



FILOSOFIA ANTIGA
E MEDIEVAL

Organizadores

Marcelo Carvalho
Vinicius Figueiredo



Nota preliminar

Estes livros são o resultado de um trabalho conjunto das gestões 2011/12 e 2012/3 da ANPOF e contaram com a colaboração dos Coordenadores dos Programas de Pós-Graduação filiados à ANPOF e dos Coordenadores de GTs da ANPOF, responsáveis pela seleção dos trabalhos. Também colaboraram na preparação do material para publicação os pesquisadores André Penteado e Fernando Lopes de Aquino.

ANPOF – Gestão 2011/12

Vinicius de Figueiredo (UFPR)

Edgar da Rocha Marques (UFRJ)

Telma de Souza Birchall (UFMG)

Bento Prado de Almeida Neto (UFSCAR)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)

Darlei Dall’Agnol (UFSC)

Daniel Omar Perez (PUC/PR)

Marcelo de Carvalho (UNIFESP)

ANPOF – Gestão 2013/14

Marcelo Carvalho (UNIFESP)

Adriano N. Brito (UNISINOS)

Ethel Rocha (UFRJ)

Gabriel Pancera (UFMG)

Hélder Carvalho (UFPI)

Lia Levy (UFRGS)

Érico Andrade (UFPE)

Delamar V. Dutra (UFSC)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F487 Filosofia antiga e medieval / Organização de Marcelo Carvalho,
Vinicius Figueiredo. São Paulo : ANPOF, 2013.
650 p.

Bibliografia

ISBN 978-85-88072-16-9

1. Filosofia antiga 2. Filosofia medieval 3. Filosofia - História
I. Carvalho, Marcelo II. Figueiredo, Vinicius III. Encontro
Nacional ANPOF

CDD 100

Apresentação

Vinicius de Figueiredo
Marcelo Carvalho

A publicação dos Livros da ANPOF resultou da ideia, que pautou o programa da Diretoria da ANPOF em 2011 e 2012, de promover maior divulgação da produção filosófica nacional.

Esse intuito, por sua vez, funda-se na convicção de que a comunidade filosófica nacional, que vem passando por um significativo processo de ampliação em todas as regiões do país, deseja e merece conhecer-se melhor. O aparecimento da primeira série de Livros da ANPOF junta-se a outras iniciativas nesta direção, como a criação de uma seção voltada para resenhas de livros de filosofia publicados no Brasil ou no exterior que possuam repercussão entre nós, assim como da modernização (ainda em curso) da página da ANPOF, para que ela permaneça cumprindo a contento a função de divulgar concursos, congressos, trabalhos, livros e fatos de relevância para a comunidade. Essas iniciativas só serão consolidadas, caso o espírito que as anima for encampado por mais de uma gestão, além, é claro, do interesse da própria comunidade em conhecer-se melhor. A estreita cooperação entre as duas gestões – a de 2011-2012 e a de 2013-2014 – faz crer que a iniciativa logrará sucesso. Bem rente à consolidação da filosofia no Brasil, em um momento em que fala-se muito em avaliação, o processo de autoconhecimento cumpre função indispensável: ele é, primeiramente, autoavaliação.

Os textos que o leitor tem em mãos foram o resultado de parte significativa dos trabalhos apresentados no XV Encontro Nacional da ANPOF, realizado entre 22 e 26 de outubro de 2013 em Curitiba. Sua seleção foi realizada pelos coordenadores dos Grupos de Trabalho e pelos coordenadores dos Programas Associados a ANPOF. A função exercida por eles torna-se, assim, parte do processo de autoconhecimento da comunidade.

Além desse aspecto, há também outros a serem assinalados nesta apresentação. O índice dos volumes possibilitará que pesquisadores descubram no trabalho de colegas até então ignorados novos interlocutores, produzindo o resultado esperado de novas interlocuções, essenciais para a cooperação entre as instituições a que pertencem. Também deve-se apontar que essa iniciativa possui um importante sentido de documentação acerca do que estamos fazendo em filosofia neste momento.

Nesta direção, a consulta dos Livros da ANPOF abre-se para um interessante leque de considerações. É perceptível a concentração dos trabalhos apresentados nas áreas de Filosofia Moderna e de Filosofia Contemporânea. Caberá à reflexão sobre a trajetória da consolidação da filosofia no Brasil comentar esse fenômeno, examinando suas razões e implicações. Como se trata de um processo muito dinâmico, nada melhor do que a continuidade dessa iniciativa para medir as transformações que seguramente estão por vir.

Cabe, por fim, agradecer ao principal sujeito dessa iniciativa – isto é, a todos aqueles que, enfrentando os desafios de uma publicação aberta como essa, apresentaram o resultado de suas pesquisas e responderam pelo envio dos textos. Nossa parte é esta: apresentar nossa contribuição para debate, crítica e interlocução.

V. 1. Filosofia Antiga e Medieval

ADRIANE DA SILVA MACHADO MÖBBS UFSM AGOSTINHO: NATUREZA E VONTADE	9
AMANDA VIANA DE SOUZA (GT Neoplatonismo) MÍSTICA DO COTIDIANO E VIDA FÁCTICA: MESTRE ECKHART E HEIDEGGER	19
ANSELMO TADEU FERREIRA (GT Filosofia na Idade Média) TOMÁS DE AQUINO LEITOR DE AGOSTINHO: O CASO "DE MAGISTRO"	25
ANDRÉ LUIZ BRAGA DA SILVA (GT Platão e o Platonismo) ENTRELAÇAMENTOS ENTRE DIVISÃO E ONTOLOGIA EM PLATÃO	33
ANDRÉ LUIZ CRUZ SOUSA (UFRN) A UNIDADE DE SENTIDO DA AUTARKEIA E A INTELIGIBILIDADE DA EUDAIMONIA EM ARISTÓTELES.....	45
ANA ROSA LUZ (UFF) O FEDRO DE PLATÃO E A ESCALA TERMINOLÓGICA DOS TERMOS EROS, EPITHYMIA E PHILIA (SUGERIDA POR DREW A. HYLAND).....	61
BERNARDO VEIGA DE OLIVEIRA ALVES (UFRJ) A FELICIDADE NATURAL EM TOMÁS DE AQUINO	69
BIANCA TOSSATO ANDRADE (PUC-RIO) CONSIDERAÇÕES ACERCA DE UNIVERSAIS E OBJETOS ESPÁCIO-TEMPORAIS.....	81
CESAR AUGUSTO MATHIAS DE ALENCAR (PPGLM/UFRJ) A PHILOSOPHÍA NA PÓLIS - SÓCRATES PELA COMÉDIA?.....	89
CONSTANÇA BARAHONA (UFRJ/PPGF) DEFINIÇÃO DA DEFINIÇÃO - ANALÍTICOS POSTERIORES II	99
DANIEL LOURENÇO (GT Aristóteles) DEMONSTRAÇÃO CIRCULAR E DEMONSTRAÇÃO DE TUDO: ALGUMAS PONDERAÇÕES SOBRE OS CAPÍTULOS 3 E 19 DOS SEGUNDOS ANALÍTICOS DE ARISTÓTELES	105
DANIEL SIMÃO NACIMENTO (GT Platão e o Platonismo) AKRASIA E HEDONISMO NO PROTÁGORAS DE PLATÃO.....	117
EDY KLÉVIA FRAGA DE SOUZA (GT Filosofia na Idade Média) AS FUNÇÕES DA LINGUAGEM NA OBRA DE MAGISTRO DE SANTO AGOSTINHO.....	125

ELEANDRO ZENI (UFSM) A EPISTEME COMO CONHECIMENTO PROPOSICIONAL NO TEETETO DE PLATÃO	133
EVANIEL BRÁS DOS SANTOS (GT História da Filosofia da Natureza) ESTRUTURA E DEVIR DOS SERES EM TOMÁS DE AQUINO	151
FERNANDO GAZONI (GT Aristóteles) A EUDAIMONIA NA ÉTICA NICOMAQUEIA - O CARÁTER FALACIOSO DE EN I.2	175
FERNANDO MARTINS MENDONÇA (GT Aristóteles) SOBRE 'DIZER DE MODO VERDADEIRO, MAS NÃO DE MODO CLARO' E A OPERAÇÃO DIALÉTICA EM ARISTÓTELES	183
FERNANDO RODRIGUES MONTES D'OCA (GT Filosofia na Idade Média) A DEMONSTRAÇÃO DA NECESSIDADE DA ENCARNAÇÃO NO TRATADO CUR DEUS HOMO DE ANSELMO DE CANTUÁRIA	191
GABRIEL GELLER XAVIER (GT Aristóteles) DOIS USOS DE OUSIA EM CATEGORIAS DE ARISTÓTELES.....	205
GILMÁRIO GUERREIRO DA COSTA (GT Platão e o platonismo) UM REEXAME DA TEORIA PLATÔNICA DOS GÊNEROS LITERÁRIOS A PARTIR DOS DIÁLOGOS PARMÊNIDES E SOFISTA.....	213
GUILHERME DA COSTA ASSUNÇÃO CECÍLIO (GT Platão e o platonismo) TERCEIRO HOMEM: UMA APORIA SOLUCIONÁVEL.....	229
GUSTAVO BARRETO VILHENA DE PAIVA (GT História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga) A DISCUSSÃO ACERCA DA POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO HUMANO EM HENRIQUE DE GAND E JOÃO DUNS ESCOTO	241
JEANE VANESSA SANTOS SILVA (UFPB) CONSEQUÊNCIAS DE UMA SOLUÇÃO REALISTA AO PROBLEMA DOS UNIVERSAIS.....	259
JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS (UFPB) EXISTÊNCIA EM PARMÊNIDES	269
JOVELINA MARIA RAMOS DE SOUZA (GT Filosofia Antiga) QUE MISTÉRIOS TEM DIOTIMA	277
JULIANA ORTEGOSA AGGIO (UFBA) O DESEJO VIRTUOSO SEGUNDO ARISTÓTELES.....	295
LISIANE S. BLANS (UFSM) A ELOQUÊNCIA DO SILÊNCIO NA ANÁLISE AGOSTINIANA DA MENTIRA	305
LOUISE WALMSLEY (GT Platão e o platonismo) A DEMOCRACIA NA 'REPÚBLICA' DE PLATÃO	315
LUCAS ANGIONI (GT Aristóteles) CONHECIMENTO E OPINIÃO EM ARISTÓTELES.....	329

