de Natorp a Kant

De uma perspectiva kantiana ortodoxa, a visão transcendental da Metafísica de Platão é sem esperança. Em geral, uma visão transcendental procura dar uma explicação da natureza das coisas baseada numa explica-

ção da natureza do pensamento e do conhecimento das coisas. Para Kant, porém, uma visão assim não consegue estabelecer a natureza das coisas como são em si mesmas, e só pode estabelecer a natureza das coisas como elas aparecem a certo tipo de pensadores e conhecedores. Ele conclui que a Metafísica em sua concepção tradicional, como Ontologia, isto é, como explicação do ser *qua* ser, é impossível. Esse desejo de limitar o poder e o escopo da Metafísica está no cerne da filosofia de Kant, informa notoriamente sua concepção de moralidade e religião, e se apresenta da forma mais evidente precisamente em sua proposição de que a Metafísica, segundo a concepção que dela tem, deve renunciar ao “soberbo nome de Ontologia” (*Crítica da Razão Pura*, A247/B303).

Essa tensão na visão transcendental de Kant é, sem dúvida, totalmente estranha a Platão, que, mais do que ninguém, está envolvido num projeto de Ontologia. A teoria das ideias, especialmente em diálogos tardios como o *Sofista*, é um componente central desse projeto. Natorp busca em Platão a fonte original da visão transcendental, mas o que lhe permite fazer isso é sua divergência radical de Kant sobre a natureza dessa visão. Acima de tudo, Natorp rejeita a posição de Kant de que, se a natureza das coisas deriva da natureza do pensamento e do conhecimento, a explicação da natureza das coisas não consegue explicar a realidade última. Isso significa, de fato, que ele rejeita a posição de Kant de que ainda podemos reter uma noção, por mínima que seja, de um objeto, mesmo desconsiderando as condições de conhecimento dos objetos. Assim, rejeita a noção de Kant da coisa em si. Essa é uma discordância fundamental com Kant e implica, nas palavras de Natorp, que “praticamente toda proposição

de Kant deve ser revista” (KMS, 201). Uma vez superado o erro de Kant, isto é, o erro de pensar que é possível uma noção das coisas separada das condições que tornam as coisas cognoscíveis, desfaz-se o conflito entre a visão transcendental, de um lado, e a Metafísica no sentido tradicional de Ontologia, de outro. Assim, no entendimento de Natorp, Platão não se ocupa da epistemologia transcendental às custas da Ontologia – o que seria realmente uma leitura impossível. Antes, ocupa-se precisamente da Ontologia, mas através da epistemologia transcendental.

O erro por trás da noção de Kant das coisas em si, diz Natorp, nasce da visão de Kant de que o conhecimento é o produto conjunto de duas fontes fundamentalmente diferentes e independentes, ou seja, da Sensibilidade e do Entendimento. Em Kant, Sensibilidade refere-se ao modo passivo como o conhecedor é causalmente afetado pelos objetos; Entendimento refere-se ao modo ativo como o conhecedor submete objetos a conceitos. Mas Natorp afirma que essa análise do conhecimento, em termos de uma relação causal entre o conhecedor e a realidade, diverge totalmente do idealismo transcendental, a visão de que a natureza da realidade deriva da natureza do pensamento e do conhecimento:

Como pode ser legítimo supor, como ponto de partida que deve ser pressuposto antes de qualquer outra coisa, que existe, antes do conhecimento, um sujeito e um objeto, e que entre eles se estabelece uma relação causal bidirecional da qual o conhecimento supostamente deriva – isto é, de um lado as coisas sendo dadas e afetando, e de outro sendo recebidas e afetadas de acordo com a natureza específica do sujeito receptor? Isso realmente significa querer construir o conhecimento des-

de fora – embora, de fato, nenhum ponto de vista seja dado, ou seja, inteligível fora do conhecimento; significa fazer o conhecimento originar-se de uma relação causal aparentemente transcendente (KMS, 201-2).

Natorp abandona a noção de Kant das coisas em si, isto é, das coisas que necessariamente transcendem todo conhecimento, porque sua natureza foi separada das condições de conhecimento. É essa atitude que lhe permite afirmar que o projeto de derivar a natureza da realidade da natureza do pensamento e do conhecimento é compatível com um projeto que se propõe a oferecer uma explicação da realidade última, e por isso também com um projeto de Ontologia.

Em geral, Natorp está ansioso por evitar aqueles elementos metafísicos em Kant que não podem, pensa ele, ser compreendidos dentro dos limites de uma abordagem estritamente transcendental – a noção das coisas em si é um exemplo fundamental. Nesse aspecto, ele segue Hermann Cohen (1842-1918), seu mentor e colega em Marburgo e fundador original da escola do neokantismo de Marburgo. Mas, enquanto Cohen quer desculpar pelo menos o Kant maduro dos resíduos da Metafísica dogmática, ou não transcendental, Natorp está mais disposto a conceder que:

várias tendências atuam em Kant, e não se obtém uma conciliação perfeita entre os muitos temas que nele operam (KMS, 193).

Em geral, se algo unia as várias escolas do neokantismo, esse algo era a tentativa de determinar qual das várias tendências na filosofia kantiana estava “apta a viver”

(KMS, 194), e é para esse projeto que Natorp e Cohen se veem contribuindo. Com relação à reinterpretação de Platão feita por Natorp, porém, sua rejeição de certas proposições kantianas fundamentais pode ser mais importante do que o sentido geral em que sua interpretação pode ser chamada de kantiana. Pois, mesmo que a interpretação seja kantiana, na medida em que atribui a Platão um compromisso geral com o método transcendental, Natorp compreende esse método de modo muito diferente de Kant.

É proveitoso concentrar-nos, por um momento, na crítica de Natorp à análise que Kant faz do conhecimento como cooperação entre duas faculdades independentes, a Sensibilidade e o Entendimento. Essa crítica tem relevância direta sobre sua compreensão da teoria das ideias de Platão e contém sua própria visão característica da relação entre pensamento e realidade. Crucial na análise de Kant do conhecimento é a proposição de que todo conhecimento exige tanto experiência sensorial (a contribuição da Sensibilidade) quanto a aplicação de conceitos à experiência sensorial, especialmente dos conceitos *a priori*, dos quais depende o conhecimento empírico (a contribuição do Entendimento). Segue-se que não há lugar para o conhecimento puramente *a priori*, assim como não há lugar para o conhecimento puramente sensorial. Natorp concorda com isso, e dificilmente poderia considerar-se kantiano sem essa conformidade. Mas ele discorda da posição de Kant de que Sensibilidade e Entendimento sejam faculdades independentes e, por conseguinte, contribuições independentes para o conhecimento. Encontramos a mesma insistência sobre a inseparabilidade das duas faculdades em *Kants Theorie der Erfahrung* (1871),

de Cohen, exceto que Cohen está ansioso por negar que Kant tenha sido responsável pela separação:⁵

Em Kant, a percepção sensorial [o elemento no conhecimento que pertence à Sensibilidade] não é um processo psicológico plenamente desenvolvido e de existência independente; antes, é um passo inicial na intuição [concebida como conceitual] e só pode ser isolada cientificamente [isto é, conceitualmente, não de fato] (*Kants Theorie der Erfahrung*, 42).

A forma não deve ser identificada com a nossa subjetividade, de modo que o conteúdo [*Materie*] lhe corresponderia como objeto; antes, tanto a forma como o conteúdo são determinações da aparência. Em lugar nenhum há qualquer referência a objetos reais que a subjetividade deva encontrar e deles receber impressões (*Kants Theorie der Erfahrung*, 44).

A negação da independência da Sensibilidade e do Entendimento é central na explicação de Natorp do conhecimento e tem relevância direta para sua interpretação de Platão. Em Kant, a Sensibilidade é associada ao elemento no conhecimento que nos está causalmente presente através dos sentidos, o elemento *a posteriori*, e o Entendimento está associado ao elemento que aplicamos *a priori* ao que se nos apresenta, para que submetamos essa apresentação aos conceitos. Mas, se a contribuição da Sensibilidade é independente da contribuição do Entendimento, será possível conceber os objetos como totalmente independentes de pensamentos e conceitos – objetos como simplesmente a causa de impressões em nós. Então,

⁵Ver Hermann Cohen, *Werke*, vol. 1. Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zúrique, Nova York, 1987.

é difícil ver como os conceitos que usamos podem aplicar-se diretamente aos objetos em si, em vez de diretamente a objetos como eles nos aparecem e em nós se imprimem. Nesse caso, porém, mal podemos evitar a suspeita de que essa objetividade será menos do que absoluta ou inadequada, por mais que pensemos que a conceitualização absoluta dessas impressões pode equivaler a um quadro coerente de um mundo objetivo. A consequência imediata é que uma explicação do conhecimento não pode resultar numa explicação da realidade última, mas somente da realidade como esta aparece a certo tipo de conhecedores. Decorre daí que a epistemologia transcendental, e a Metafísica que dela deriva, não pode equivaler à Metafísica concebida como Ontologia e como Platão a concebia, e a interpretação que Natorp faz de Platão será equivocada desde o princípio. Mas Natorp evita essa consequência precisamente porque nega que a Sensibilidade seja independente do Entendimento. Ele afirma que “desde o início só podemos nos envolver com os conteúdos dos *positi* do pensamento, e com nada mais” (KMS, 208).

Natorp concorda com Kant que ambos os elementos, o *a posteriori* e o *a priori*, são necessários para o conhecimento, e oferece, veremos, uma explicação diferente da sua unidade inseparável. Podemos perguntar-nos como a dupla análise kantiana do conhecimento em algo *a posteriori* e algo *a priori* pode, talvez, ajustar-se a Platão. Não crê Platão que a experiência sensorial seja totalmente irrelevante – nem necessária nem suficiente – para o verdadeiro conhecimento, e especialmente para o conhecimento das ideias imutáveis? Aparentemente, ele acredita que o conhecimento das ideias é, pura e exclusivamente, *a priori*. Pois, de que outro modo, podemos entender pas-

sagens fundamentais como *Fédon* 78e-79a (cf. *República* 509d, *Timeu* 27d-28b, a.o.):

Essas coisas [os muitos “x”] que efetivamente podemos tocar, ver e sentir com os outros sentidos [...] ao passo que as que são constantes [o em si, as ideias] não poderias obter de nenhum outro modo senão pela reflexão do intelecto [*tō tes dianoias logismō*]. [...] Não queres, então, que admitamos duas espécies de seres [*dyo eidē tōn ontōn*], uma visível, outra invisível [...] e a invisível é sempre constante, enquanto a visível nunca é constante.

Sem dúvida, é assim que Platão é frequentemente entendido, e é como Kant o entendeu quando, numa famosa passagem, rejeita como absolutamente ilusória a busca das ideias platônicas:

A leve pomba, fendendo o ar em seu voo livre, e sentindo sua resistência, poderia imaginar que seu voo seria ainda mais fácil no espaço vazio. Foi assim que Platão abandonou o mundo sensível, estabelecendo limites demasiado estreitos ao Entendimento, e sobre as asas das ideias aventurou-se além daquele no espaço vazio do Entendimento puro. Ele não percebeu que, com todos os seus esforços, não avançava – não encontrando nenhuma resistência em que, como uma espécie de base, pudesse apoiar-se e aplicar suas forças para pôr o Entendimento em movimento. É, de fato, destino habitual da razão humana concluir suas estruturas especulativas o mais rapidamente possível, e só depois examinar se também seus fundamentos são confiáveis (*Crítica da Razão Pura*, A5/B8-9).