LUIZ MARCOS DA SILVA FILHO (GT História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga) SOBRE A AMBIVALÊNCIA DA POLÍTICA N'A CIDADE DE DEUS DE AGOSTINHO.....	343
MARCELO DA COSTA MACIEL (GT História do Ceticismo) PIRRONISMO E POLÍTICA.....	349
M. REUS ENGLER (GT Platão e o platonismo) O CÍRCULO RETÓRICO: SÓCRATES E O ASPECTO VERTIGINOSO DA FILOSOFIA	357
MARCIO SOARES (GT Dialética) A DIALÉTICA EXERCITADA COMO EXAME DE HIPÓTESES NO PARMÊNIDES DE PLATÃO	369
MARCOS ROBERTO NUNES COSTA (UFPE) LIVRE-ARBÍTRIO E LIBERDADE EM SANTO AGOSTINHO.....	377
MARIA ELIZABETH BUENO DE GODOY (GT Filosofia Antiga) PILOS: PERIPÉTEIA ATENIENSE NA NARRATIVA TUCIDIDEANA? CONSIDERAÇÕES ACERCA DA TEORIA TRÁGICA DA NATUREZA HUMANA.....	389
MARIA SIMONE MARINHO NOGUEIRA (GT Filosofia na Idade Média) NICOLAU DE CUSA E UNA RELIGIO IN RITUUM VARIETATE	399
MATHEUS BARRETO PAZOS DE OLIVEIRA (GT História da Filosofia da Natureza) A NOÇÃO DE PARTICIPAÇÃO EM TOMÁS DE AQUINO E SUA RELAÇÃO COM A DOCTRINA DOS TRANSCENDENTAIS	409
MELINE COSTA SOUSA (GT História da Filosofia da Natureza) PENSAMENTO E INTUIÇÃO NO DE ANIMA DE AVICENA	419
NESTOR REINOLDO MÜLLER (UFSCAR) O SIGNO DE ESTESICORO: UM ESTUDO NO FEDRO DE PLATÃO.....	429
PAULO RICARDO MARTINES (GT Filosofia na Idade Média) PROSLOGION, 5-12 E OS NOMES DIVINOS.....	439
PEDRO RODOLFO FERNANDES DA SILVA (PUC-SP) REFLEXÕES SOBRE O HUMANISMO MEDIEVAL A PARTIR DA CORRESPONDÊNCIA DE ABELARDO E HELOÍSA.....	449
RAFAEL RODRIGUES GARCIA (USP) O MITO COMO TÉCNICA.....	461
RAPHAEL ZILLIG (GT Aristóteles) CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS PARA A INVESTIGAÇÃO DO BEM HUMANO NA ETHICA EUDEMIA DE ARISTÓTELES.....	469
RAFAEL ADOLFO (UFSC) O ESTATUTO ONTOLÓGICO DA EMOÇÃO E SUA RELAÇÃO COM A LINGUAGEM NA POÉTICA DE ARISTÓTELES.....	481

RENATA AUGUSTA THÉ MOTA CARNEIRO (UFC) O PAPEL DA DIALÉTICA NA PAIDÉIA ESBOÇADA NA REPÚBLICA DE PLATÃO	491
RENATO MATOSO RIBEIRO GOMES BRANDÃO (GT Platão e o platonismo) PARTICIPAÇÃO, IMITAÇÃO E AS CRÍTICAS DO DIÁLOGO PARMÊNIDES AOS MODELOS DE INTERPRETAÇÃO DA RELAÇÃO SENSÍVEL-INTELIGÍVEL.....	497
RENATO DOS SANTOS BARBOSA (UFRN) A RELAÇÃO ENTRE AS NOÇÕES DE AUTÁRKEIA E PAR'HEMÁS NA FILOSOFIA DE EPICURO	511
RICARDO DA COSTA (GT Filosofia na Idade Média) "O SONHO" (1399) DE BERNAT METGE E SUAS CONSIDERAÇÕES FILOSÓFICO-ONÍRICAS	519
RODRIGO PINTO DE BRITO (GT Filosofia Helenística) A FÍSICA DA STOÁ	533
ROGERIO GIMENES DE CAMPOS (USP) PLATÃO E OS ASTROS - ENTRE O MITO E A FÍSICA.....	565
VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA (GT Lógica e ontologia) OBSERVAÇÕES SOBRE MEDIANIA E CONTÍNUO NA ÉTICA NICOMACHEIA	579
WERIQUISON SIMER CURBANI (GT Platão e o platonismo) A METAFÍSICA PLATÔNICA COMO ESTÉTICA INTELIGÍVEL: CONSIDERAÇÕES SOBRE IMAGEM E VISÃO NOS LIVROS VI E VII DA REPÚBLICA.....	593
YOLANDA GLORIA GAMBOA MUÑOZ (GT Ética e Filosofia Política) CENÁRIOS NO IMPÉRIO GRECO-ROMANO	601
MARIANA PAOLOZZI SÉRVULO DA CUNHA (UFSC) AGOSTINHO: FILOSOFIA OU TEOLOGIA?	615
NICOLA STEFANO GALGANO (USP) PITÁGORAS: DO ANTIGO XAMANISMO À NOVA PESQUISA.....	629
LUCIANO COUTINHO (UNIVERSIDADE DE COIMBRA – UC) GABRIELE CORNELLI (UNB) (GT Platão e o Platonismo) O CÁRMIDES DE PLATÃO: O EMBRIÃO DA TEORIA SOBRE O PROCESSO PSICOSSOMÁTICO.....	643
LINCOLN MENEZES DE FRANÇA (UFSCAR) HEGEL LEITOR DE ARISTÓTELES: A IDEIA QUE A SI RETORNA, O MOTOR IMÓVEL, O MOVIMENTO CIRCULAR E TELEOLOGIA.....	651

Agostinho: natureza e vontade

Adriane da Silva Machado Möbbs*

* Doutoranda em Filosofia
Universidade Federal de
Santa Maria - UFSM
Sob orientação do Profes-
sor Doutor Noeli Dutra
Rossatto, bolsista CAPES,
professora/tutora do
Curso de Licenciatura em
Pedagogia a Distância da
Universidade Federal de
Pelotas - UFPel.

Resumo

De onde provém o mal? Agostinho encontrou em Plotino a chave para resolver essa questão: o mal não é um ser, mas deficiência e privação de ser. E, foi mais além, aprofundando a questão e examinando em três níveis o mal: i) metafísico-ontológico; ii) moral; iii) físico. Neste sentido, a resposta agostiniana a essa questão consiste em dois aspectos. E o primeiro tem em vista que, após compreender a natureza puramente privativa das coisas más, Agostinho vai explicar a existência do mal no mundo, pois, aquilo que não é nada não pode ter sido criado. E, em segundo, também acresce que, se Deus tivesse criado o mal, ele seria inevitável ao homem, porque criar é tirar do nada e, vindo do nada é corruptível. No que tange a questão do mal moral, cabe considerar que se as ações dos homens não são sempre o que deveriam ser, sua vontade é a responsável. O homem escolhe livremente suas decisões e, é, por ser livre, capaz de fazer mal. Assim, parece-nos que o problema reside em Adão, homem primordial, arquétipo ou modelo de homem, pois frente à possibilidade de escolha se deixou seduzir pela mulher, que por sua vez, havia sido seduzida pela serpente. De acordo com Agostinho, foi herdada, a partir do pecado de Adão, uma espécie de mancha ou pecado original. E, assim, só podemos nos ver livres desse pecado através da manifestação da graça misericordiosa de Deus. Portanto, Agostinho construiu a ideia de uma culpabilidade de natureza, ou seja, herdada do primeiro homem, efetiva como um ato e punível como um crime. Quiçá um esforço para conservar o pecado, não como natureza, mas como vontade. A vontade, por sua vez, deveria tender, de acordo com a sua natureza, ao Bem supremo, mas por vezes, ela pode vir a tender a bens criados e finitos, invertendo a ordem hierárquica, preferindo a criatura em detrimento a Deus, optando por bens inferiores ao invés de bens superiores. Logo, o mal só pode ser a corrupção de uma das perfeições na natureza que as possui. Então, possuímos uma natureza má? Não, a natureza má é aquela em

que medida, forma ou ordem está corrompida e, ela é má somente na exata proporção do grau de sua corrupção. Não corrompida, essa natureza seria toda ordem, forma e medida, quer dizer, boa; mesmo corrompida, ela permanece boa enquanto natureza e é má apenas no tanto em que é corrompida.

Palavras-chave: natureza; vontade; pecado; mal moral; livre-arbítrio.

Introdução

De onde provém o mal? Agostinho encontrou em Plotino a chave para resolver essa questão: o mal não é um ser, mas deficiência e privação de ser. E, foi mais além, aprofundando a questão e examinando em três níveis o mal: i) metafísico-ontológico; ii) moral; iii) físico.

O mal metafísico-ontológico para Agostinho refere-se à finitude e à contingência humana, assim como à imperfeição e à falta de ordenação em tudo que existe. O mal físico apresenta-se como dor e sofrimento, tanto dos animais como – principalmente – do homem. Desta forma, o sofrimento inerente à vida humana é aqui o problema radical, objeto da reflexão filosófica, mas, sobretudo, vivência existencial onipresente.

Por fim, temos o mal moral, que se põem em conexão com a liberdade e com a responsabilidade do homem. Este se caracteriza como produto das ações humanas e a injustiça e a opressão se convertem em seus expoentes radicais. É, portanto, através do mal moral que surge o problema da “maldade” como atributo humano e, às vezes, também divino. E, com ele, a consciência do pecado e da culpa e o anseio pela justiça e perdão como contrapartida.

Portanto, por uma questão metodológica dividimos esse artigo em três etapas, inicialmente abordamos a questão da criação *ex nihilo* e a natureza. Depois, numa segunda etapa, abordaremos a questão da vontade livre e a causa do pecado. E, por fim, trataremos da questão do mal moral e o livre-arbítrio.

I, Acerca da natureza

Inicialmente abordaremos, ainda que brevemente a questão da criação *ex nihilo* no pensamento de Agostinho. Para Agostinho, Deus teria criado não de uma matéria preexistente, mas do nada. Faz-se necessário ressaltar que, a criação do nada, no latim: *ex nihilo*, não deve ser entendida como criação a partir de um nada substancial, como se o nada fosse alguma coisa. Mas a criação a partir do não-ser absoluto, ou seja, sem precisar de matéria preexistente. Nesse sentido, para Agostinho, Deus teria criado o mundo a partir do nada, nada significando absoluta inexistência (Cf. BRANDÃO, 2009, p. 212-213).

Desta forma, compreende-se que a partir do que nos coloca Agostinho, não é possível admitir que exista alguma natureza má, em um mundo criado por Deus, que é concebido como plenamente bom, pois se admitirmos a existência de uma natureza má no mundo, esta macularia a bondade do Criador. No entanto, mesmo

sendo naturalmente boa, a criação não compartilha da mesma natureza do Criador, uma vez que ela se caracteriza como transitória e corruptível, a este respeito, nos coloca Agostinho: “Não as gerou de si mesmo para serem o que Ele é, mas as fez do nada, para não serem iguais nem sequer a Ele pelo que foram feitas” (AGOSTINHO apud BRANDÃO, 2009, p. 213).

Analisando o contexto apologético em que escreveu Agostinho, acreditamos que com a criação *ex nihilo* este pretendia fazer duas demonstrações, a saber: demonstrar aos maniqueus que o mundo material, foi originado única e exclusivamente por Deus, e contra os neoplatônicos, que o mundo não é da mesma natureza de Deus, pois foi do não-ser absoluto que Ele fez vir-a-ser a criatura (Cf. MONDIN, 1997, p. 351).

Em sua obra *Confissões*, o filósofo neoplatônico afirma ser a transitoriedade das coisas existentes uma prova de que elas não procedem da mesma natureza do Criador, pois, do contrário, seriam imutáveis e necessárias, assim como Deus. Portanto, está na natureza das criaturas serem contingentes, o que também prova que não é possível que tenham se autogerado, uma vez que a transitoriedade das criaturas que as coloca diante de um risco constante e necessário de retornar ao não-ser, as leva necessariamente a explicar seu existir a um ser necessário e incontingente. Assim, nos coloca Agostinho: “Todas as naturezas corruptíveis não são naturezas se não porque procedem de Deus; mas não seriam corruptíveis se tivessem sido geradas D’ele, porque então seriam o que é Deus mesmo. Por conseguinte, qualquer que seja a sua espécie, qualquer que seja a sua ordem, elas só possuem porque foram tiradas do nada”. (AGOSTINHO, 2005, p. 13-15).

Evidentemente, a partir disso podemos inferir que, para Agostinho as naturezas corruptíveis não poderiam ser naturezas se não tivessem sido criadas por Deus a partir do nada, pois se fossem geradas do próprio Deus, seriam o mesmo que Ele é, ou seja, incorruptível e imutável. É justamente o fato de terem sido criadas a partir de um nada, não substancial, que lhes permite a corrupção. Logo, todas as criaturas são mutáveis e contingentes, justamente porque foram criadas do nada.

Contudo, cabe ressaltar que nas *Confissões*, Agostinho salienta o fato de que Deus criou, primeiramente, a matéria informe e depois dado forma de todas as criaturas como as conhecemos, essa prioridade da matéria informe sobre a formada não é temporal, pois foram feitas fora do tempo.

Agostinho afirma que, em sua obra *Sobre o Gênesis, contra os Maniqueus*, embora a criação tenha sido *ex nihilo*, ela foi feita em etapas. Contudo, é preciso considerar que embora realizada em etapas, a criação foi feita no mesmo momento, uma vez que o tempo só foi criado junto com ela.

Na primeira etapa da criação, Deus criou *ex nihilo* uma matéria confusa e informe e, logo em seguida, numa segunda etapa, deu forma a essa matéria, constituindo assim as várias espécies de criaturas, e, por fim, numa terceira etapa Deus teria criado as Razões Seminais. Contudo, cabe ressaltar que não se trata de uma

criação continuada, pois a criação foi produzida em um só momento, não existindo a criação de uma nova criatura, mas a administração da única criação produzida no hexâmero, sendo que as Razões Seminais é apenas uma entre várias maneiras que Deus utiliza para preservar suas criaturas (Cf. BRANDÃO, 2009, p. 224).

Contudo, o que nos ensina Agostinho através dos três momentos da criação é que todas as criaturas dependem, completamente, de Deus criador, para existirem, crescerem, reproduzirem e continuarem a existir.

Em sua obra *A natureza do bem*, Agostinho nos indica nenhuma natureza poderia ser má, mas apenas um maior ou menor bem – na medida em que mais se aproxima ou distancia de Deus. Agostinho jamais poderia conceber que uma pessoa fosse naturalmente má, uma vez que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, pois, se uma natureza fosse má em si mesma, isto implicaria aceitar que em Deus existe um princípio mau.

Neste sentido, nos coloca Agostinho: “toda e qualquer natureza enquanto natureza é sempre um bem – não pode provir senão do supremo e verdadeiro Deus, porque o ser de todos os bens, tanto os que pela sua excelência se aproximam do Sumo Bem como os que pela sua simplicidade se afastam d’Ele, não pode provir senão do Sumo Bem” (AGOSTINHO, 2005, p. 03-05).

Portanto, todas as naturezas enquanto naturezas são sempre um bem, uma vez que vieram de Deus, mas na medida em que se afastam de Deus, acabam se corrompendo e tornando-se más, mas somente à medida que estão corrompidas, não deixando de ser boas em sua natureza.

Para Agostinho todas as coisas criadas, tanto as espirituais e/ou corporais, possuem três bens gerais: o modo, a espécie e a ordem. Contudo, esses três bens gerais, que são comuns a todas as naturezas, podem variar quanto ao seu grau, assim, onde se encontrarem essas três coisas em grau superior, aí teremos bens superiores, e, onde estas três coisas se encontrarem em grau inferior, teremos bens inferiores, sendo que onde estas três coisas absolutamente não existirem, tampouco existirá natureza. Logo, as naturezas variam entre bens superiores e inferiores, de acordo com o seu modo, a sua espécie e a sua ordem.

A este respeito, diz Agostinho: “Antes de perguntar de onde provém o mal, há que investigar qual é a sua natureza. Ora, o mal não é senão a corrupção ou do modo, ou da espécie, ou da ordem naturais. A natureza má é, portanto, a que está corrompida, porque a que não está corrompida é boa. Porém, ainda quando corrompida, a natureza, enquanto natureza, não deixa de ser boa; quando corrompida, é má”. (AGOSTINHO, 2005, p. 07).

Assim, para Agostinho, a única natureza incorruptível é o Sumo Bem, ou seja, Deus; as demais naturezas podem ser corrompidas. Por outro lado, toda e qualquer natureza sujeita a corrupção é um bem imperfeito, uma vez que a corrupção age diminuindo ou destruindo nesta natureza o que a constitui a sua bondade.

De acordo com Agostinho, nenhuma natureza é má, a natureza não é má senão enquanto diminui nela o bem. Porém, o bem não desaparece por completo

em uma natureza que foi corrompida, pois se isso acontecesse, assim como não existiria mais nenhum bem, tampouco existiria natureza (Cf. AGOSTINHO, 2005, p. 11; 21).

Por fim, todas as coisas embora tenham sido criadas por Deus, foram criadas a partir do nada, logo, são corruptíveis e mutáveis. Essas coisas, que denominamos naturezas, podem variar quanto ao seu modo, a sua espécie ou a sua ordem. E, se corrompidas, passam a ser más somente enquanto corrompidas e, ainda boas, enquanto natureza, já que não podem ser totalmente corrompidas, ou seja, más, uma vez que assim deixariam de existir enquanto naturezas. Sendo que a única natureza incorruptível e imutável é Deus.

II. A vontade livre como causa do pecado

A vontade, no pensamento de Agostinho, está classificada como um bem médio e, justamente, por ser considerada um bem médio, ela pode se deslocar tanto para os bens inferiores quanto para os superiores. Neste sentido, pergunta-se: o que causa o deslocamento da vontade? Esta resposta pode ser dividida em três partes: i) A vontade tem soberania ao decidir qual o sentido a ser tomado, podendo optar independentemente do que a razão mostra como certo ou errado. Desta forma, para a vontade se dirigir para os bens eternos é necessário que a pessoa seja um cristão erudito. ii) A vontade, conforme defende Agostinho, se torna enfraquecida pela influência do mau hábito (*consuetudo*), que nasce do pecado. A origem desse pecado estaria no deleite das lembranças da memória. iii) A vontade é importante para cumprir a vontade de Deus. Assim, cabe a Graça atuar para preparar e capacitá-la, para que seja efetiva no deslocamento para o Eterno (Cf. GUIMARAES, 2008, p.07).