Entretanto, é certamente discutível se mesmo passagens como as do *Fédon* 78e-80a são compatíveis com o pensamento de que Platão atribui à percepção senso-

rial um papel importante na busca do conhecimento das ideias imutáveis, e igualmente com o pensamento de que ele pretende que o conhecimento das ideias, por sua vez, exerça um papel no conhecimento de coisas mutáveis, na medida em que coisas mutáveis estão sujeitas ao conhecimento. De fato, uma possível compreensão dessas passagens seria que estão apenas dizendo que as ideias não são diretamente cognoscíveis pela percepção sensorial. Isso não implica que o nosso conhecimento das ideias seja puramente *a priori*, mas, sim, possibilita à percepção sensorial ter uma função pelo menos na busca desse conhecimento. Outras passagens conhecidas (como *Fédon* 99d-100a) negam que a percepção sensorial possa por si mesma equivaler ao conhecimento do ser e da verdade, mas isso novamente não implica que ela não possa ter uma função na busca desse conhecimento. Afinal, Platão enfatiza que a percepção sensorial é o que nos estimula a buscar as ideias (ver, p.ex., *Fédon* 75e-76a, e os comentários de Natorp), e isso certamente sugere que a percepção sensorial é parte necessária na busca desse conhecimento. Voltaremos a essa importante questão mais adiante (ver *A relação das ideias com a percepção sensorial e com as coisas perceptíveis pelos sentidos*).

O comprometimento fundamental de Natorp com a unidade inseparável da Sensibilidade e do Entendimento está resumido numa frase a que recorre centenas de vezes em *Teoria das Ideias de Platão*: “a determinação do indeterminado” e “a determinação do determinável, mas por si mesmo indeterminado”. Aqui, determinação é o produto do pensamento. Mas o que o pensamento determina é algo que é determinável, mas por si mesmo indeterminado, e isso é o que os sentidos nos apresentam. Esses são os dois

elementos básicos no conhecimento, e Natorp sustenta que eles são estritamente inseparáveis: do mesmo modo que o princípio de determinação, isto é, o pensamento, precisa de algo para determinar, assim o que é determinado, o que é perceptível sensorialmente, só é algo na medida em que é determinado. Mas vale igualmente observar que, embora esses dois elementos no conhecimento sejam estritamente inseparáveis, Natorp diz que um elemento, o pensamento, é fundamental. Pois alguma coisa só “é”, isto é, é um ser, na medida em que é algo determinado, e determinação é o produto do pensamento.

Esta frase, “a determinação do indeterminado”, está no centro da teoria do conhecimento de Natorp, como também da sua Metafísica, que pode ser praticamente sintetizada na asserção de que a realidade empírica é por si mesma indeterminada e que toda determinação é função do pensamento. Em outras palavras, a realidade empírica não tem nenhuma qualidade determinada independentemente do que está determinado como sendo semelhante no pensamento:

Não levando em consideração a função dos conceitos, o que é perceptível pelos sentidos é puramente indeterminado, e por seus próprios meios puramente indeterminável. [...] Toda determinação é antes realização do pensamento.

Isso, podemos observar, tem uma consequência importante. Como a realidade empírica é constituída de particulares concretos, segue-se que o pensamento, que é essencialmente geral e abstrato por natureza, é anterior aos particulares concretos que compõem a realidade empírica. Pois a proposição é que o pensamento é anterior à

realidade empírica. Isso é evidentemente uma forma de idealismo. É idealismo tanto no sentido de que o pensamento é anterior à realidade (empírica), como no sentido mais obviamente platônico de que universais são anteriores a particulares (concretos). O contraste é com o realismo, a visão segundo a qual as coisas são determinadas em si mesmas, e a função do pensamento é apreender, por meio da interação causal com as coisas, como as coisas são. Natorp caracteriza a oposição entre idealismo e realismo, que ele caracteristicamente associa à oposição entre Platão e Aristóteles, do seguinte modo:

É verdade que conhecimento e objeto são correlatos; eles estão relatados como um degrau ao seu objetivo, e quem toma este caminho tem que ter o objetivo em vista. Por essa razão, ao falar com sentido claro sobre conhecimento, deve-se pressupor o conceito do objeto a ser conhecido, o x na equação do conhecimento. Mas a posição crítica [*i.e.*, o idealismo transcendental] enfatiza que esse é um mero x , ou seja, o objeto é sempre um problema e nunca um dado [...] Objetos não são um dado [*gegeben*], mas uma tarefa [*aufgegeben*], e o próprio conceito de um objeto ao qual o nosso conhecimento se aplica deve ser construído a partir dos elementos básicos desse conhecimento, de volta aos completamente fundamentais [...] A visão oposta [realismo] é que objetos devem, essencial e fundamentalmente, ser dados à cognição via percepção sensorial e demais processos que têm origem na percepção sensorial, e nela buscados, se é que algo deve ser feito com relação a objetos com validade genuinamente objetiva.

Desse modo, ele conclui que o pensamento geral, abstrato, é supremo, enquanto a realidade concreta, em-

pírica, é sua mera sombra – ele sustenta que nenhum comprometimento mais claro com o idealismo platônico pode ser desejado.

Quando Natorp afirma que há uma unidade inseparável entre o conteúdo indeterminado da experiência e as determinações do pensamento, seu objetivo é ratificar que as faculdades da Sensibilidade (percepção sensorial) e do Entendimento (pensamento) são ambas necessárias para o conhecimento, mas sem, contra Kant, fazer contribuições independentes ao conhecimento. Assim, ao negar que os objetos são “dados” por intermédio da percepção sensorial, ele nega que a percepção sensorial seja independente do pensamento. Isso equivale a rejeitar uma explicação causal, e até esse ponto realista, do conhecimento. Mas ele também oferece uma explicação positiva do pensamento, quando afirma que ele consiste na tarefa de tornar determinado o conteúdo indeterminado da percepção sensorial, e isso implica que o pensamento é, ele mesmo, dependente da percepção sensorial. Pois, como a função do pensamento é tornar algo determinado, ele precisa ser aplicado a alguma coisa, por mais indeterminada que ela seja, e aquilo a que ele é aplicado é o conteúdo da percepção sensorial.

A explicação de Natorp da relação entre pensamento geral, abstrato, e realidade empírica, concreta, é de especial interesse por sua própria natureza, mesmo não considerando sua relação com a interpretação de Natorp a Platão. Kant dizia que, por mais determinado que tornemos um pensamento específico, fazendo isso não podemos assegurar que esse pensamento se refira a algo real. Para essa garantia, ele concluiu, precisamos recorrer não somente a pensamentos, mas também a impressões dos sentidos, isto

é, ao modo como as coisas se imprimem causalmente em nossos sentidos. Mas Natorp exclui esse recurso às impressões sensoriais e a um ingrediente causal no conhecimento. Assim, como ele assegura que pensamentos referem-se a algo real? Se sua proposição fosse simplesmente a de que o pensamento deve ser aplicado a algo, ou seja, ao conteúdo indeterminado da percepção sensorial, deveríamos seguramente objetar que algo totalmente indeterminado não é de fato absolutamente nada, muito menos o conteúdo da percepção sensorial. Isso remete a um problema básico na visão de Natorp. Porém, a solução que ele oferece é radical. Sustenta que o que é característico do pensamento sobre a realidade empírica é, precisamente, que a referência a algo real nunca é assegurada definitivamente, mas é sempre um problema, uma tarefa e esforço infinitos.⁶ Isso significa que o pensamento sobre a realidade empírica distingue-se precisamente por aqueles aspectos negativos que, inicialmente, parecem apenas colocar o problema de como tal pensamento é possível. Pois ele se distingue pelo fato de que objetos não são dados e de que, em nenhuma etapa em particular dos nossos pensamentos reais sobre alguma coisa, podemos dizer que fomos bem-sucedidos ao referir-nos definitivamente a uma única coisa real.

Infelizmente, precisamos deixar de lado os detalhes da explicação dada por Natorp ao pensamento sobre a realidade empírica, especialmente sua explicação do espaço e do tempo.⁷ De modo geral, devemos observar que ele enfatiza que o que é dado na percepção sensorial não

⁶ Ele defende essa visão em seu *Die Logischen Grundlagen der Exakten Wissenschaften* (Leipzig und Berlin: B. G. Teubner, 1910).

⁷ Ver *Die Logischen Grundlagen der Exakten Wissenschaften*, caps. 6-7 (p.ex., p. 274ss.).

é apenas algo determinável, mas algo *infinitamente* determinável. Essa ênfase à determinabilidade infinita é parte essencial da sua explicação do pensamento sobre a realidade empírica. Sua proposição não é aquela, relativamente pouco estimulante, de que o nosso conhecimento da realidade empírica é uma tarefa interminável, *i.e.*, interminável em sua extensão. Antes, é a proposição muito mais radical de que todo pensamento sobre a realidade empírica é infinitamente passível de revisão, e não seria um pensamento sobre a realidade empírica se isso não fosse assim. Segue-se (empregando a terminologia kantiana) que a revisibilidade infinita não é, contra Kant, um aspecto “regulador”, mas “constitutivo” do conhecimento empírico. Essa revisibilidade infinita do pensamento sobre a realidade empírica é, sustenta Natorp, característica do idealismo, e é a visão contrária, o realismo, que supõe que objetos empíricos são finitos e que é, no máximo, uma limitação do nosso conhecimento se só podemos captá-los de modo progressivo e gradativo.

Naturalmente, tudo isso tem implicações extremas, pois significa que não existe mundo conhecido como todos o conhecemos, coisas comuns como as encontramos na experiência, nada claro e incontroverso no mundo empírico. Na verdade, a própria ideia de um mundo do senso comum é totalmente ilusória, e o que é genuíno são antes os nossos modelos do mundo – Natorp os chama de “construções” –, especialmente aquelas construções auto-críticas que são produto da busca de explicações. Mas é importante não compreender mal essa visão. Não significa que o objetivo do conhecimento é penetrar no mundo da aparência para apreender a real natureza das coisas. Isso seria apenas substituir o realismo ingênuo pelo rea-

lismo científico. Para Natorp, a importância da ciência, ou a busca de explicações, é devida não tanto às realizações da ciência, mas à sua consciência da condição dessas realizações, por mais significativas que sejam, apenas como passos num caminho infinito:

O pensamento comum considera um conceito como “homem” evidente em si mesmo. Ele supõe que a identidade da palavra coloca de modo idêntico um sujeito determinado, e falha em observar a magnitude do problema de estabelecer que a identidade imutável da coisa é pensada no conceito, se é certo que alguma coisa é pensada, de fato, nele. Mas a ciência solapa em cada ponto essa falsa confiança sobre coisas-sujeitos. Para a ciência, torna-se cada vez mais evidente que precisamente esse sujeito de mudança concebido distinta e fundamentalmente – seja ele matéria, elementos materiais, átomos, pontos de massa, ou qualquer outro nome que possa receber – é mera tentativa e não alicerce supremo, mero esforço e não determinação definitiva.

3. Concepção de Natorp das ideias de Platão como leis e explicações*, não substâncias^{8*}

A interpretação de Natorp da teoria das ideias de Platão contém duas grandes proposições, uma puramente Metafísica e outra transcendental:

1. As ideias de Platão são leis – no sentido de explicações objetivas, reais –, não substâncias.

^{8*} Em inglês, explicações (*explanations*) não dá o sentido forte do alemão (*Grundlagen*), que significa bases explicativas, conforme usa Natorp. Ao mantermos a Introdução de Vasilis Politis para a edição inglesa, deve o leitor estar avisado de que, em Natorp, as ideias para Platão são concebidas como leis e *bases explicativas*. [N.T.]

2. As ideias de Platão são primeiramente elementos na natureza do pensamento e do conhecimento, e só consequentemente elementos na natureza da realidade.

Sem dúvida, a segunda proposição é essencial, pois sintetiza a interpretação transcendental de Natorp a Platão. Mas a primeira é uma proposição puramente Metafísica, que basta a si mesma. Isso significa que podemos considerar a concepção das ideias de Platão como explicações, não substâncias, algo atrativo independentemente da concepção transcendental das ideias. Assim, começemos por ela (examinaremos a proposição transcendental na próxima seção).