Para Agostinho, o homem escolhe livremente suas decisões, ou seja, a vontade desempenha um papel fundamental, uma vez que dependem dela não apenas todas as determinações e decisões que tomamos na ordem prática, mas também, estão sob seu controle imediato todas as operações de nossas faculdades cognitivas na ordem teórica. Assim, todos os movimentos da alma dependem da vontade. Agostinho diz: “Todo movimento da alma tende ou na direção de um bem a ser adquirido ou conservado, ou para longe de um mal a se evitar ou descartar: o movimento livre da alma para adquirir ou evitar algo é a vontade” (AGOSTINHO *apud* GILSON, 2007, p. 253).

No livro I de *O livre-arbítrio* de Agostinho nos traz a afirmação “o pecado provém do livre-arbítrio”, livro no qual o filósofo discute o problema do mal, inicialmente buscando responder o questionamento feito por Evódio acerca de Deus ser o autor do mal. Para Agostinho, obviamente, Deus não é o autor do mal, mas o que não quer dizer que Ele não distribua males aos maus, mas Ele o faz por que é justo e não por que é mal. Assim, o único mal que pode ter sua autoria imputada a Deus é o “mal sofrido”, porque Deus premia os bons e castiga os maus, contudo

não podemos deduzir disso que Deus seja mal, mas sim justo. Cabendo assim ao homem a autoria do “mal praticado”.

Ainda no primeiro livro de *O livre-arbítrio*, Agostinho busca responder as duas questões feitas por Evódio: i) qual a causa do homem praticar o mal; e, ii) o que é proceder mal. Para isso, Agostinho divide o primeiro livro em três partes: 1ª parte: essência do pecado: submissão das razões às paixões – resposta à segunda questão. 2ª parte: Causa do pecado: abuso da vontade livre – resposta à primeira questão; e a terceira e última parte: A atuação da boa vontade – prova que o pecado vem do livre-arbítrio.

Inicialmente Agostinho demonstra que a razão só se submete à paixão devido à vontade, ou seja, ao livre-arbítrio, à liberdade. E, isto ocorre porque, conforme Agostinho aponta a paixão não constrange a razão a lhe ser submissa já que a primeira é inferior à segunda, e nem mesmo uma razão constrange a outra razão a submissão à paixão, já que para isso acontecer a razão ao cometer tal ato estaria se tornando inferior a outra, e o inferior não domina o superior. E, ainda assim, nem mesmo Deus poderia constranger a razão a se tornar submissa à paixão, pois ao cometer tal ato, Deus estaria se tornando inferior e por isso mesmo não o poderia cometê-lo, pois como já afirmado anteriormente, o inferior não domina o superior. Para Pich (2005), este é um argumento para a existência da vontade e da livre-decisão, face ao fenômeno da má ação moral (Cf. PICH, 2005, p. 141).

Pich afirma que, essa superioridade que Agostinho coloca no intelecto em detrimento às paixões, é uma superioridade metafísico-estrutural, da qual se sabe por meio de uma lei eterna. Essa lei eterna demonstra que o entendimento exerce um domínio puramente natural, ou seja, o intelecto comanda a paixão, e isso é inerente à natureza do ser humano (Cf. PICH, 2005, p. 140).

Portanto, uma vez demonstrado isso, Agostinho aponta que a razão só se submete à paixão devido à vontade, ao livre-arbítrio, à liberdade. De forma que ficou demonstrado também que ninguém constrange ninguém a praticar o mal. Assim, a prática do mal se deve, antes, à liberdade, ao livre-arbítrio.

Logo, Agostinho demonstra nas duas primeiras partes do livro I de *O livre-arbítrio* que a essência do mal reside nas paixões e que a causa do mal provém do livre-arbítrio quando este submete a razão à paixão.

Para Pich, “fica evidente que nenhuma outra realidade (“*nulla res alia*”) faz da *mens* uma escrava do desejo (“*culpitis*”) além da própria vontade (“*propria voluntas*”) e da livre decisão (“*liberum arbitrium*”).” (PICH, 2005, p. 142).

A partir das leituras das obras de Agostinho, podemos afirmar que a vontade livre pode ser caracterizada como um bem mediano cuja natureza é boa, mas cujo efeito pode ser mau ou bom, de acordo com a maneira pela qual o homem a usa. O uso do livre-arbítrio está à disposição do próprio livre arbítrio. Portanto, a vontade livre pode ser considerada mestra de todas as coisas de que dispõe livremente, e, assim, igualmente mestra de si mesma. Logo, depende dela, e somente dela, o mau uso do bem que ela é.

A questão que nos coloca Agostinho é que o livre-arbítrio foi concedido ao homem para que ele fizesse o bem, e não o mal. Mas o livre-arbítrio é essencial para que o homem possa fazer o bem, possa viver retamente e, por isso, se justifica que Deus tenha nos dado uma vontade livre. Deus nos concedeu a vontade livre para que possamos fazer o bem e escolher livremente viver retamente. E, a existência do livre-arbítrio permite que exista também a justiça, na qual Deus premia os bons e pune os maus.

A não existência do livre-arbítrio nos impediria dizer se uma pessoa possui uma boa ou má conduta, já que as suas ações não seriam voluntárias. Portanto, era necessário que Deus concedesse ao homem o livre-arbítrio. É o livre-arbítrio que permite ao homem escolher agir com retitude.

Assim, segue a demonstração de que o livre-arbítrio é um bem, e, logo, vem de Deus: i) seu mau uso não implica que ele não seja um bem; ii) o mal não provém dele, mas de um movimento defeituoso que ele realiza; iii) sem o livre-arbítrio as pessoas não viveriam retamente, não seriam boas e nem felizes.

Deste modo, é do Sumo bem, fonte de toda felicidade, que procede tudo que existe, todos os bens, porque tudo que existe por ser mutável é apenas perfectível. Ademais, é o Sumo bem, matriz perfeita e imutável de tudo o que foi criado, que aperfeiçoa o que é apenas perfectível, tendo em vista que, o não aperfeiçoamento dos bens perfectíveis implicaria na queda deles ao nada, ao não-ser, pois o ser é perfeito.

Desta forma, Agostinho explicita que o bem do livre-arbítrio não poderia prover se não de Deus. Logo, não é do mau uso de um bem que segue a sua inconveniência, ainda mais se considerarmos que o bem em questão, trata-se de um bem capaz de tornar reto e feliz o viver do homem. Assim, se do bem do livre-arbítrio provém o mal, como aponta Agostinho na conclusão do livro I do *De libero arbitrio*, esse mal não provém do livre-arbítrio enquanto um bem, pois isso acarretaria consequências ontológicas contestáveis (Deus seria o autor do mal), mas de um mau uso dele, de um abuso, ou melhor, de um movimento de conversão dele ao que é apenas temporal e de aversão ao bem imutável (verdade, Deus).

III. O mal moral e o livre-arbítrio

Abordaremos aqui, ainda que brevemente, o conceito de mal moral em relação ao livre-arbítrio. Este conceito, na filosofia de Agostinho, apresenta-se em conexão com a liberdade e com a responsabilidade do homem. Está caracterizado como produto das ações humanas e, tem como seus expoentes radicais, a injustiça e a opressão. É através dele que surge o problema da “maldade” como atributo humano e, às vezes, também divino. E, com ele, a consciência do pecado e da culpa e o anseio de justiça e perdão como sua contrapartida.

De acordo com Agostinho, a vontade é única responsável pelo agir do homem, é justamente a liberdade que possui que possibilita ao homem escolher e determinar suas ações. A vontade tem papel fundamental uma vez que dependem

dela não apenas todas as determinações e decisões que toma o homem na ordem prática, mas também, estão sob seu controle imediato todas as operações das faculdades cognitivas do homem na ordem teórica.

Para Agostinho, todos os movimentos que a alma exerce, dependem da vontade. Logo, a alma pode ir em direção de um bem a ser adquirido ou conservado, ou para longe de um mal a ser evitado. Mas, por sua natureza, a vontade deveria sempre tender em direção ao Bem supremo, mas, por vezes, ela pode tender em direção às criaturas ao invés do Criador, optando assim pelos bens inferiores, ao invés dos bens superiores. É, por isso, que o mal é entendido, nesse sentido, como a corrupção de uma das perfeições da natureza.

Contudo, isso não quer dizer que o homem possua uma natureza má, não, uma vez que a natureza má é aquela que fora corrompida em sua medida, em sua forma ou em sua ordem, mas é má somente na exata proporção do grau de sua corrupção. Portanto, se essa natureza não tivesse corrompida, ela seria toda ordem, forma e medida, ou seja, boa. Mas o fato de ser corrompida não a torna uma natureza má, ela é boa enquanto natureza e, má, apenas enquanto está corrompida. É nesse sentido que Agostinho exprime o mal no homem como uma privação, ou seja, é a privação de um bem, a falta de um bem que o sujeito deveria possuir.

Aqui pontuamos uma primeira observação no sentido de evitar equívocos, como aquele apontado nos maniqueus, de acordo com Agostinho, o mal é a pura ausência de ser. Sendo nada por definição, o mal sequer pode ser concebido fora de um bem. Para que exista um mal, é necessário que haja privação, portanto, é necessário que haja uma privação de algo. Enquanto tal, essa coisa é boa e, somente enquanto privada de algo é deficiente o que não é não tem defeitos. “O mal não é somente uma privação, é uma privação que reside num bem como em seu sujeito” (AGOSTINHO, 2004, p. 187).

Assim, para melhor compreendermos: o ato voluntário e livre pode ser assimilado por uma substância qualquer, que seja dotada de medida, de forma e de ordem. Se essas perfeições não são o que deveriam ser num ato determinado, então, elas são imperfeitas e, portanto, há o mal nelas.

Mas no que consiste uma vontade má? Uma vontade má é uma vontade que, enquanto tal, é boa, mas à qual falta ser plenamente o que deveria ser. Aqui não mais do que em outros lugares, o mal não pode existir fora do bem. Neste sentido, Agostinho coloca: “vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas: não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas. Com efeito, se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis, e se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse” (AGOSTINHO, 2004, p. 187).