“As ideias significam leis, nada mais”. Essa afirmação audaciosa pode levar a pensar que se trata de uma transferência para Platão, de modo claramente anacrônico, da concepção moderna de leis da natureza. Fazer isso, porém, seria compreender Natorp erroneamente, pois, para ele, basicamente, *lei é uma explicação geral do porquê de uma pluralidade de casos ser como é*. Aqui, *explicação* refere-se não tanto às nossas teorias explicativas, mas a esclarecimentos objetivos, reais, que procuramos em nossas teorias explicativas. É certamente discutível se essa noção de explicação está presente em Platão. Ao comentar uma famosa passagem do *Fédon*, Natorp caracteriza a noção de lei do seguinte modo:

Mas a primeira hipótese de Platão [em *Fédon* 100a ss.] é que não só existem ideias, mas que as ideias em si são hipóteses. Ou seja, o “outro” belo, separado do “belo em si”, *i.e.*, o sujeito (empírico) ao qual se aplica o predicado “belo”, só é belo porque “participa” do belo em si, e por nenhuma outra razão; isto é, porque preenche

as condições que a definição do belo estabelece para a aplicação desse predicado a alguma coisa dada (= x). A “participação”, que para Aristóteles era apenas uma metáfora sem significado preciso, significa simplesmente a relação de um caso com uma lei – o fato de que o caso é logicamente subsumido a uma lei, ou simplesmente subsunção [155-6, ênfase acrescentada].

É útil citar a passagem do *Fédon* em que Platão faz a pergunta “O que é uma *aitia*?” (uma “causa”, “razão”, “explicação”), e procura responder:

Começarei mostrando-te a espécie de explicação [*tes aitia*s to *eid*os, *i.e.*, o que uma *aitia* é realmente] com que estive me ocupando; volto àquelas entidades que já discuti muitas vezes, e começo por elas, levantando a hipótese de que existe algo belo em si, e igualmente um bom em si e um grande em si, e assim por diante [...] Observa o que vem depois dessas coisas, e vê se concordas comigo. Parece-me que, se alguma coisa é bela, além do belo em si, ela só é bela porque [*dioti*] participa desse belo; o mesmo se aplica a todas elas [...] Assim, não compreendo nem posso admitir outras explicações [*aitiai*] (100b-c).

Evidentemente, Platão pensa que as ideias são *aitiai*: razões, causas, explicações. Mas a interpretação de Natorp não inclui esse ponto, uma vez que o texto do *Fédon* admite duas interpretações muito diferentes:

(Interpretação 1) As ideias são uma espécie de substância, e essa espécie de substância pode explicar outras coisas.

(Interpretação 2) As ideias são, pura e simplesmente, explicações; *i.e.*, ser uma ideia é ser uma explicação (objetiva, real).

Crucialmente, o texto do *Fédon* é ambíguo entre essas duas interpretações, e os críticos de modo geral têm lido a passagem de acordo com a interpretação 1. Mas Natorp contesta essa leitura e sustenta que as ideias de Platão são, pura e simplesmente, explicações, não substâncias capazes de explicar. Assim, o que conta para Natorp é que não deve haver lugar para uma distinção entre a proposição de que existem ideias e a proposição de que ideias explicam coisas. Por outro lado, se ideias são substâncias, uma coisa será afirmar que existem ideias, o que significará que existem substâncias imutáveis, e outra coisa será afirmar que ideias explicam coisas, o que significará que uma característica das substâncias imutáveis é explicar coisas. Veremos que o debate entre as duas interpretações tem implicações profundas para a compreensão da teoria das ideias. Em particular, essa questão é de fundamental importância se considerarmos, primeiro, como as ideias são primeiramente seres e, segundo, como elas se relacionam com coisas mutáveis, sensório-perceptíveis.

A primazia ontológica das ideias

Natorp sustenta que a concepção das ideias unicamente como explicações harmoniza-se perfeitamente com o pensamento de Platão de que as ideias são ontologicamente primeiras. As coisas, afirma, dependem ontologicamente de suas explicações – ele não se cansa de repetir que as coisas são constituídas de suas explicações: “De modo geral, é a lei, [...] o *eidós* ou ideia, que constitui os objetos (*to on*)”. Segue-se que leis abstratas, gerais, ocupam o primeiro lugar, enquanto os particulares concretos são ontologicamente dependentes dessas leis.

Evidentemente, essa é uma posição controversa. A ela opõe-se diretamente a visão de que causas e efeitos, ou *explanantia* e *explananda*, são entidades distintas. Dessa visão decorre que as coisas e suas propriedades são ontologicamente independentes de suas causas e explicações. Em “Über *Platos Ideenlehre*”, Natorp reage diretamente a essa posição:

sustentamos que Platão concebeu o “ser” das ideias puramente como a obtenção de uma lei [...] no sentido de que casos particulares [...] só são determinados na medida em que estão submetidos a uma lei e não no sentido de que a lei é o resultado de uma soma de casos individuais já dados (38).

Assim ele mantém que o caso individual explicado por uma lei é ontologicamente dependente da lei que o explica; e atribui essa visão a Platão.

É proveitoso concentrar-nos por um momento sobre a visão de Natorp segundo a qual se uma coisa é explicada por uma causa ou explicação, então ela é ontologicamente dependente dessa causa ou explicação. Talvez essa visão seja tão controversa e rara hoje quanto na época em que Natorp escreveu sua obra, mas ela tem seus defensores. Assim Sydney Shoemaker diz:

O que faz de uma propriedade a propriedade que é, o que determina sua identidade, é seu potencial para contribuir para os poderes causais das coisas que já a têm.⁹

⁹ “Causality and Properties”, in D. H. Mellor e A. Oliver (orgs.), *Properties* (Oxford University Press, 1997), p. 228-54: p. 234.

Segue-se diretamente que “necessidade causal é apenas uma espécie de necessidade lógica” (*ibid.*, p. 244). Pois a mesma propriedade não poderia, sob pena de não ser a propriedade que é, ter uma causa diferente daquela que realmente tem. Mas isso é, precisamente, negar, nos termos mais incisivos possíveis, a noção de que efeitos são ontologicamente independentes de suas causas. Como conclui Shoemaker:

Encontro-me, assim, no que uma vez eu teria considerado como companhia reacionária, defendendo exatamente o tipo de explicação de “conexão necessária” de causalidade de que Hume recebe os maiores louvores por ter refutado (*ibid.*, 253-54).

Assim, a visão é que existe um vínculo necessário entre as coisas e suas causas, e isso acontece porque as coisas, em grande parte pelo menos, são constituídas de suas causas: as coisas são o que são tão somente porque são causadas, ou explicadas, como são.

Mas é correto atribuir a Platão a ideia de que as coisas são ontologicamente dependentes de suas causas e explicações? A passagem do *Fédon*, quer seja lida ao modo de Natorp ou de um modo mais tradicional, dá suporte a essa interpretação. Pois Platão defende, por um lado, que as ideias são causas ou explicações das coisas, e em especial das propriedades das coisas. Por exemplo, a ideia do belo explica por que uma coisa que é bela é bela. Por outro lado, ele também sustenta que a ideia de uma propriedade, p.ex., a propriedade de ser belo, é o que constitui a identidade dessa propriedade. Por exemplo, a ideia do belo é o que é ser belo (ver, p.ex., *Fédon* 101c2-5). Em geral, o que quer que as ideias de Platão sejam precisa-

mente, por certo elas são o que as exposições socráticas definem, *i.e.*, o que se compreende quando a resposta a uma pergunta socrática é conhecida, p.ex., a pergunta “O que é ser belo?”. As ideias de Platão, sejam quais forem outras verdades a respeito delas, são essências. Mas se juntarmos esses dois lados da teoria das ideias de Platão, *i.e.*, ideias como explicações e ideias como essências, daí decorre que uma só e mesma propriedade, F, na medida em que é possuída por determinado particular perceptível pelos sentidos e mutável, não pode, sob pena de não ser a propriedade que é, ter uma causa ou explicação diferente daquela que ela realmente tem. Platão sustenta assim que as coisas são ontologicamente dependentes de suas causas ou explicações.

É também oportuno levar em consideração aqui uma passagem fundamental do *Fédon*:

Receei que viesse a ficar completamente cego em minha alma se eu continuasse a olhar para os objetos com os olhos e tentasse compreendê-los com cada um dos meus sentidos. Considerei, assim, que devia buscar refúgio nas ideias [*logoi*] e procurar nelas a verdade das coisas que são [...] Tomando por base, em cada caso, a ideia [aqui: a hipótese explicativa] que julgo mais sólida, considero como verdadeiras todas as coisas que me parecem conformes a ela [...] e as que não, rejeito como não verdadeiras (99e-100a).

Platão diz, nessa passagem, que a única forma de estabelecer uma verdade é por meio de explicações. Assim, é impossível estabelecer uma verdade sem determinar o que a explica. Em especial, é impossível estabelecer uma verdade simplesmente através da percepção sensorial. É

grande a semelhança, aqui, com a contrapartida epistemológica da proposição Metafísica de que a identidade de uma propriedade depende da explicação dessa propriedade. Pois, se fosse possível estabelecer uma verdade, *i.e.*, uma verdade da forma como algo que tem certa propriedade, independentemente de estabelecer o que a explica, *p.ex.*, se fosse possível estabelecer uma verdade através da percepção sensorial, então, deveria ser possível estabelecer a identidade dessa propriedade sem estabelecer sua explicação; em particular, deveria ser possível estabelecer a identidade da propriedade simplesmente por intermédio da percepção sensorial.

Assim, concentrando-se no papel das ideias como explicações, Natorp dá alguns passos no sentido de mostrar como as coisas mutáveis, sensório-perceptíveis, dependem ontologicamente das ideias. As ideias são introduzidas, acima de tudo, para explicar as coisas mutáveis, sensório-perceptíveis, e as coisas mutáveis, sensório-perceptíveis, dependem, para suas determinações, e portanto para ser o que são, das ideias que as explicam. A propósito, podemos observar que estamos diante de uma assunção, qual seja, que as coisas mutáveis, sensório-perceptíveis, dependem, para ser o que são, de suas determinações, portanto não são nada além de suas determinações e de suas propriedades. Em outras palavras, particulares como tais não têm uma essência. Mas essa assunção está de acordo com a visão de Platão pela qual as coisas mutáveis, sensório-perceptíveis, não têm essência além das essências de cada uma das suas propriedades.

*A direcionalidade das ideias para o outro
e sua relação com a natureza*

Se a interpretação de Natorp está correta e as ideias são, precisamente, explicações, então as ideias de Platão são, por sua própria natureza, direcionadas para o outro, visto que uma explicação é, essencialmente, explicação de alguma coisa, e de alguma coisa diferente de si mesma. Talvez explicações possam também explicar a si mesmas, mas isso não pode ser tudo o que elas explicam. Assim, a ideia do belo é a explicação de algo, não simplesmente da ideia do belo, mas de coisas belas – *i.e.*, de qualquer coisa na medida em que ela é bela ou da razão por que uma coisa que é bela, é bela. Com efeito, o *Fédon* deixa claro que o que as ideias enfim explicam são coisas mutáveis, coisas na natureza. Na mesma passagem (*Fédon* 96a ss.), Platão faz questão de repetir, p.ex.: o que a ideia de grande explica é, por que alguma coisa *é*, ou *passa a ser*, ou *deixa de ser* grande, e isso mostra que o *explanandum* é aqui compreendido como algo mutável, na verdade mutável em relação à grandeza. Por isso, o *explanandum* é algo que, se é F, é, como diríamos, apenas contingentemente F.

Essa direcionalidade das ideias para o outro é enfatizada por Natorp de modo muito perspicaz:

como funções e não coisas, elas [as ideias] não prescindem da direcionalidade, mas são de fato inteiramente dependentes dela.