Neste momento, acreditamos ser possível abordar a questão agostiniana: porque existe o mal no mundo? Após compreender a natureza puramente privativa das coisas más, Agostinho explica a existência do mal no mundo, pois, aquilo

que não é nada não pode ter sido criado; e, também, se Deus tivesse criado o mal, ele seria inevitável, porque criar é tirar do nada e o que vem do nada é corruptível.

No que tange ao mal moral, cabe considerar que, para Agostinho, é a vontade a responsável por as ações dos homens não serem sempre o que deveriam ser. O homem só é capaz de fazer o mal porque é livre, se não o fosse, não poderia agir mal. Porém, pergunta-se: porque um Deus perfeito pôde doar-nos o livre-arbítrio, ou seja, uma vontade capaz de fazer o mal?

Embora a vontade livre consista em um perigo, assim como toda a liberdade, ela é também a condição necessária para o maior bem dos bens que nos poderia ser concedido: a beatitude.

A vontade livre pode ser caracterizada como mestra de todas as coisas de que dispõe livremente, e, assim, igualmente mestra de si mesma. Logo, depende dela, e somente dela, o mau uso do bem que ela é.

Desta forma, se do bem do livre-arbítrio provém o mal, como aponta Agostinho na conclusão do livro I do *De libero arbitrio*, esse mal provém do mau uso deste livre-arbítrio, de um abuso, ou melhor, como já colocamos anteriormente, de um movimento de conversão dele ao que é apenas temporal e de aversão ao bem imutável (verdade, Deus).

Portanto, o pecado, por sua vez, consiste, então, na escolha errônea entre os inúmeros bens existentes. O mal moral é o pecado. Logo, esse depende da má vontade humana, sendo essa uma vontade má, uma “causa deficiente”, embora a vontade livre que nos foi concedida por Deus ser um grande bem, o mau uso desse grande bem seria um mal.

Conclusão

No presente artigo optamos por dar ênfase ao pensamento agostiniano acerca do mal moral e o livre-arbítrio, porque a nosso ver, a contribuição de Agostinho ao pensamento acerca do mal é notória.

Neste sentido, vimos que na concepção agostiniana o homem escolhe livremente suas decisões e, é justamente por ser livre, que é capaz de fazer mal. Demonstramos também, a partir das obras de Agostinho, que a vontade desempenha um papel fundamental, pois dependem dela não apenas todas as determinações e decisões que tomamos na ordem prática, mas também, estão sob seu controle imediato todas as operações de nossas faculdades cognitivas na ordem teórica. Assim, todos os movimentos da alma dependem da vontade.

Portanto, a vontade deveria tender, de acordo com a sua natureza, ao Bem supremo, mas, por vezes, ela pode vir a tender aos bens criados e finitos, invertendo a ordem hierárquica, preferindo a criatura em detrimento do Criador, optando por bens inferiores ao invés de bens superiores.

Vimos, também, que a relação do mal com o bem num sujeito é uma privação. Assim, o mal é a privação de um bem que um sujeito deveria possuir, uma falta de ser o que ele deveria ser e, por conseguinte, um puro nada. Ou seja, para Agostinho, o mal é a pura ausência de ser.

Referências

AGOSTINHO, SANTO. *A natureza do bem*. Trad. Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo selo, 2005.

_____. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

_____. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

BRANDÃO, Ricardo Evangelista. Ordem e perfeição: a filosofia da natureza de Santo Agostinho. *In: Imagem e silêncio - Atas do I Simpósio Ibero-Americano de Estudos Neoplatônicos*, Tomo I, Natal: Editora da EDUFRRN, 2009.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2007.

GUIMARAES, Elias de Medeiros. *O conceito de vontade em Agostinho*. (Dissertação apresentada no Curso de Pós-graduação em Filosofia UNB) Brasília: UNB, 2008.

MONDIN, B. *Quem é Deus?* Elementos de teologia filosófica. Trad. de Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1997.

PICH, Roberto Hofmeister. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. *Revista Veritas*. Porto Alegre v. 50, n.3 p. 139-157, Set. 2005.

Mística do cotidiano e vida fática: Mestre Eckhart e Heidegger

Amanda Viana de Sousa*

* Mestre em Filosofia,
PPGFIL-UFRN.

Resumo

A presente comunicação tem por finalidade apresentar uma discussão, ainda em seus aportes iniciais, acerca da recepção heideggeriana do pensamento de Mestre Eckhart a partir da hipótese de que a serenidade tece uma mística do cotidiano como expressão de uma secularização do desprendimento eckhartiano.

Palavras-chave: desprendimento, serenidade, pensar, mística e cotidiano.

I

Sabe-se que Heidegger não escreveu uma obra específica sobre Mestre Eckhart, não obstante o pensamento do místico renano ecoa ao longo do seu projeto. Conforme a pesquisa de Steiner (2006), esse eco é explicitado pelo próprio Heidegger ao afirmar numa carta a Karl Jaspers de 12 de agosto de 1949 que o “Mestre de leitura e Mestre de vida” já o acompanhava desde 1910; isso é evidenciado quando ao lado da própria questão do pensar e do pensamento grego em sua essencialidade representado por Parmênides, Heidegger vê em Eckhart a terceira raiz de seu pensamento.

Tal raiz eckhartiana é encontrada em duas realizações de Heidegger em sua juventude: ao defender em sua tese de habilitação que a oposição entre escolástica e mística não se sustenta porque a filosofia enquanto construção racional distanciada da vida é impotente e a mística como vivência irracional não tem finalidade; e no curso de inverno de 1919-1920 intitulado como “Os fundamentos filosóficos da Mística medieval” (STEINER, 2006, p. 48).

Caputo (1974, p. 482) também reitera que de “*todos os místicos medievais, Heidegger dirige uma atenção especial a Mestre Eckhart, um pensador que a unidade, misticismo e filosofia, é claramente exemplificada*”. Não obstante, apesar de não termos nenhuma obra heideggeriana que trate exclusivamente do renano, Caputo (1974) alega que é notável o interesse de Heidegger em Eckhart a ponto do próprio Heidegger, falando em 1960 a teólogos de Marburg interessados em seu trabalho, sugerir uma analogia de proporcionalidade ou uma similaridade de relação com o pensamento do místico medieval, “*em que da mesma forma que ‘ser’ está para ‘pensar’; ‘Deus’ está para o ‘pensar conduzido com fé’*” (CAPUTO, 1974, p. 484).

Outro fato marcante do interesse heideggeriano por Eckhart são as invocações ao mestre renano em obras cruciais de seu pensamento: ‘Estudos sobre mística medieval’ (*Phänomenologie und Theologie*, 1920) como já citado; ‘A Caminho do Campo’ (*Der Feldweg*, 1945); ‘Carta sobre o Humanismo’ (*Brief über den Humanismus*, 1946); ‘A Coisa’ (*Das Ding*, 1951); ‘O que é pensar?’ (*Was heisst Denken*, 1952), ‘Serenidade’ (*Gelassenheit*, 1959) e ‘A Volta’ (*Die Kehre*, 1962).

Steiner (2006, p. 49) sustenta que na palestra sobre *A coisa*, Heidegger referencia Eckhart ao dizer que o Deus de Eckhart é a mais “*elevada e suprema coisa*” (*hoechste und oberste dinc*) e que a alma é uma “*grande coisa*” (*groz dinc*), em que coisa não é um objeto, mas refere-se ao ente. Também na palestra de Bremen sobre *A volta* (1949, p. 21), Heidegger cita um trecho de uma obra eckhartiana, *Conversações Espirituais*, defendendo a ideia que “*os que não são de grande essência, não importa o que atuem, não atuam nada*”. No semestre de Inverno de 1955/56, *Sobre a questão do fundamento*, que à Eckhart pertence o “*rigor mais extremo e a profundidade de pensamento*”, “*um dos verdadeiros e grandes místicos*” (STEINER, 2006, p. 50).

No Seminário de Thor, 1968, Heidegger remete ao conceito eckhartiano de „*istic-heit*“. Heidegger esclarece a diferença entre uma sentença metafísica e uma especulativa, o *Ser é Deus* precisa ser entendido de modo especulativo: o Ser „*istet*“ Deus, que significa que o Ser deixa Deus ser Deus (STEINER, 2006, p. 50).

A despeito disso, é o conceito de serenidade a marca do vigor eckhartiano no pensamento de Heidegger. De acordo com Pereira (1994), em 14 de janeiro de 1976, numa visita de B. Welte a Heidegger, o desprendimento eckhartiano foi o epicentro da discussão entre os dois cujo resultado é a afirmação de que “*o desprendimento é uma possibilidade de ser do homem totalmente diferente do tipo habitual e comum do viver dos homens e, por isso, que o “mestre da vida” supera o “mestre de leitura” metafísica*” (PEREIRA, 1994, p. 251).

Em *A caminho do campo*, também consoante Pereira (1994), Heidegger reporta-se ao mestre dominicano por meio da mudez serena do “*caminhar do campo*”: “*a extensão de todas as coisas que cresceram e permanecem em volta do caminho do campo, oferece mundo. No não-falado da sua linguagem é Deus pela primeira vez Deus, como diz o antigo Mestre de leitura e de vida Eckhart*” (PEREIRA, 1994, p. 262).

Mas, refutando ao mestre, de quem “*muito de bom há que aprender*”, através do diálogo entre o Erudito, o Professor e o Investigador do texto *Serenidade*, Heidegger diz que a essência da serenidade em Eckhart permanece oculta, porque

ainda sugere uma permanência na esfera da vontade: querer o não querer para se unir ao “querer divino” (HEIDEGGER, 1994, p. 40). Contudo é evidente que em Mestre Eckhart o desprendimento não significa o abandono da vontade própria em prol da vontade divina, pois além dele exigir a anulação total de qualquer tipo de vontade (humana ou divina), o deus nem é mais o mesmo deus da tradição (ontoteológica), como defende Bauchwitz (2006). Mesmo diante desse impasse (talvez proposital), certamente é pela perspectiva do desprendimento eckhartiano que podemos evocar a noção de serenidade para uma mística do cotidiano.