Naturalmente, mesmo que as ideias não passem de explicações, ainda assim serão coisas, entidades, pois, enfim, elas devem existir. Mas Natorp está contestando a

concepção de que as ideias são simplesmente coisas ou substâncias. Uma asserção importante em seu argumento é, precisamente, que a noção de uma coisa ou substância, diferentemente da noção de uma explicação, não é a noção de algo direcionado para outro. Por exemplo, ser uma pedra não é ser uma pedra *de alguma outra coisa* ou *em relação a alguma outra coisa*. Podemos também observar que, mesmo se a pedra for imutável e perene, mesmo se, por exemplo, ela for como um corpo celeste (em certa concepção de corpos celestes), isso ainda não faz com que seja direcionada para outro. Desse modo, mesmo se as ideias são substâncias transcendentais, esse fato não as torna direcionadas para outro. Com efeito, mesmo se a pedra é capaz de causar e de explicar coisas, por exemplo, se ela é capaz de explicar por que a janela quebrou, ainda assim isso não a torna algo direcionado para outro. Pois, se a pedra é uma substância, não pertence à sua essência contribuir para certas explicações causais particulares. Assim, na interpretação tradicional das ideias como substâncias imutáveis (*i.e.*, interpretação 1), as ideias não são direcionadas para outro, pelo menos não essencialmente. Por outro lado, se as ideias são, pura e simplesmente, explicações, *i.e.*, se essa é sua essência (*i.e.*, interpretação 2), então, podem ser caracterizadas somente por referência ao que explicam, e assim serão essencialmente direcionadas para outro. Em apoio à interpretação de Natorp, é oportuno lembrar que a referência às ideias de Platão é feita não por um nome próprio (“Afrodite”), nem por uma descrição definida (“a coisa mais bela”), mas dizendo o que a ideia é *de*: “a ideia do belo”, *i.e.*, daquilo em virtude do qual uma coisa que é bela, é bela.

Assim, se as ideias não são senão explicações, serão essencialmente direcionadas para outro. Mas as coisas para as quais elas são direcionadas são, em especial, coisas mutáveis, uma vez que, em última análise, são estas que as ideias devem explicar (aqui podemos novamente lembrar como, no *Fédon*, a ideia de grande deve explicar por que uma coisa *é*, ou vem a ser, ou *deixa de ser* grande). Segue-se que as ideias são, por sua própria essência, direcionadas para coisas mutáveis e para a natureza. Assim, Natorp conclui que as ideias são ontologicamente primeiras, mas ao mesmo tempo têm uma referência essencial à natureza.

*A resposta ao argumento do terceiro homem
e a noção de participação*

No *Parmênides* (132a), Platão apresenta um argumento geral contra sua própria teoria das ideias que, se bem-sucedido, prejudica diretamente a teoria. O argumento se desdobra do seguinte modo: O conjunto de coisas sensório-perceptíveis que, por exemplo, são grandes, são grandes devido à ideia de *o grande*, ideia essa que explica por que cada uma dessas coisas é grande; mas examine-se o conjunto de coisas que inclui tanto as coisas sensório-perceptíveis que são grandes, quanto a ideia do grande: pode parecer que outra ideia seja necessária para explicar por que as coisas nesse conjunto são todas grandes. Nesse caso, porém, não haverá uma ideia única de grande, mas uma infinidade delas; ora, isso é absurdo, pois a explicação do porquê das coisas serem grandes nunca chegará ao fim – ou de fato nem mesmo começará adequadamente. Esse argumento, que Aristóteles chama de argumento do terceiro homem e lança contra Platão,

pode parecer forte. Ao mesmo tempo, é duvidoso que Platão considere o argumento bem-sucedido, visto que, depois de levantá-lo, não mais o aborda explicitamente, e continua expondo a teoria das ideias praticamente com os mesmos termos em diálogos que, ao que tudo indica, são posteriores ao *Parmênides* (ver, p.ex., *Timeu* 27-8). Para Natorp, o chamado argumento do terceiro homem nunca representou uma ameaça séria à teoria das ideias, e isso porque a concepção das ideias como leis e explicações, não substâncias, lhe oferece, sustenta ele, uma resposta direta e conclusiva:

O argumento só é bem-sucedido assumindo-se como óbvio que a “cavalidade”, isto é, a totalidade concebida de sinais que definem o que é um cavalo, está presente somente em cavalos em si, mas que Platão distingue ser-um-cavalo de cavalos particulares, e considera coisas como ser-um-cavalo como alguma outra coisa – literalmente um segundo cavalo. Nesse caso, naturalmente, não há razão que impeça o processo de continuar *ad infinitum*. Se, porém, alguém pensa, como vimos Platão fazer, só na relação entre um caso particular e uma lei [...] então pode naturalmente ser verdade que a lei em questão dependa de outra lei, mais fundamental, e por isso não há de fato nada que impeça haver uma ideia de uma ideia; mas não há qualquer risco de que isso deva continuar infinitamente.

Se as ideias são explicações, elas não são absolutamente como as coisas que explicam; por certo, a diferença entre elas não é meramente como a que existe entre coisas mutáveis e imutáveis. Então, não podemos acrescentar a ideia do grande ao conjunto de coisas sensório-perceptíveis que são grandes, e perguntar com relação

a esse conjunto expandido o que explica a grandeza de cada um dos seus membros; como podemos, é claro, , se a diferença entre coisas sensório-perceptíveis e as ideias for simplesmente a que existe entre coisas mutáveis e imutáveis. E isso porque não podemos pedir a explicação da explicação, isto é, de algo cuja essência mesma é ser uma explicação, pelo menos não do mesmo modo como podemos pedir a explicação do *explanandum*. Assim, não há perigo de haver uma infinidade de ideias do grande; antes, há uma única explicação, portanto uma única ideia, do grande. Mas pode, ainda, haver ideias de características particulares da ideia de grande, por exemplo, porque, como toda ideia, a ideia de grande é una, perfeitamente unitária, imutável etc. O entendimento de Natorp aqui é simples. Se as ideias são coisas ou substâncias do mesmo modo que as coisas sensório-perceptíveis são coisas ou substâncias, exceto que as ideias são imutáveis enquanto as coisas sensório-perceptíveis são mutáveis, então, evidentemente, podemos perguntar por que a ideia de F é como é, exatamente do mesmo modo que podemos perguntar por que o F sensório-perceptível é como é. Mas isso, obviamente, cria o perigo de um regresso infinito de explicações. Entretanto, se as ideias não são absolutamente coisas ou substâncias, mas, pura e simplesmente, explicações, então podemos perguntar a respeito das coisas o que perguntamos a respeito das coisas sensório-perceptíveis, e assim o perigo não se manifesta.

A resposta de Natorp ao argumento do terceiro homem, e em geral sua concepção das ideias como nada mais do que explicações, está associada a uma eloquente resposta ao que, desde a crítica de Aristóteles, tem sido considerado como um problema fundamental para a teo-

ria de Platão: qual é a relação entre particulares concretos, mutáveis, e as ideias – a relação a que Platão se refere de vários modos como “participação” e “comunhão” (*methexis, koinonia*), mas que por outro lado deixa de analisar? A resposta de Natorp é que essa relação é simplesmente a que existe entre um caso particular e a lei geral ou explicação que o explica:

“Participação”, na qual Aristóteles via apenas uma metáfora sem significação exata, significa assim, muito simplesmente, a relação de um caso com uma lei.

Platão não analisou essa relação, diz ele, simplesmente porque a julgava básica e não analisável. Certamente, como afirma Platão no *Parmênides* (132d-e), ela não deve ser analisada em termos da relação de similaridade, pois nesse caso o regresso de ideias tornaria a ocorrer. Mas dizer que a relação de participação não é analisável, porque é simplesmente a relação entre um caso particular e sua explicação, não é dizer que não podemos esclarecer e ajudar a determinar o que essa relação é. Com efeito, podemos dar uma explicação do que é a relação de explicação. Por exemplo, podemos mostrar que essa relação é essencialmente assimétrica (*i.e., se X explica Y, então Y não explica X*), como fez Platão no *Eutífron* (9-11). Ou podemos mostrar certos requisitos gerais essenciais para a explicação, como os seguintes: *mesmas* explanantia (*i.e., o que explica*) têm *mesmas* explananda (*i.e., o que é explicado*); e *mesmas* explananda têm *mesmas* explanantia. Platão, de fato, defende esses requisitos de explicação no *Fédon* (96a ss.).

Como as ideias podem ser simplesmente explicações?

Se as ideias não são senão explicações, como podem provocar o acontecer de alguma coisa? Sem dúvida, só coisas particulares podem provocar o acontecer de algo, ou seja, interagindo com outras coisas particulares. Então, as ideias devem ser coisas particulares, de fato coisas iminentes, isto é, coisas particulares concretas na natureza, posto que somente essas interagem com outras coisas. Essa é uma das objeções de Aristóteles às ideias concebidas como substâncias transcendentais. Mas é igualmente uma objeção às ideias concebidas simplesmente como explicações e não como substâncias. A objeção consiste em que apenas coisas particulares concretas podem interagir com coisas e, portanto, fazer com que algo aconteça. Natorp responde simplesmente negando que causas precisem ser coisas particulares, e que seja necessário conceber a causalidade como uma interação entre coisas particulares:

O significado decisivo da argumentação de Platão era que causas são leis, não coisas. Mas Aristóteles insiste em dizer que causas são coisas e que, a menos que uma lei seja representada nas coisas, ela, por assim dizer, estaria suspensa no ar e não seria capaz de causar nada.

Assim, ele sustenta que não se deve compreender a causalidade como uma relação de interação entre coisas particulares, mas simplesmente como uma relação entre uma lei, *i.e.*, uma explicação universal, e um caso particular. Essa, afirma, é a relação da explicação, que é primitiva e não mais analisável.

Como devemos decidir entre essas duas concepções de causalidade? Segundo Natorp, é alto o preço de pensar

a causalidade como uma relação de interação entre coisas particulares. Pois, embora talvez experimentemos diretamente essa interação, não conseguimos explicar por que ela tem as consequências que observamos que tem. Se tudo a que temos acesso são coisas particulares, é difícil ver como podemos justificar certos princípios fundamentais de explicação. Tais princípios incluem, especialmente, os seguintes: (PR1) *mesmas* explanantia *têm mesmas* explananda; e (PR2) *mesmas* explananda *têm mesmas* explanantia – princípios que Platão defende no *Fédon* (96a ss.). Decorre daí, sustenta Natorp, que, se queremos justificar esses princípios e assim estabelecer a possibilidade mesma de explicação, não devemos conceber a causalidade como uma relação simplesmente entre particulares, mas sendo, fundamental e primitivamente, uma relação entre algo universal (o *explanans*) e algo particular (o *explanandum*). Os comentários de Natorp sobre a passagem do *Fédon* (96a ss.) são especialmente surpreendentes:

Mas logo evidenciou-se que, desse modo, ele [Sócrates] não compreendia nada de coisa nenhuma. Com base num determinado fato, é impossível compreender como outro fato, diferente e de certo modo contraditório ao primeiro, pode dele derivar. Observamos que é realmente assim que acontece, mas não há percepção intuitiva nisso, não há entendimento. Quando a situação se esclareceu – Sócrates não precisou de um Hume para isso –, teve a impressão de estar cego; tudo o que agora compreendia era que não entendia nada de coisa nenhuma, nem mesmo as coisas mais simples que antes imaginara entender perfeitamente bem. Por exemplo, coisas como o fato de que o corpo animal se desenvolve por ingestão de alimentos e realidades dessa natureza. Pois o que realmente faz com que A

seja mais alto do que *B*? O grau de diferença da cabeça, digamos, pelo qual ele é maior do que o outro? Essa mesma diferença, porém, faz com que o outro seja menor. A mesma causa, então, tem consequências opostas [contrárias a PR1]? [...] Ou: duas coisas resultariam da divisão de uma coisa tanto quanto da adição de uma coisa a outra; assim, agora, causas opostas (divisão e adição) parecem produzir a mesma consequência [contrária a PR2].

Assim, Natorp procura transformar a aparente fraqueza da concepção das ideias como simplesmente leis, *i.e.*, explicações universais, visto que explicações não podem fazer com que nada aconteça em sua força peculiar, ou seja, somente leis podem explicar, e uma concepção de causalidade sem uma concepção de explicação é totalmente desprovida de valor.