Em Mestre Eckhart, a perspectiva do desprendimento funda-se na unidade mística entre o ontológico e o ôntico, isto é, baseia-se no ser de Deus, mas sua intencionalidade se dirige ao homem no mundo. A facticidade mística é explicitada no Sermão 86, interpretação eckhartiana da parábola da Bíblia bastante conhecida sobre Marta e Maria em *Lucas 10:38-42*. Mestre Eckhart, ao contrário do que a tradição cristã prega, defende a excelência de Marta sobre Maria. Ele o faz a partir da apresentação de dois modos de agir humano: *uno* com Deus (Marta) e o afastado de Deus, conduzido pela satisfação do desejo, da contemplação ou do consolo (Maria). Segundo Mieth (1969), Marta, *una* a Deus, vive sem-porquê: está junto às coisas e não nas coisas, age a partir do interior, não anseia por delícias ou confortos do desejo, da contemplação ou do consolo porque vive com propriedade o extraordinário na ordinaryidade cotidiana.

Marta não estava preocupada em ouvir Jesus, queria antes servi-lo. Não importava o que ele tinha a dizer porque já era o mesmo dito dela – o chamado para a existência cotidiana de acordo com a essencialidade velada. Isso nos mostra que a *kenosis* divina não revela apenas a ausência divina, mas o mundo e o homem no tempo que lhe cabe viver. Marta arruma a cozinha e prepara algo para Jesus porque está viva! Se encontra no mundo do cotidiano. Esse é o mistério.

Sem embargo, de acordo com Quint (1955), Marta e Maria não são opostas, elas se pertencem como potência e ato, como começo e fim, como semente e fruto, como tornar-se e ser. “*Quem não se tornou, não pode ser; quem não sentou no banco da escola, não pode nada saber*” (QUINT, 1955, p. 45). Esse mundo é a melhor escola e o maior e mais profundo professor é a vida.

Com efeito, o desprendimento em Mestre Eckhart aponta direta e imediatamente ao ser de Deus, mas seu desvelamento se realiza na existencialidade fática do homem. Schürmann (1974) alega que é no cotidiano que estamos abandonados ao vazio de Deus, ao inesperado sem sequer tematizar sobre isso. Libera (1994) ressalta que a mística eckhartiana não vê o mundo a partir do mundo, contempla o mundo a partir da *ausência divina*, de sua necessária ausência para que o homem seja livre para intervir no mundo.

Para Gire (2006), em Mestre Eckhart, o homem só apreende Deus vivendo à medida da retração divina porque a presença de Deus é desde sempre uma doação retraída. Temos, assim, duas exortações eckhartianas: a primeira é ser em função do não-ser e a segunda é o âmbito de realização da primeira, viver o mundo cotidiano, pois é nele que podemos permitir o advir aberto do extraordinário, como também podemos cerrar qualquer possibilidade para o inesperado. É por isso que

de acordo com Quint (1955) Eckhart possui um único imperativo: “*morra e torne-se!*” ou “*homem, se torne essencial!*”, “*conheça a si mesmo e torne-se o que você é!*”. Nessa perspectiva, o desprendimento eckhartiano não deve ser entendido como “um modo de vida” no qual há uma fuga do mundo real a fim de que se viva para um “além mundo”. O desprendimento é a divina e misteriosa articulação da transcendência com a imanência. Desse transcendentalismo dinâmico, aludindo a Mieth (1969), em que medita a serenidade em Heidegger, ao mesmo tempo em que perfaz um desprendimento secularizado, sugere uma mística do cotidiano?

Ainda que Heidegger afirme no texto *Serenidade* que o desprendimento de Mestre Eckhart é “*a recusa do egoísmo pecaminoso e a libertação da vontade para a Vontade Divina*” (PEREIRA, 1994, p. 279), é justamente a partir desse conceito que a concepção do *Dasein* como abertura em que o ser se revela é grandemente devedora ao misticismo eckhartiano.

Grosso modo, tanto o desprendimento quanto a serenidade pressupõe uma crítica ao *status quo* da tradição metafísica, o aniquilamento do eu, a anulação da vontade e a recusa por fundamentos, causas ou finalidade. Negativamente, temos uma demanda que exige um deixar no sentido de abandono para, positivamente, deixar ser, garantir a autonomia do que é. Não obstante, em Heidegger é o pensar quando meditativo que realiza o projeto fenomenológico do *deixar ser* exposto pela serenidade. De tal modo, defendemos com Pereira (1994) que é o pensar que totaliza a secularização do desprendimento “*no sentido de um abandono libertador à “Região das regiões”, que é outro nome do Ser*” (PEREIRA, 1994, p. 279).

Cumprir frisar que a serenidade é unívoca ao pensar meditativo, porque na proposta heideggeriana, a serenidade só se realiza como estratégia frente à plena realização do que a tradição metafísica foi tecendo como destino, se for um pensar que *deixa ser* o *ser*. Assim sendo, Heidegger sugere a serenidade por meio do pensar meditativo em função do sentido oculto da Técnica Moderna ao passo que Mestre Eckhart pensa o desprendimento tendo em vista o ser de Deus. Mas para além da problemática da serenidade com a Técnica Moderna, percebemos que tanto o desprendimento quanto a serenidade descrevem um deixar capaz de permitir que o modo de acontecer do que se vela se mostre enquanto velado na facticidade da própria existência.

Com efeito, o pensar sereno heideggeriano depura o conteúdo místico do desprendimento eckhartiano. Contudo a espera própria do pensar meditativo configura uma mística do cotidiano. Qual é o sentido, então, da serenidade enquanto desprendimento secularizado? Heidegger realiza um recuo do místico eckhartiano em função do pensar por meio de uma reconquista ou reconfiguração do místico como acontecimento. O pensar sereno tece o evento da manifestação, o acontecimento da verdade do ser na vida fáctica. O pensar sereno ou a serenidade efetivamente pensante completa uma mística porque corresponde à espera da abertura que advém cotidianamente. Daí, a serenidade não abandona o velamento do que é e o pensar meditativo não corrompe o velado, antes, de forma mística, re-vela: “*o fenômeno de*

um mundo carregado de sentido para o homem, como integrante de um cosmos, na acepção grega da palavra, isto é, de um universo cheio de coisas a perceber, de caminhos a percorrer, de trabalhos a cumprir, de obras realizar.”(HEIDEGGER, 2000, p. 21).

Face ao exposto, a *Serenidade* ecoa *Ser e Tempo* porque pretende um regresso à intencionalidade original da vida, livre da pujança de uma causa, de um pensar representativo, de alguma metafísica consoladora ou mito cosmológico cristão. A serenidade não é um substituto da vida fáctica, mas a admissão do homem como lugar do ser que remete a uma reconfiguração mística da própria vida fáctica! É por isso que Caputo (1986) afirma que apesar dessa admissão advir do próprio ser, ela não é realizada sem a espera do *Dasein*. É no texto sobre “a Coisa” (2007, p. 159) que Heidegger nos mostra tal relação: “*quando e como as coisas chegam, como coisas? Não chegam através dos feitos e dos artefatos do homem, mas também não chegam, sem a vigilância dos mortais. Elas não advêm das maquinações do homem. Mas elas também não aparecem sem o “olhar”, a “atenção dos mortais”.*”

Assim, entendemos que o desprendimento de Mestre Eckhart é recebido por Heidegger não por meio de um afastamento solipsista do mundo, mas justamente pela imersão na vida fáctica (*Dasein*) realizada a partir da radicalidade do deixar ser. Esse espírito eckhartiano que posiciona o homem como abertura ontológica de efetivação do transcendente se prolonga em Heidegger no projeto fenomenológico descrito pela serenidade como o pensar que permite a revelação do sentido do ser.

Em suma, a ontologia negativa de Heidegger assenta no princípio fundamental de que é no silêncio, no vazio, no nada, na recusa, na ausência, na retração, no desprendimento ou serenidade, que o ser se des-vela. Nesse sentido, a serenidade perfaz uma mística do cotidiano, pois de acordo com Heidegger, o deixar-ser pressuposto pelo pensar meditativo conduz a um estado de abertura capaz de harmonizar o *Dasein* com o que lhe é mais próprio.

A serenidade que confere a possibilidade de um demorar junto às coisas e, com isso, proporciona a descrição do mundo cotidiano que, conseqüentemente, proporciona a compreensão da facticidade do próprio ser. Isto nos remete à citação eckhartiana sobre o modo de ser de Marta: “*Eia! Venha, pois, essa maravilha! Como é maravilhoso ex-sistir e in-sistir, compreender e ser compreendido, contemplar e ser o próprio contemplado [...]*” (ECKHART, 2006, p. 130, Sermão 86).

À guisa de conclusão, enfatizamos a necessidade de um trabalho mais apurado acerca da recepção heideggeriana do projeto de Mestre Eckhart sob a perspectiva da serenidade como mística do cotidiano e para incitar ainda mais essa falta, deixamos algumas incógnitas permanecerem: por que Heidegger não escreveu uma obra específica sobre o místico renano? Por que ele associa a vontade eckhartiana a deus se o próprio deus é completamente desconstruído por Mestre Eckhart em prol do resguardo de uma abertura sempre advinda? Talvez a substituição do conteúdo místico eckhartiano pela mística do pensar meditativo seja o aceno de Heidegger do que Mestre Eckhart mantém na retração: ser dinamicamente à medida do não-ser (intelecto). O divino é ser e pensar como o mesmo.