O modo de ver de Natorp, de que Platão procura reduzir toda causalidade a uma explicação, leva-o a negar que a causalidade eficiente exerça algum papel na concepção de ciência de Platão. De modo particular, ele afirma que Platão não tem em mente uma causa eficiente quando, no *Filebo* (23d), recorre a uma explicação fundamental ou causa (*aitia*) de por que coisas sensório-perceptíveis, mutáveis, são unificadas e determinadas. Ele diz, também, que não devemos compreender o demiurgo do *Timeu*, ou de fato a ideia do Bem, que serve de modelo para a concepção do demiurgo, como causa eficiente. Podemos perguntar-nos por que Natorp pensa que a proposição de que as ideias são, pura e simplesmente, explicações exige que se reduza toda causalidade, inclusive a causalidade eficiente, a explicação. Por que ele não pode levar em consideração uma relação de causa-

lidade eficiente, uma vez que a relação de explicação já está estabelecida? Nesse caso, a teoria das ideias explicaria como podem existir relações explicativas entre coisas em geral, mas com particulares concretos, mutáveis, ainda interagindo um com o outro e estando em relações causais eficientes. A resposta, evidentemente, é que tal acomodação da causalidade eficiente implicaria que particulares concretos mutáveis não são, afinal, totalmente constituídos pelas explicações que os explicam – isto é, por sua relação com as ideias, como Natorp compreende essa relação. Pois, para a interpretação de Natorp da teoria das ideias, é crucial não só que as ideias não devam ser senão explicações, mas também que particulares concretos, mutáveis, devam ser totalmente constituídos por sua relação com as ideias – a relação que, sustenta Natorp, se estabelece entre explicações gerais e suas instâncias.

4. Concepção de Natorp das ideias de Platão como elementos primariamente na natureza do pensamento e do conhecimento: a interpretação transcendental da teoria das ideias

Relação das ideias com o pensamento

Concentremo-nos, por fim, na segunda e fundamental tese de Natorp: as ideias de Platão são primariamente elementos na natureza do pensamento e do conhecimento, e somente como consequência elementos na natureza da realidade. Podemos chamá-la de tese transcendental. Natorp diz que essa interpretação se impõe naturalmente se compreendermos de modo correto a relação entre a teoria das ideias, desenvolvida inicialmente em diálogos como *Fédon* e *República*, e o método socrático da busca de definições, que encontramos já nos primeiros diálogos,

como *Laques* e *Eutífron*. Isto porque, sustenta Natorp, um dos principais objetivos do método socrático da busca de definições é oferecer uma explicação do pensamento racional e do discurso, e fazê-lo puramente a partir dos recursos desse pensamento e discurso. Assim, se o método socrático da busca de definições é inseparável da teoria das ideias, e se a teoria das ideias brota natural e inevitavelmente do método socrático, este também será o objetivo da teoria das ideias: oferecer uma explicação do pensamento racional, e fazê-lo puramente a partir dos recursos desse pensamento. A teoria das ideias emerge, assim, como uma teoria do pensamento racional, baseada apenas nos recursos desse pensamento. Certamente, ela é também uma teoria da realidade, mas, conclui Natorp, unicamente porque Platão quer derivar a natureza da realidade da natureza do pensamento racional.

Essa linha de interpretação depende, por um lado, da perspectiva de que devemos compreender a teoria das ideias como um desdobramento natural e inevitável do método socrático da busca de definições. Natorp inicia o seu *Teoria das Ideias de Platão* com uma afirmação enfática dessa perspectiva:

Assim, esta palavra [*idea*] foi praticamente destinada a expressar e tornar consciente a descoberta do lógico em toda a sua originalidade e potencial dinâmico; isto é, a descoberta da legalidade interna por meio da qual o próprio pensamento modela seu objeto ao, por assim dizer, olhar para ele, em vez de meramente aceitá-lo como dado.

Mas essa descoberta, que é realização inesquecível de Platão, e que constitui a tarefa deste livro representar

exaustivamente, se possível, foi em grande parte preparada por meio da grande inovação de Sócrates: procurar conceitos em toda parte.¹⁰

Natorp reconhece que é especialmente controversa a noção de que a busca socrática de definições é inseparável da teoria das ideias, e Aristóteles, em especial, defende uma explicação muito diferente da relação entre a busca socrática e a teoria das ideias. De acordo com Aristóteles, há algo característico a respeito da teoria das ideias, que vai decisivamente além da busca socrática de definições, e que ela não implica, de modo algum, a tese de Platão segundo a qual as ideias são separadas dos particulares concretos, mutáveis, na natureza – separadas, diz Aristóteles, no sentido de distintas (ver *Metafísica* XIII 4, 1078b12-32; ver também XIII.9, 1086a32-b13 e I.6, 987a29-b10). Assim, se a interpretação transcendental de Natorp está correta, a incisiva dissociação da busca socrática de definições da teoria das ideias, defendida originalmente por Aristóteles, deve estar errada.

Voltaremos num momento à relação entre a busca socrática de definições e a teoria das ideias, mas consideremos antes a interpretação característica de Natorp da busca socrática de definições. Certamente, nos primeiros diálogos, Platão está muito interessado nas coisas sobre as

¹⁰ Aqui precisamos observar que o termo alemão “Begriff” (“conceito”) pode também, diferentemente do termo inglês, “concept”, significar “essência” ou “concepção da essência”. Por “procura de conceitos” Natorp entende aqui a busca de respostas para a pergunta caracteristicamente socrática, “O que é o X?” ou “O que é o ser – ou essência do X?” Também é importante destacar que esse emprego do termo “Begriff” ou “conceito” não deve ser entendido como “o que entendemos com o uso comum de uma palavra”. Veremos que Natorp nega enfaticamente que o objetivo do método socrático seja simplesmente tornar explícitos os significados comuns das palavras.

quais ele faz a pergunta tipicamente socrática “O que é esta coisa, a [...]?”, e cujas definições ele quer encontrar – *coragem* no *Laques*, *piedade* no *Eutífron*, *temperança* em *Cármides*, e assim por diante. Essas são coisas ou conceitos tipicamente éticos, e uma preocupação importante nos primeiros diálogos é a Ética. Mas, diz Natorp, o principal interesse de Platão nesses diálogos é, desde o princípio, o método da busca dessas definições em geral, qualquer que seja a coisa ou *definiendum* em questão. Assim, o principal interesse de Platão é metodológico. A busca socrática de definições é realizada consoante certos princípios gerais, e o principal objetivo de Platão, desde o início, é chamar a atenção para eles expondo-os, por assim dizer, em ação, *i.e.*, em buscas específicas da definição desta ou daquela coisa ou conceito.

O objetivo do método socrático da busca de definições, se nos concentramos no seu aspecto metodológico, é, sustenta Natorp, desenvolver uma explicação do pensamento racional e do discurso, e fazê-lo puramente a partir dos recursos desse pensamento e discurso:

Mas logo se percebe nessas narrativas platônicas que, embora o narrador esteja muito interessado no conteúdo dessas questões, *i.e.*, nos problemas de moralidade e princípios de ação, ele está sempre igualmente, ou mesmo principalmente, interessado no aspecto formal delas: nos requisitos gerais de uma determinação adequada de conceitos, e nas leis de discussão lógica e argumento adequado. Nesses discursos, testemunhamos a descoberta e, de fato, o nascimento do conceito de lógica.

Natorp identifica dois princípios básicos que orientam o método socrático da busca de definições. Primeiro,

pensamento racional e discurso implicam essencialmente ter o mesmo pensamento ou fazer a mesma predicação de muitas coisas diferentes (“esta coisa é F”, “aquela coisa é F” etc.). Assim, se nos envolvemos com o pensamento racional e o discurso, devemos ser capazes de determinar, ou de procurar a determinação, a identidade da coisa, o conceito ou o predicado que estamos prestes a predicar de muitas coisas diferentes. A busca de uma resposta à pergunta socrática, “O que é esta coisa, o F?”, é, diz ele, precisamente a busca da “unidade, da identidade do conteúdo conceitual”. Mas a ideia de Natorp não é que já devemos conhecer a unidade e identidade do conteúdo conceitual para nos envolvermos com o pensamento racional e o discurso. Antes, é que devemos estar comprometidos com a existência dessa unidade e identidade, e estar preparados para procurá-la. Segundo, pensamento racional e discurso envolvem essencialmente inter-relações racionais, ou lógicas, entre diferentes predicções ou conceitos (“isto é F, portanto não é G”, “isto é F somente se é G” etc.). Assim, se nos envolvemos com o pensamento racional e o discurso, devemos ser capazes de determinar inter-relações lógicas entre diferentes conceitos, ou de procurar a determinação dessas inter-relações. O *elenchus* socrático, ou método de refutação, que consiste em procurar contradições entre crenças ou proposições, está, com a busca de definições, dirigido a essa determinação de inter-relações lógicas entre predicções e conceitos.

Mas Natorp atribui a origem desses dois princípios a um princípio único, que ele chama de “unidade ou concordância do pensamento consigo mesmo”:

Essa unidade ou concordância do pensamento consigo mesmo, em que só o que é pensado tem validade (ou “é”, ou acontece, ou é verdadeiro), e mesmo como algo almejado, distingue o pensamento da mera representação associativa, é o princípio governante de ambos, *i.e.*, da unidade de um conceito e da unidade de interconexões no pensamento.

Isso é especialmente importante, pois significa que os dois princípios que determinam a essência do pensamento racional derivam e se baseiam exclusivamente no pensamento em si. Assim, conclui Natorp, o objetivo do método socrático da busca de definições é dar uma explicação da natureza do pensamento racional e do discurso, e fazê-lo puramente a partir dos recursos desse pensamento e discurso.

Mesmo que consideremos plausível a associação de Natorp entre o método socrático e uma explicação da natureza do pensamento racional, a proposição de que essa natureza deriva e se baseia exclusivamente no pensamento em si pode parecer-nos surpreendente, e podemos suspeitar de que Natorp incorre, aqui, em petição de princípio a favor, precisamente, da tese transcendental que ele está defendendo. Pois devemos observar que a proposição de que o método socrático tem como objetivo explicar a natureza do pensamento racional é, por si mesma, compatível com a ideia de que a natureza do pensamento pode basear-se, ao contrário, na natureza da realidade, ou, de fato, que pode não haver prioridade entre pensamento e realidade. Entretanto, quando pensamos que o método socrático tem como objetivo explicar a natureza do pensamento racional, talvez seja natural concluir que, no modo como Platão encaminha esse método nos primeiros

diálogos, sua sugestão é, com efeito, que a natureza do pensamento baseia-se no pensamento em si. Porque esse talvez seja um modo natural de compreender: primeiro, por que Platão nega que a unidade e a identidade de qualquer predicado F possam ser determinadas por qualquer instância ou exemplo de algo realmente F; segundo, porque ele está envolvido com a determinação da unidade e identidade de predicados de modo bem independente da possibilidade de ter conseguido, ou mesmo tentado, definir alguma coisa em particular; terceiro, e mais importante, porque ele pensa que a busca dessa determinação não requer, em princípio, nada além de um pensador racional que examine seus próprios pensamentos e crenças, talvez com a ajuda e estímulo de outros pensadores racionais. Natorp sustenta que essas características do método socrático, e especialmente a terceira, mostram que a natureza do pensamento racional deve, na concepção de Platão, derivar totalmente desse pensamento.¹¹

¹¹ É interessante comparar a interpretação de Donald Davidson do papel em Platão do método socrático do *elenchus* (“Plato’s Philosopher”, *Apeiron* 26 [1993], 179-94). Davidson sustenta que Platão nunca desistiu desse método, por ele introduzido nos primeiros diálogos, de busca do conhecimento; e que chegou a pensar, especialmente no diálogo tardio *Filebo*, que esse é, enfim, o único método de busca do conhecimento, “na ética pelo menos, e talvez na Metafísica de modo mais geral” (187). Mas, pergunta Davidson, como Platão pode ter pensado que este método, cujo objetivo imediato é consistência e coerência em nossas crenças, pode levar ao conhecimento? Ele conclui que a visão de Platão, *i.e.*, a visão de que a busca de consistência e coerência em nossas crenças é de fato uma busca de conhecimento, baseia-se na sua “assunção metodológica [...] de que há suficiente verdade ineradicável em cada um de nós para garantir que a eliminação de inconsistências enfim resulte na eliminação do erro” (186). Assim, segundo a interpretação que Davidson faz de Platão, a busca da natureza da boa vida (ética) e da realidade (Metafísica) deve ser conduzida, fundamentalmente, totalmente a partir das nossas crenças. A afinidade com Natorp é extraordinária, exceto pelo fato de que Natorp vai um passo decisivo além e pergunta por que

Podemos perguntar em que sentido, segundo Natorp, pensamento racional e discurso dependem da capacidade de determinar a unidade e identidade de conceitos, e, conseqüentemente, da capacidade de oferecer, ou de buscar, definições socráticas. Certamente, a ideia de Natorp não é que essa capacidade subentende a habilidade de falar uma língua natural como, por exemplo, grego, e de usar palavras de acordo com seu sentido comum nessa língua. O objetivo da busca socrática de definições, enfatiza ele, não é simplesmente explicitar o que conhecemos implicitamente, quando sabemos usar palavras de acordo com seus sentidos comuns. Por “conceitos” (“Begriffe”), ele entende não conceitos comuns numa língua natural, mas elementos no pensamento racional e no discurso. De fato, ele nega enfaticamente que a teoria das ideias seja uma teoria dos significados comuns das palavras:

A lógica estrita, porém, não desistirá de nada; e levará a palavreado vazio se tudo o que se tem em mente é aquela duplicação de ser segundo a qual tudo aquilo de que se tem conceitos, *i.e.*, conceitos comuns na linguagem, é existir antes como algo separado no pensamento e, depois, como uma multiplicidade de coisas sensório-perceptíveis.