Referências

- BAUCHWITZ, Oscar F. (2006). "Reflexões sobre a serenidade em Heidegger: a caminho do que nós somos". In: *Ethica*, nº 2, vol. 13, p.101-113.
- CAPUTO, John. (1986). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press.
- CAPUTO, John D. (1974) "Meister Eckhart and the later Heidegger: the mystical element in Heidegger's thought". *Journal of Philosophy*, nº 4, vol. XII, 1974, pp. 479-494.
- ECKHART, Meister (1955). *Deutsche Predigten und Traktate*. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. Vol.1. München: Carl Hanser.
- _____. (2006). *Sermões alemães*. Vol.1. Trad. e introdução Enio Paulo Giachini. Petrópolis/RJ: Vozes.
- _____. (2008). *Sermões alemães*. Vol. 2. Trad. e introdução, Enio Paulo Giachini; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- _____. (2006) *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. 6ª ed. Trad. Frei Raimundo Vierira (*et alii*), Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. GIRE, Pierre. (2006). *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- HEIDEGGER, M. (1962). *Die Kehre*, Córdoba: Alción Editora.
- _____. (2006). *A Pobreza*, Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1994). *Serenidad*, Trad. Yves Zimmermann, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- _____. (s.d.). *Serenidade*, Lisboa: Instituto Piaget.
- _____. (1967). *Sobre o Humanismo*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (2007). *Ensaio e Conferências*, Petrópolis: Vozes.
- _____. (2005). *Ser e Tempo I*, Petrópolis: Vozes.
- _____. (2000). *Nietzsche: Metafísica e niilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- LIBERA, Alain de. (1994). *La mystique rhénane: d'Albert Le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Éditions du Seuil.
- MIETH, Dietmar. (1969). *Die Einheit Von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- PEREIRA, Miguel Batista. (1994). "Hermenêutica e desconstrução". *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra - n 6, pp. 229-292, out.
- QUINT, Joseph. (1955). "Herausgegeben und übersetzt". In: ECKHART, Meister. *Deutsche Predigten und Traktate*. Vol.1. München: Carl Hanser.
- SCHÜRMAN, R. (1974-75). "Trois penseurs du délaissement: Maître Eckhart, Heidegger, Suzuki", *Journal of the History of Philosophy*, nº 12, p.455-478 e nº 13, p.43-60.
- STEINER, Wolfgang. (2006) *Die Aufgabe des Denkens Martin Heidegger und die philosophische Mystik*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de filologia e história, Universidade Augsburg, Augsburg.

Tomás de Aquino leitor de Agostinho: o caso do *De Magistro*

Anselmo Tadeu Ferreira*

* Doutor, Universidade Federal de Uberlândia,

Resumo

A questão 11 das *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, de Tomás de Aquino, que tem já no seu título, *De Magistro*, uma referência direta à obra homônima de Agostinho, é um texto privilegiado para se estudar a maneira como Tomás assimila o texto agostiniano, modificando-o sem corrigi-lo ou contradizê-lo (pelo menos assim ele pretende). Ao apresentar suas reflexões sobre o tema da aquisição e da transmissão do conhecimento, que ele desenvolverá a partir de noções aristotélicas (especialmente as de potência/ato), terá de se posicionar frente ao que se convencionou chamar de a doutrina da iluminação divina, de Agostinho. Procurar-se-á apresentar a questão tomista enfatizando a leitura de Agostinho nela presente.

Palavras-chave: Agostinho, Tomás de Aquino, Ensino, De Veritate, Filosofia Medieval

O exercício cujo resultado nos propomos apresentar nesta comunicação consiste em uma leitura comparada entre dois textos, conhecidos na história da filosofia com o mesmo título, *Sobre o Mestre*, o primeiro escrito por Santo Agostinho em 387 e o segundo, escrito por Tomás de Aquino, no contexto das *Questões Disputadas sobre a Verdade*, provavelmente entre 1257 e 1258 (trata-se da questão 11 deste conjunto). O ponto de vista que adotamos é a leitura da obra de Agostinho pela obra de Tomás, que o toma por uma das referências.

Sendo assim, e tendo como guia as observações de Etienne Gilson a respeito da relação entre Tomás e a tradição agostiniana, pretendemos ilustrar estas observações com a leitura comparada acima proposta.

O De Magistro de Agostinho

Escrito em forma de diálogo, no formato ciceroniano, o *De Magistro* abre-se com a questão “que te parece que fazemos quando falamos?”, posta por Agostinho a seu filho Adeodato, seu interlocutor neste diálogo. Ao que o filho responde: “ou aprender ou ensinar”. Seguindo o processo natural da discussão por perguntas e respostas, Agostinho mostra a Adeodato (ou Adeodato descobre por si, incitado pelas palavras de Agostinho) que somente ensinamos por meio das palavras, sublinhando a impossibilidade de aprender por meio das palavras. No progresso da discussão, até mesmo essa possibilidade de ensinar por meio das palavras será descartada.

Os primeiros capítulos do texto dedicam-se a sofisticadas e intrincadas discussões sobre a função da linguagem e a relação entre as palavras e as coisas. Embora esse tópico seja do maior interesse, o que nos prenderá na leitura é a parte final do diálogo, especialmente a partir do capítulo 10, quando Agostinho desenvolve a noção de verdade interior como fundamento do conhecimento das coisas e dos sinais (as palavras).

Pode-se afirmar, conforme escreve Maria Leonor Xavier (Porto, 1995)¹ resumindo as reflexões de Agostinho e Adeodato, as palavras podem significar reflexivamente ou transitivamente. A significação reflexiva se dá quando uma palavra significa ela mesma numa frase, por exemplo, na frase “cavalo tem três sílabas”. A significação transitiva se dá quando a palavra significa uma coisa, por exemplo, na frase “o cavalo é branco”. Como regra de comunicação é evidente que na maioria das vezes usamos as palavras transitivamente, isto é, como signos de coisas; tal regra de comunicação, segundo Agostinho, é uma regra natural, não simplesmente arbitrária, isto é, cada uma das palavras que compõem uma língua corresponde a uma palavra mental. A força das palavras, no entanto, está em chamar a atenção para as coisas e não em ensinar o que são as coisas. Nessa perspectiva, é inútil tentar explicar o que significa uma palavra usando outras palavras, a não ser que contemos com o conhecimento prévio do significado de algumas palavras pela pessoa a quem pretendemos ensinar; mas então, o problema se coloca novamente: como tal pessoas adquiriu o saber sobre o significado dessas primeiras palavras?

Para o conhecimento das próprias coisas significadas pelas palavras, as próprias palavras são ineficazes, sendo o efeito das coisas e não sua causa, elas não conseguem mostrar a realidade. Para saberv o que são as coisas, deve entrar em ação um outro processo, a ostensão, que é estranho à significação.

Assim como as palavras não causam por si o conhecimento das coisas, o discurso não causa o conhecimento da verdade. Quando alguém pronuncia uma sentença, tal sentença gera no interlocutor uma dessas disposições: certeza, dúvida, fé ou opinião. Qualquer uma destas disposições é resultado de um exame que o

¹ Utilizamos amplamente neste resumo do *De Magistro*, a introdução escrita por Maria Leonor Xavier à tradução de Antônio S. Pinheiro (Porto, 1995)

interlocutor realiza em seu interior e a ideia de que o discurso ensina a verdade é resultado da contiguidade entre os atos de pronunciar uma sentença e a respectiva disposição que ela suscita, mas não é o que de fato ocorre.

Os processos de ostensão e significação são irreduzíveis entre si. Mas a ostensão por si só também não é capaz de mostrar a realidade; é a inteligência do observador que garante a eficácia do processo de ostensão, como Agostinho mostra com o exemplo da caça aos pássaros. Há uma disposição natural no mundo criado que poderíamos chamar de ostensão sensível pelo Cr efeito das coisas e não causa iador; o análogo desse processo no conhecimento inteligível seria uma ostensão inteligível pelo mestre interior.

Ambos os processos, ostensão e significação apesar de irreduzíveis entre si, tem a mesma finalidade, que é mostrar a verdade. Embora a ostensão seja mais eficaz, ela não é infalível, pois depende de algo prévio, que é a inteligência. Por outro lado, a significação ou simplesmente, o uso das palavras, apesar de menos eficaz não é menos prescindível.

A Quaestio Disputata De Magistro

Dentre a série de questões disputadas por Tomás de Aquino nos anos letivos de 1256 a 1259 em Paris, a questão 11 ficou conhecida com o título *Sobre o Mestre*, o que nos remete imediatamente à obra de Agostinho com o mesmo título. De fato, sem ser um comentário sobre o diálogo agostiniano, a questão tomista toma essa obra como uma de suas fontes, talvez a principal.

A questão 11 *De Veritate* compõe-se de quatro artigos. No primeiro artigo, a pergunta é : se o ser humano pode ensinar e ser considerado mestre ou se isso compete somente a Deus; no segundo artigo, a questão é: se alguém pode ser considerado mestre de si mesmo; a questão do terceiro artigo é: se o homem pode ser ensinado por um anjo e no quarto artigo, a questão é: se ensinar é um ato da vida ativa ou contemplativa. Para efeito da comparação com o *De Magistro* de Agostinho, devemos nos deter no primeiro artigo, onde a obra é citada mais vezes, embora haja ocorrências de citações também no artigo terceiro.

Tomás desenvolve a sua resposta à questão se o ser humano pode ensinar ou ser considerado mestre da seguinte maneira.

A aquisição da ciência pode ser comparada à passagem de uma coisa do não ser ao ser (ou de potência a ato) e à aquisição de uma virtude. Quanto a esses temas, Tomás identifica duas opiniões que considera erradas, que podem ser atribuídas uma a Avicena e outra a Anaxágoras e Platão, em virtude do que situa sua própria resposta, intermediária entre estas, baseada em Aristóteles.