Se perguntamos que diferença há entre, por um lado, linguagem comum e seus conceitos, e, por outro, pensamento racional e discurso e *seus* conceitos, o fato é que essas não são linguagens diferentes envolvendo pensamentos e conceitos diferentes, mas que sua função é di-

Platão pensa que o nosso pensamento e discurso devem, em nível fundamental, concordar com a realidade.

ferente. A linguagem comum tem inúmeras funções, mas o pensamento racional e o discurso, sustenta Natorp, têm apenas uma função básica em Platão, qual seja, a busca do conhecimento:

Mas o significado dessa unidade de conteúdo conceitual consiste em seu conhecimento fundamentador. A importância desse conceito, conhecimento, é para o que toda coisa conduz.

Assim, conclui Natorp, a busca socrática do conhecimento como a encontramos nos primeiros diálogos – e especialmente quando Sócrates segue sua profissão de ignorância procurando novo conhecimento de um modo novo – requer e é possibilitada por certas condições gerais do pensamento racional e do discurso. E um objetivo fundamental do método socrático da busca de definições é revelar precisamente essas condições do pensamento racional e do discurso.

Mesmo considerando de fato atraente a interpretação de Natorp do método socrático da busca de definições – como busca da natureza do pensamento racional e do discurso exclusivamente a partir desse pensamento e discurso –, podemos perguntar-nos se a mesma linha de interpretação é apropriada para a teoria das ideias de Platão. O problema é que as ideias não parecem ser elementos no pensamento, ou na natureza do pensamento, mas, sim, elementos na realidade, ou na natureza da realidade. Nessa visão, ideias podem ser objetos de pensamento racional, do mesmo modo que coisas sensório-perceptíveis são objetos da percepção sensorial, mas sua essência não faz referência ao pensamento ou à natureza do pensamento. O problema aumenta se concordamos com Aris-

tóteles que Platão concebeu as ideias, essencialmente, como objetos separados e distintos dos objetos na natureza, com os quais estamos em contato direto através da percepção sensorial. A resposta de Natorp é afirmar que a teoria das ideias não deve ser dissociada do método socrático, mas, pelo contrário, deve ser vista nascendo natural e inevitavelmente desse método. Isso o leva a caracterizar a relação entre o método socrático e a teoria das ideias deste modo:

Não pode haver dúvida alguma de que as ideias de Platão, do começo ao fim [...] significam métodos e não coisas: unidades de pensamento, puros *positi* no pensamento e não “objetos” externos, apesar de suprasensíveis. No entanto, é verdade que, em suas “ideias”, Platão efetuou uma separação, uma liberação de conceitos com relação ao sensório-perceptível, do qual Sócrates, embora não totalmente alheio à questão, não tinha consciência com tanto rigor metódico.

Os conceitos devem agora [*i.e.*, na teoria das ideias em contraste com o método socrático] ser apreendidos no pensamento como são em sua pureza e separados de tudo o que é sensível; do mesmo modo, o *positus* no pensamento deve ser apreendido puramente e de acordo com o conteúdo que está posto, sem nenhuma mistura estranha.

Assim, afirma Natorp, há certamente um desenvolvimento desde o método socrático da busca de definições até a teoria das ideias, e, na verdade, esse desenvolvimento consiste, num sentido particular, em separar as ideias do que é sensório-perceptível. Mas esta, diz ele, não é uma separação de dois conjuntos de objetos, mas de dois elementos no conhecimento:

Mas o sentido puramente lógico de tudo isso [*i.e.*, da proposição de Platão de que ideias são separadas das coisas sensório-perceptíveis] só pode ser encontrado desde que tenhamos em mente as explicações não metafóricas, que seguem na pura separação do conteúdo que está presente no pensamento, sentido que é originalmente posto através do pensamento, como, por exemplo, unidade, identidade e, conseqüentemente, ser (ver seus comentários sobre *Teeteto* 184-7, p.ex.).

Assim, por um lado, há o elemento no conhecimento que está associado à própria natureza e às condições do pensamento racional e do discurso – como os elementos *unidade, identidade, ser* etc., isto é, precisamente, as ideias, ou, em todo caso, as mais abstratas e gerais. Por outro lado, há o elemento no conhecimento que está associado ao conteúdo sensorial do conhecimento.

Evidencia-se, assim, que as ideias são, precisamente, elementos na natureza do pensamento racional e do discurso, e em particular do tipo de pensamento e discurso que tem como objetivo o conhecimento. Segundo Natorp, isso é especialmente evidente se levamos em consideração diálogos como o *Teeteto* e o *Sofista*, e o papel de certas ideias ou conceitos mais abstratos e gerais, como os *koina*, conceitos comuns, do *Teeteto*: “ser e não ser, identidade e diferença, similaridade e dissimilaridade qualitativas, unidade e número, par e ímpar” (ver *Teeteto* 185-6). Pois aqui, enfatiza Natorp, Platão sustenta expressamente que a função das ideias, ou conceitos mais gerais, é explicar como juízo (*doxa*) e discurso (*logos*) são possíveis. Comentando sobre o *Teeteto* 184-7, ele diz:

Visto que toda possibilidade de julgar, todo sentido determinado de asserções, fundamenta-se neles [nes-

ses conceitos mais universais], só através deles, e não através da experiência sensorial, é que pode haver algo como ser (no sentido mais amplo do conteúdo das asserções), portanto verdade, portanto, conhecimento.

Ao comentar sobre o papel das “formas mais gerais” (*ta megista gene*) e seu “entrelaçamento” (*symploke*) no *Sofista*, ele conclui:

A justificação da validade das ideias deve basear-se no estabelecimento das condições de possibilidade do julgar em geral.

Isso, pensa ele, é exatamente o que Platão quer dizer quando afirma:

Pois é pelo mútuo entrelaçamento das formas (*ta eide*) que o discurso (*logos*) nasce para nós (*Sofista* 259e5-6).

De modo natural, Natorp chega ao ponto de caracterizar essas formas, ideias ou conceitos mais gerais, como “categorias”. Mas ele entende “categorias” no sentido kantiano de conceitos, cuja função é explicar a possibilidade do juízo e da predicação.

Para Natorp, portanto, a culminância da teoria das ideias deve ser encontrada na identificação de Platão, em diálogos como o *Teeteto* e o *Sofista*, de certos conceitos mais gerais cuja função é explicar como o juízo (*doxa-zein*) e o discurso (*legein*) são possíveis, e em geral, oferecer uma explicação da natureza do pensamento racional e do discurso. A busca dessa explicação, afirma Natorp, remonta ao método socrático da busca de definições, e em particular aos princípios que orientam essa busca. Além disso, a busca de uma explicação da natureza do

pensamento racional e do discurso distingue a teoria das ideias do início ao fim. Assim, já no *Fédon*, numa passagem normalmente considerada como introdução de Platão da teoria das ideias e sua superação da busca socrática de definições (*Fédon* 99e-100a), a teoria das ideias é introduzida levando em consideração a proposição de que devemos buscar o conhecimento não diretamente nas coisas, mas através de *logoi*. Essa proposição, veremos, ocupa uma posição central na interpretação transcendental de Natorp, *i.e.*, a tese de que a natureza da realidade deve derivar da natureza do pensamento racional e do discurso – da natureza de *logos* neste sentido.

Relação das ideias com a realidade

Em Kant, o método do argumento transcendental – de primeiro buscar as condições do pensamento e do conhecimento e depois concluir que a realidade está sujeita a condições correspondentes –, renuncia expressamente a qualquer aspiração à Ontologia, ou seja, a oferecer uma explicação da natureza última da realidade (ver p.ex., *Crítica da Razão Pura*, A247/B303; analisamos isto acima, §2). Mas o objetivo do método transcendental de Platão, afirma Natorp, na verdade é oferecer uma explicação da natureza última da realidade, e derivar essa natureza da natureza do pensamento e do conhecimento. Em Platão não existe tensão entre o método transcendental e a Ontologia, e os dois estão, ao contrário, perfeitamente harmonizados.

Essa harmonia perfeita entre a natureza do pensamento e do conhecimento e a natureza da realidade é alcançada, diz Natorp, porque Platão pensa que o conceito mesmo de “ser” e “o que é real” não podem significar

nada independente do pensamento e do conhecimento, e também nada que não se baseie no pensamento e no conhecimento:

“Ser” significa, aqui, como sempre significa na linguagem filosófica mais rigorosa de Platão, o *positus* no pensamento, a unidade de determinação e, portanto, de predicação. Ser em geral significa somente a função do juízo e não tem sentido determinável separado dela.

Decorre daí que os objetos, as coisas existentes, não são senão sujeitos lógicos do pensamento e do juízo; na verdade, ser objeto é ser sujeito lógico do pensamento e do juízo. Nessa visão, enfatiza Natorp, o conteúdo do pensamento e do juízo é primitivo, ao passo que o objeto de referência no pensamento e no juízo é derivado, simplesmente um elemento, ou, o que é posto como real num elemento, do pensamento e do juízo. Essa visão opõe-se absolutamente à outra, o abstracionismo, que defende que os objetos são primitivos e que os conceitos devem, de algum modo, derivar do nosso contato causal, sensorial, com os objetos, visão essa que Natorp atribui a Aristóteles. De modo mais geral, Natorp mostra-se aqui muito sensível aos múltiplos sentidos do verbo “ser” em grego, e especialmente à distinção entre o uso existencial (“existir”) e o predicativo (“ser tal e tal”) desse verbo. De fato, ele dá um passo além e analisa qual desses dois usos era considerado mais fundamental filosoficamente. Ele conclui que, segundo Platão, devemos entender o ser existencial em termos de ser predicativo, ao passo que, segundo Aristóteles, o inverso é verdadeiro.

Nesse sentido, *i.e.*, no sentido de que os objetos são simplesmente o que é posto como real no pensamento, os

objetos são, como Natorp não se cansa de dizer, “constituídos” pelo pensamento e pelo conhecimento:

A forma do conhecimento enquanto tal é a legitimidade; mas é essa forma que constitui o conteúdo, o puro conteúdo do conhecimento; pois, em geral, é a lei que cria o objeto no conhecimento e para o conhecimento. Esse é o sentido fundamental da “ideia”.

Não há mais algo como um verdadeiro objeto que não seja constituído no conceito de conhecimento, segundo a lei própria do conhecimento. O conhecimento, o puro conhecimento, é o conceito autogerado, e tão somente neste o objeto se torna certo para nós. A lei peculiar da consciência é o que gera o objeto em primeiro lugar, a saber, como objeto de consciência.

Isso significa, em particular, que o conhecimento não deve ser entendido em termos de uma relação causal entre pensamento e realidade, quer essa relação seja concebida como sensorial e dirigida para coisas sensíveis quer seja concebida como intelectual e dirigida para ideias não sensíveis. Antes, deve ser entendido como um processo, de fato um processo que em princípio é infinito, do exame que o pensamento faz de si mesmo – nesse sentido, como autoconhecimento.

Segundo Natorp, essa é a concepção de conhecimento defendida por Platão já no *Cármides*, ao examinar a própria ideia de autoconhecimento. O *Cármides*, é verdade, termina em *aporia*: como o pensamento-conhecimento pode examinar a si mesmo a não ser que tenha algum objeto específico, ou conteúdo, a examinar? (ver *Cármides* 167-169). Mas Natorp pensa que é claro por que Platão levanta essa *aporia* e como pretende responder a ela:

Como distinto de cada objeto particular, concebido como material de conhecimento, o conhecimento é ele mesmo algo independente, ou seja, concebido como consciência: ele é a legitimidade peculiar segundo a qual a consciência conhece. O conhecimento dessa legitimidade, que compõe a “forma” do conhecimento, era o que o autoconhecimento socrático tinha por objetivo. O pensamento socrático era essencialmente a descoberta da forma de conhecimento como algo tendo seu próprio *status*. Isso inicialmente parecia como se estivesse separado, quando comparado com o objeto concebido como material do conhecimento. Mas o conhecimento da forma de conhecimento não deve permanecer separado do conhecimento de objetos particulares, antes, deve ser encontrado nesse conhecimento e deve de fato determinar esse conhecimento; pois somente de acordo com a lei formal do conhecimento esse conhecimento é conhecimento realmente.

Em outras palavras, quando o pensamento examina a si mesmo, ele deve realmente examinar algum objeto ou conteúdo específico; mas esse objeto, ou conteúdo, não é independente desse exame; de fato, a determinação e natureza específica de um objeto é precisamente o produto do autoexame do pensamento.

A mesma tese básica, *i.e.*, a concepção de que “o próprio pensamento modela o seu objeto ao, por assim dizer, olhar para ele, em vez de apenas aceitá-lo como dado”, constitui, segundo Natorp, a base da teoria da reminiscência no *Mênon*:

É inquestionavelmente essa teoria [*i.e.*, a teoria das ideias] que está por trás da famosa asserção de que o “aprendizado”, a aquisição do conhecimento, origina-

-se de nós mesmos ou em nós mesmos. A grande descoberta é que entendimento, formação de conceitos e conhecimento só podem adquirir forma no pensamento e a partir dos recursos do próprio pensamento, e não podem ser aprendidos no sentido normal de transferência de algo externo para dentro da alma.

De fato, é essa precisamente a teoria da reminiscência, desde que não levemos em consideração, como Platão nos convida a fazer, “os ornamentos mítico-místicos” e “os adornos poéticos” dessa teoria, *i.e.*, a doutrina da preexistência e transmigração da alma. O que permanece nessa teoria sóbria da reminiscência é exatamente a proposição de que, para ser possível, o aprendizado deve ser entendido não como aquisição de conhecimento desde fora da alma, mas como geração de conhecimento desde dentro da alma. Mas alma aqui, diz Natorp, não significa esta ou aquela alma individual, mas a própria natureza do pensamento racional, que é constitutiva da essência de toda alma capaz de tal pensamento.

Até aqui, a interpretação transcendental de Natorp pode parecer, na melhor das hipóteses, indireta. Mas ele acredita que, numa passagem em particular, de fato uma passagem famosa em geral considerada como a introdução da teoria das ideias, Platão formula expressamente “o princípio do idealismo”, *i.e.*, a visão de que:

Ninguém deve acreditar-se capaz de apreender, sem mediação e pelos sentidos, realidades, ou fatos, ou aquilo que é; antes, a verdade daquilo que é (das *onta*, que aqui significa, definitivamente, verdade empírica) só pode ser percebida, ou melhor, proporcionada com um fundamento original, em *logoi*, na lógica, como podemos traduzir sem outras especificações no momento.

A passagem é *Fédon* 99d4-100a3. A interpretação de Natorp dessa fascinante passagem, resumida nas linhas acima, merece exame minucioso. Aqui Platão diz, claramente, que devemos procurar os seres e a verdade sobre eles, não diretamente através dos sentidos, mas em *logoi*. Parece que por *logoi* ele entende asserções e pensamentos racionais, e em especial aparece, logo adiante (100a3 s.), hipóteses e teorias explicativas. Mas a leitura que Natorp faz dessa passagem leva a dois aspectos diferentes. Primeiro, ele lê a proposição de Platão, *i.e.*, que não podemos buscar o conhecimento diretamente através dos sentidos, como uma negação, não apenas da possibilidade do conhecimento puramente sensorial, mas da possibilidade de todo conhecimento direto, *i.e.*, direto em contraste com o realizado através de *logoi*, quer esse conhecimento direto seja sensorial e dirigido para coisas sensíveis, quer seja inteligível e direcionado para coisas inteligíveis. Assim, a crítica de Platão tem como alvo tanto a intuição intelectual, quanto a percepção sensorial. Segundo, embora Platão afirme que o nosso conhecimento não é direto, mas através de *logoi*, não devemos concluir, insiste Natorp, que Platão concebe o conhecimento através de *logoi* como indireto, *i.e.*, como mero meio para apreender alguma coisa que poderia, em princípio e desconsiderando nossas limitações cognitivas, ser apreendida diretamente e sem esse meio:

Pois lógica não é algo como um mero órgão ou instrumento para apanhar os objetos “existentes” que se encontram fora de nós; ela não é meramente a lente que protege da cegueira, para que possamos olhar impunes para o ser externamente existente das coisas sensíveis, que se irradia na luz do sol, por assim dizer, da verdade

imediatamente em si mesma. Essa comparação é defeituosa, pois não é a forma lógica do ser que é mera cópia e que se opõe aos fatos empíricos concebidos como arquétipos; antes, a forma lógica é o arquétipo, e a outra é meramente a cópia. É na forma lógica do ser que a verdade dos fatos se estabelece em primeiro lugar.

Assim, a leitura diferente feita por Natorp da passagem do *Fédon*, leva-o à conclusão de que, quando Platão afirma que não devemos buscar o conhecimento diretamente, mas através de *logoi*, seu enfoque não é simplesmente epistemológico, sobre o melhor modo de buscarmos os seres e as verdades sobre os seres, mas, acima de tudo, um enfoque metafísico, no sentido de que os seres só são reais em relação aos *logoi* e devido à sua relação com *logoi*.

Evidentemente, esses dois aspectos distintos na interpretação de Natorp sobre essa passagem vão além das palavras imediatas de Platão. Mas não falta à interpretação fundamento textual. O segundo aspecto baseia-se numa leitura, natural embora não necessária, das linhas 99e6-100a3: “É possível, todavia, que a minha comparação, de certo modo, não seja de todo exata, pois não aceito sem reservas que alguém que observa as coisas na teoria (*en logois*) as estude melhor em imagens, do que alguém que as observa na experiência concreta (*en ergois*). O primeiro aspecto resulta de enfatizar-se que, quando Platão nega a possibilidade de conhecimento puramente sensorial, o que ele está criticando é, precisamente, o caráter direto desse conhecimento. A comparação que faz sugere esse alvo: assim, como ficam cegos os que, durante um eclipse, olham para o sol diretamente e não indiretamente, observando seu reflexo na água, por exemplo (99d5-e1), o

mesmo também acontece, por assim dizer, com os que observam as coisas (diretamente) através da percepção dos sentidos (ou de algum outro modo direto) e não em *logoi* (e1-6).

Surpreende o fato de Platão não esclarecer, nessa passagem, por que pensa que o conhecimento puramente sensorial, e talvez o conhecimento puramente direto em geral, é impossível. Entretanto, se entendemos *logoi* significando asserções e pensamentos racionais, sua objeção é, evidentemente, que o conhecimento puramente sensorial, e talvez o conhecimento puramente direto em geral, não envolve, essencialmente e por ele mesmo, pensamento racional. Na interpretação de Natorp da objeção de Platão, esse conhecimento não é, essencialmente e por ele mesmo, predicativo, *i.e.*, não envolve juízo. É somente no *Teeteto* (184-187) que Platão desenvolve essa objeção explicitamente: a percepção sensorial como tal não envolve juízo (*doxa*), e precisamente por isso não pode por si mesma produzir conhecimento. Mas se essa é a objeção contra a possibilidade de conhecimento puramente sensorial, ela será de fato uma objeção a todo conhecimento puramente direto, seja sensorial seja intelectual. Pois é característica do conhecimento direto em geral não envolver essencialmente juízo, ou ser predicativo (Natorp, inclusive, conclui que podemos supor que o argumento no *Teeteto* foi concebido antes daquele exposto no *Fédon*, mesmo sendo o *Fédon* o primeiro dos dois diálogos a ser publicado; mas essa especulação sobre cronologia pode ser discutível, e podemos, em vez disso, supor que o argumento de Platão, no *Teeteto*, contra a possibilidade do conhecimento puramente sensorial, e talvez do conhecimento puramente direto em geral, só foi desenvolvi-

do depois que ele, no *Fédon*, sentiu-se atraído para a sua conclusão).

Naturalmente, a interpretação transcendental que Natorp faz de Platão continua muito polêmica – o que constitui boa parcela de sua atração. Mas é interessante observar como críticos mais recentes, mais ou menos intencionalmente, chegaram a uma conclusão semelhante. David Evans, por exemplo, chamou recentemente a atenção para um padrão habitual de argumento em Platão, que consiste na transição da natureza do pensamento e do conhecimento para a natureza da realidade.¹² Mas, de uma perspectiva realista, diz Evans, essa transição é “afetada por um defeito comum” (177), ou seja, o de “confiar muito rapidamente na facilidade com que os nossos padrões de pensamento orientam a nossa percepção da natureza das coisas. [...] [Platão] começa a partir do que está conectado no pensamento, e procura terminar com o que está conectado na realidade. Mas por falta de uma percepção adequada da distinção [...], ele não consegue realizar a transição” (186-7). Assim, Evans critica Platão por fazer, repetida e deliberadamente, uma transição do pensamento para a realidade que, segundo a própria perspectiva realista de Platão, é problemática.

Mas, seguramente, essa crítica ao método de argumento de Platão pede a seguinte resposta: se esse método de argumento distintivo, *i.e.*, a transição do pensamento e do conhecimento para a realidade, é tão proeminente em Platão, e se ele faz essa transição tão deliberadamente, sem dúvida podemos supor que Platão não pensava que

¹² “Platonic Arguments”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol., 1996, 177-93.

a transição fosse em princípio defeituosa – pelo contrário. E se isso significa que devemos questionar nossa assunção de que a filosofia de Platão é fundamentalmente realista, então, que assim seja – seja qual for o rótulo que escolhamos.¹³ Natorp opta por denominar “idealismo transcendental” a assunção que, em princípio, defende a passagem da natureza do pensamento para a natureza da realidade; e se lembrarmos que o idealismo transcendental não está associado ao idealismo subjetivo berkeleyano, nem ao desejo kantiano de limitar a *Metafísica* a fenômenos e de negar o conhecimento das coisas em si, esse rótulo pode ser perfeitamente apropriado.

*Relação das ideias com a percepção sensorial
e com as coisas sensíveis*

Na *Metafísica*, Aristóteles oferece o seguinte diagnóstico do que levou Platão – e outros platônicos – a adotar a teoria das ideias:

Os que acreditam nas formas [*eide*, ou ideias, *ideai*] chegaram a essa crença porque se convenceram da verdade do princípio de Heráclito, de que todas as coisas sensíveis [*ta aistheta*] estão sempre em estado de fluxo. Assim, [concluíram] que, para haver conhecimento [*epistēmē*] e inteligência [*phronesis*] de alguma coisa, deve haver algumas outras naturezas, à parte [*para*] das sensíveis, que sejam permanentes [*i.e.*, não fluam nem mu-

¹³ De fato, essa é a conclusão que Evans parece por fim defender: “A assunção ao longo deste exercício foi que [contra Platão] é admissível em princípio fazer uma separação entre o que é *realmente assim* e o que é *considerado ser assim*. [...] Mas talvez devamos questionar a assunção de realismo que fundamenta tanto a análise crítica que filósofos contemporâneos da tradição analítica fazem a Platão” (192).

dem]. Pois [diziam] não é possível haver conhecimento das coisas que fluem (XIII, 1078b12-17).

De acordo com a interpretação que Aristóteles faz da teoria das ideias, Platão pensa que é característico das coisas sensíveis serem, num sentido peculiar, radicalmente mutáveis e, como consequência, incognoscíveis, ao passo que as ideias, por serem imutáveis, são cognoscíveis. Não é imediatamente evidente como Aristóteles entende a concepção, que aqui atribui a Platão, de que as coisas sensíveis são radicalmente mutáveis, mas em outra parte da *Metafísica* ele associa o que é radicalmente mutável ao ser indeterminado (*aporiston*, ver IV.5, 1010a1-15), e associa, ainda, o que é indeterminado ao não ter unidade, essência e definição (ver IV.4). Assim, evidentemente, ele pensa que o que levou Platão a postular ideias imutáveis como objetos de conhecimento é a concepção de que coisas sensíveis são incognoscíveis, porque são indeterminadas, não tendo unidade, essência e definição.

É praticamente consequência direta da interpretação de Aristóteles que o conhecimento, para Platão, limita-se às ideias, e que as coisas sensíveis não são estritamente cognoscíveis. Mesmo se mostrarmos, com certa justificação, que o conhecimento limitado às ideias não é aqui simplesmente qualquer tipo de conhecimento, mas conhecimento explicativo (*epistēmē*), e que, portanto, as coisas sensíveis podem, para Platão, ser cognoscíveis num sentido diferente e menos estrito – um sentido que será associado à percepção sensorial –, ainda assim parece ser consequência inevitável da interpretação de Aristóteles que o conhecimento das ideias não tem nenhuma relação com o conhecimento das coisas sensíveis, na medida em

que esse conhecimento é possível. Pois, na interpretação de Aristóteles, as coisas sensíveis serão indeterminadas quer existam ou não ideias imutáveis; e como é por causa da sua indeterminação que as coisas sensíveis não são estritamente cognoscíveis, embora talvez sejam cognoscíveis num sentido menos estrito, segue-se que quer existam ou não ideias imutáveis, isso não fará diferença para a questão de se e como coisas sensíveis são cognoscíveis. Assim, segundo a interpretação de Aristóteles, existe uma dissociação epistemológica radical entre as ideias e as coisas sensíveis, do mesmo modo que ele pensa que há uma dissociação radical entre as duas.

Natorp sustenta que a verdadeira motivação por trás da teoria das ideias não poderia ser mais diferente. Longe de ser intenção de Platão limitar o conhecimento às ideias e afirmar que quer haja ou não tal conhecimento não faz diferença ao problema de se e como as coisas sensíveis podem ser conhecidas, o objetivo fundamental na introdução de Platão da teoria das ideias é precisamente explicar se e como as coisas sensíveis podem ser conhecidas:

Deve-se, antes, reconhecer aqui [na proposição em *Fédon* 79a6-7 de que as ideias e as coisas sensíveis constituem juntas “duas formas de ser”, *duo eidê tôn ontôn*, o pensamento claro de que uma verdade de conhecimento empírico, fundamentada precisamente no conhecimento das ideias, é por sua vez possível; na verdade torna-se possível por causa desse fundamento. O sensório-perceptível é ilusão e mera opinião enquanto não se reporta a *positi* puros no pensamento, enquanto a mudança das aparências permanece ilegítima e, portanto, indeterminada. Mas esse reportar-se, essa determinação legítima da mudança nas aparências, é

possível, deve ser possível; assim, o sensível recebe um ser, uma verdade apropriada a ele.

Natorp evita a dissociação epistemológica entre as ideias e as coisas sensíveis revendo a interpretação de Aristóteles sobre um ponto crucial: enquanto Aristóteles pensa que, para Platão, as coisas sensíveis são *sem qualificação*, indeterminadas, Natorp afirma que a visão de Platão é de que as coisas sensíveis são, *por si mesmas e independentemente de sua relação com as ideias*, indeterminadas. Essa revisão e qualificação fazem uma diferença essencial, pois suscitam a visão de que uma explicação de se e como coisas sensíveis podem ser conhecidas deve fazer um apelo decisivo às ideias, à relação das coisas mutáveis com as ideias e ao conhecimento das ideias e de sua relação com as coisas sensíveis. Totalmente desenvolvida, a visão é a de que as coisas sensíveis são de fato cognoscíveis, mas somente sob as seguintes condições: (1) existem ideias; (2) as coisas sensíveis relacionam-se apropriadamente com elas (Natorp, lembramos, diz que essa relação é a que existe entre uma instância e a lei da qual ela é instância; ver §3 acima); e (3) as ideias e sua relação com as coisas sensíveis são cognoscíveis. Se essas condições não forem satisfeitas, as coisas sensíveis não serão cognoscíveis absolutamente, quer num sentido estrito ou em qualquer outro sentido de conhecimento. Pois, independentemente dessas condições (e especialmente das condições 1-2), as coisas sensíveis são de fato totalmente indeterminadas – não servem para nada. Ao contrário, se essas condições forem satisfeitas, as coisas sensíveis serão cognoscíveis; e embora o conhecimento dessas coisas sensíveis seja derivado, uma vez que dependerá do conheci-

mento das ideias – que são os objetos fundamentais do conhecimento –, ele será conhecimento verdadeiro, uma vez que deriva de conhecimento verdadeiro.

Notável aqui (na passagem acima) é também o movimento característico de Natorp da natureza do conhecimento para a natureza da realidade: é por serem cognoscíveis, devido à sua relação com as ideias, que as coisas sensíveis são de fato uma das duas formas de ser (como diz Platão em *Fédon* 79a6-7) – elas não são mera ilusão. Em geral, Natorp sustenta que as duas relações fundamentais seguintes, uma metafísica e outra epistêmica, são estritamente paralelas e praticamente idênticas: por um lado, a relação entre as ideias e as coisas sensíveis; por outro, a relação entre pensamento racional, cujo objeto primeiro são as ideias, e percepção sensorial, cujo objeto são as coisas sensíveis. Mas ele afirma que a mais básica é a última, a relação epistêmica. Em geral, o objetivo de Platão é derivar a natureza da realidade da natureza do pensamento e do conhecimento; e do mesmo modo que a relação entre as ideias e as coisas sensíveis é um aspecto básico da realidade, assim a relação entre pensamento racional e percepção sensorial é um aspecto básico, e paralelo, do pensamento e do conhecimento. Em ambos os aspectos, a relação, diz Natorp, é esta: *a determinação do que é por si mesmo indeterminado, mas indefinidamente determinável*. Essa determinação é função das ideias, mas o é também do pensamento racional; e o que essa função determina são coisas sensíveis, mas é igualmente o conteúdo das percepções sensoriais.

Essa, então, é a resposta de Natorp à acusação de Aristóteles, que mais ou menos perdurou desde aquela época – de que Platão dissociou o conhecimento da percepção

sensorial – e esta é colateral à sua outra acusação, não menos difícil de remover – de que Platão dissociou o objeto do conhecimento, *i.e.*, as ideias, do objeto da percepção sensorial, *i.e.*, as coisas sensíveis. Uma formulação importante dessa resposta, em parte porque se relaciona com a visão de Aristóteles, de que a teoria das ideias de Platão é decisivamente influenciada pelo heraclitismo e pela proposição de que as coisas sensíveis são radicalmente mutáveis e indeterminadas, encontra-se em seu comentário sobre o argumento, em *Teeteto* 184b-187c, onde Platão considera a relação entre percepção sensorial e pensamento racional e introduz certos tipos mais comuns (*koiná*), e especialmente o *ser* em si, precisamente para explicar o pensamento racional, o juízo e o conhecimento:

“Ser” significa aqui, como sempre na linguagem filosófica mais rigorosa de Platão, o *positus* no pensamento, a unidade de determinação, e, portanto, de predicação. Agora, se toda determinação é uma realização do pensamento, então, o que deve ser determinado no pensamento é algo absolutamente indeterminado antes dessa determinação. Platão encontrou esse caráter de indeterminação já claramente presente nas características da absoluta relatividade e variabilidade do sensível, que havia sido fortemente enfatizado pela filosofia corrente por influência do heraclitismo.

Entre as incontáveis formulações de Natorp dessa relação básica entre pensamento racional e percepção sensorial, e na verdade entre as ideias e as coisas sensíveis, a seguinte se destaca por sua clareza:

Nesta palavra [*apeiron*, *Teeteto* 183b5, que Natorp interpreta como “indeterminado”], a caracterização do

sensível chegou ao extremo. Se desconsiderarmos toda a função dos conceitos, o sensível seria o absolutamente indeterminado, o de si mesmo absolutamente indeterminável, um predicado que Platão, mais tarde, no *Parmênides* e no *Filebo*, aplicará expressamente à sensibilidade pura. Por isso, toda determinação é uma realização do pensamento. De fato, foi só com relação à função determinante do pensamento que o sensível pôde ser caracterizado como o ainda não determinado, como o que ainda deve ser determinado. Mas isso significa que o sensível pode também ser caracterizado em termos positivos, ou seja, com relação à função determinante do pensamento, como algo que, embora não possa ser determinado a partir dos seus próprios recursos, ainda pode ser determinado por essa função.

A referência ao diálogo de Platão, o *Filebo*, é especialmente importante, porque Natorp interpreta a teoria exposta nesse diálogo tardio como a contrapartida direta, e na verdade consequência maior, da teoria epistemológica desenvolvida no diálogo anterior, o *Teeteto*. Ocupa uma posição central na teoria a proposição de Platão de que “todas as coisas das quais sempre se diz que existem são resultado de um e muitos, e têm em sua natureza uma conjunção de limite (*peras*) e de ilimitado” (*apeiria*, *Filebo* 16c9-10). Fica evidente, mais adiante no diálogo (25e, 26c-d), que Platão concebe as coisas que são produtos desses dois princípios – *i.e.*, de unidade e limite e de falta de unidade e limite –, como coisas que estão sujeitas à mudança (*i.e.*, como *gignomena* e em geral pertencendo à área de *genesis*). Assim, são as coisas mutáveis, sensíveis, que Platão analisa aqui como produtos desses dois princípios. Ele concebe o primeiro princípio, *i.e.*, de unidade e

limite, como o princípio do conhecimento, de fato, daquilo que é cognoscível sobre as coisas mutáveis, sensíveis, que são produtos desses dois princípios (ver, p.ex., 16-17). Ele também praticamente identifica esse princípio, *i.e.*, de unidade e limite, com as ideias (ver 16c10 s.). Mas, embora ele pense que esses dois elementos estão necessariamente ligados nas coisas mutáveis, sensíveis, pensa também que são essencialmente diferentes, pois enfatiza que é necessária uma explicação de sua conjunção nas coisas mutáveis, sensório-perceptíveis (ver 23d).

O movimento característico na interpretação de Natorp é compreender *peras* com o significado de determinação, *i.e.*, o princípio responsável pela determinação em coisas mutáveis, sensíveis, e *apeiria* com o significado de falta de determinação. Esse movimento lhe permite concluir diretamente que Platão nega, expressamente, que coisas mutáveis, sensíveis, sejam indeterminadas e incognoscíveis. Antes, o que Platão afirma é que coisas mutáveis, sensíveis, são *por si mesmas* indeterminadas e incognoscíveis, mas determinadas e cognoscíveis em virtude de sua relação com um princípio de determinação e unidade. E explicar a unidade e determinação era função distintiva das ideias desde a própria introdução da teoria das ideias (p.ex., *Fédon* 99ss.). Assim, Natorp conclui que Platão, na etapa mais tardia da sua obra, formulou, praticamente de modo expreso, a tese de que a seguinte relação é uma característica básica da realidade: *a determinação do que é por si mesmo indeterminado, mas indefinidamente determinável*. E ele sustenta que essa tese desenvolveu-se a partir de uma tese paralela, desenvolvida especialmente no *Teeteto*, sobre o pensamento e o conhecimento. As ideias ocupam uma posição central em ambas as teses,

pois as ideias são os princípios de determinação. Mas, se há uma proposição que é a chave para a interpretação que Natorp faz da teoria das ideias de Platão, é que as ideias, como princípios de determinação, não podem ser dissociadas, e nunca houve intenção de dissociá-las daquilo que é sua função determinar: as coisas sensíveis e o conteúdo das percepções sensoriais.