A interpretação aviceniana supõe um agente extrínseco, a Inteligência Agente, que conduz a matéria ao ser segundo as formas que contém em si; tal Inteligência Agente seria também tanto a fonte das virtudes que nos impelem a agir como

do conhecimento do qual participamos; de fato, as formas efluem em nossa mente, a partir da Inteligência Agente. Para conhecer algo, nossa alma teria de se voltar continuamente a essa Inteligência, cuja característica mais marcante é o fato de ser separada de nós mesmos.

A segunda resposta supõe que todas as formas são inatas, ou nas coisas, como querem os materialistas cujo símbolo é Anaxágoras ou na própria alma, como quer Platão. Assim, as formas são em ato, latentes na matéria e o agente natural nada mais faria do que revelá-las; quanto aos hábitos ou virtudes, também estão na alma desde o princípio e, pelo exercício, é removido o que os impede de se manifestar. Do mesmo modo, o conhecimento das coisas seria concriado com a alma, o ensinamento nada mais seria do que a mesma remoção dos impedimentos ou do esquecimento da alma sobre os mesmos.

O erro da primeira opinião é atribuir todos os efeitos à causa primeira, excluindo as causas próximas; a opinião sustentada por Tomás é de que a causa primeira, isto é, Deus, confere não apenas o ser às coisas criadas mas também o seu ser como causas.

O erro da segunda opinião é reduzir os agentes inferiores a uma ação incidental, qual seria a remoção dos impedimentos à manifestação plena das formas. A convicção de Tomás é que Deus não criaria um órgão e negar a ele justamente a sua operação própria, como seria o caso se os sentidos não tivessem a função de nos ajudar a conhecer.

O ensinamento de Aristóteles é intermediário entre essas duas opiniões. Segundo ele, as formas naturais preexistem na matéria, mas somente em potência e para serem conduzidas ao ato dependem de um agente externo próximo e não apenas do agente primeiro. Assim, há em nós inclinações para as virtudes, que podem ou não serem desenvolvidas.

Quanto ao conhecimento, podemos assumir, segundo a doutrina aristotélica, que temos em nós as sementes das ciências, que são as concepções primárias do intelecto (*primae conceptiones*), conhecidas pelo intelecto agente (que é intrínseco, não separado) de modo imediato a partir das espécies abstraídas dos sensíveis. Há dois tipos de concepções primárias: simples, como são as concepções de “ente”, “uno”, etc. e as complexas, que são os princípios auto evidentes, como o princípio de não contradição. Aprender é, segundo tal doutrina, apreender em ato os particulares a partir do conhecimento dos universais que possuímos em potência.

Como o conhecimento das coisas está em nós em potência, é preciso qualificar essa resposta para mostrar em que isso difere da posição aviceniana ou platônica, para quem também já temos esses conhecimentos na alma. É preciso, então, distinguir dois modos de ser em potência. Está em potência passiva algo que só pode ser conduzido ao ato por algo que está em ato (como o ar em relação ao fogo) e está em potência ativa algo que tanto pode ser conduzido ao ato por si mesmo, devido à sua natureza ou então por outrem, com auxílio da arte. O exemplo é a

saúde, que tanto pode ser restabelecida no doente pela natureza como o pode com auxílio da arte da medicina. Ora, o aprendizado se dá segundo esse modo ativo de algo ser em potência. Daí que, com base nas concepções primárias que nos são inerentes, o aprendizado tanto pode se dar por si mesmo como também com auxílio da arte, isto é, pode dar-se tanto como descoberta (*inventio*) ou por aprendizado propriamente dito (*disciplina*).

Como a arte imita a natureza, o conhecimento pela arte é o mesmo que seria pela natureza (tal como ocorre na cura de uma doença, a saúde é a mesma). Os princípios comuns, universais, aplicam-se à matéria determinada para chegar a conclusões particulares. A fim de ensinar algo a uma pessoa, o mestre faz com ela o percurso da razão natural; a razão natural do aluno, ajudada pelos sinais, as palavras usadas pelo mestre, que são como que instrumentos do aprendizado, chega ao conhecimento do que antes era ignorado. Assim, há realmente ensino, entendido como passagem de um conhecimento em ato na mente do mestre a um conhecimento que estava em potência na mente do aluno. Assim como o médico realmente pode curar um doente, o mestre pode realmente ensinar o aluno. Uma última ressalva salienta a presença da luz divina, do dom que Deus nos fez da razão natural e é nesse sentido, e somente nesse, que se pode afirmar que Deus ensina interiormente.

Dada sua resposta, Tomás deve enfrentar os argumentos iniciais contrários à sua resposta. Há nada menos do que dezoito argumentos, extraídos das autoridades. Há dois tipos de autoridades utilizadas: a Bíblia e os textos de teólogos/filósofos. Dentre os argumentos retirados da Bíblia, o principal é o versículo 8 de Mateus, capítulo 23, onde se diz que só há um Mestre verdadeiro, que é Deus, apresentado no primeiro argumento. Embora a refutação a esse e aos outros argumentos da mesma fonte seja de fundamental importância, não nos concernem aqui, pois nosso interesse é a presença do *De Magistro* de Agostinho no *De Magistro* de Tomás. Concentremo-nos, pois, nos argumentos onde a obra agostiniana é invocada contra a resposta de Tomás.

Nos dezoito argumentos iniciais do primeiro artigo da questão 11 *De Veritate*, o *De Magistro* de Agostinho é citado em 6². Vejamos, a seguir, quais as respostas de Tomás aos argumentos de autoridade que apelam explícita ou implicitamente ao *De Magistro* de Agostinho.

No argumento 2, o texto citado é do capítulo 10 do *De Magistro*, no qual Agostinho conduz a conversa à seguinte aporia: se ensinar é propor certos sinais e se os sinais se subordinam às coisas que significam, logo, os sinais não levam ao conhecimento das coisas; sendo assim, as coisas devem ser conhecidas de algum outro modo. Tomás concorda que não são os sinais, as palavras, que causam o conhecimento das coisas e sim o conhecimento de coisas ainda mais certas, que são as *primae conceptiones*, as noções primárias e os princípios auto evidentes. Tais prin-

² Nominalmente, há três citações, nos argumentos 2, 8 e 13. A edição leonina identifica mais três, nos argumentos 3, 17 e 18. De fato, o argumento 3 é uma extensão de 2 e os argumentos 17 e 18 são extensões do argumento 13.

cípios é que são propostos no ensino, por meio dos sinais empregados pelo mestre e se aplicam a algumas coisas particulares antes ignoradas pelos alunos; ignoradas enquanto tal, mas conhecidas sob certo aspecto, isto, nos princípios universais.

No argumento 3 o mesmo capítulo 10 do *De Magistro* é citado, onde se diz que seria impossível ensinar algo a alguém que não conhecesse o significado de uma palavra apenas por meio de outras palavras (tal ensino exige a ostensão, como fica claro no exemplo das *sarabala*), assim, se ensinar é propor sinais, é impossível ensinar. Tomás, em sua resposta, lembra o dito de Aristóteles, segundo o qual todo aprendizado e ensinamento ocorre por meio de conhecimento preexistente; esse conhecimento preexistente é, em última análise, o conhecimento das *primae conceptiones*. O que de fato aprendemos por meio de sinais e mesmo o conhecimento por ostensão, de certo modo já o sabíamos, mas não enquanto tal.

No argumento 8, a citação é do capítulo 14, onde Agostinho diz que somente Deus tem a cátedra no céu, somente Deus pode ensinar a verdade; Tomás acrescenta o exemplo do agricultor, que não cria a árvore, apenas a produz, do mesmo modo o mestre não é capaz de criar o conhecimento. A resposta a esse argumento é simples: Tomás concorda que somente Deus ensina no interior, mas isso não exclui que o homem possa ensinar exteriormente, segundo o modo descrito na resposta. O próprio texto de Agostinho, segundo Tomás, não proíbe que se considere um homem como mestre de outro nesse sentido.

No argumento 13, a citação é do capítulo 12, a ciência é conhecimento certo, mas os sentidos não produzem certeza e os sinais exteriores são sensíveis, portanto, por meio de sinais é impossível produzir a certeza e, portanto, ensinar. Na resposta a essa objeção, Tomás relembra que a certeza do conhecimento tem como base a certeza dos princípios auto evidentes, que se deve à luz divina; o mestre que ensina exteriormente tem como trabalho fazer as conclusões reverterem aos seus princípios.

No argumento 17, volta-se a citar o capítulo 12 e à ideia de que a certeza provém da verdade interior, desta vez aludindo à comunicação verbal, a qual não pode ser causa da certeza. Tomás repete sua resposta ao argumento 13, admitindo que Deus é a causa última da certeza enquanto introduz em nós, pela criação de nossas almas, a luz natural da razão que nos capacita a passar dos princípios universais às conclusões particulares das ciências. Mas a causa próxima é o conhecimento que temos, pela razão natural, das *primae conceptiones*.

No argumento 18, cita-se uma versão do argumento do *Mênon*, de Platão, mas não de modo explícito; Agostinho diz que o discípulo, interrogado pelo mestre, responde acertadamente às suas perguntas, prova de que ele já sabia a resposta ainda antes de ser interrogado, o mestre nada mais faria do que auxiliá-lo a encontrar em si a resposta. A resposta de Tomás é a mesma de Aristóteles em toda parte em que ele se depara com esse argumento (por exemplo, nos *Segundos Analíticos*); o aluno aprende as conclusões com o mestre, mas não os princípios; as conclusões aprendidas não eram absolutamente conhecidas pelo aluno antes do aprendizado.

A habilidade do mestre consiste em reconduzir a conclusão aos seus princípios probantes, fazendo o aluno passar, realmente, da ignorância ao conhecimento.

Trata-se de um lugar comum no conhecimento que temos das doutrinas de Agostinho e Tomás de Aquino o fato de que Agostinho inspira-se em Platão enquanto Tomás inspira-se em Aristóteles. Em um artigo célebre, Etienne Gilson se propõe a responder por que Tomás de Aquino criticou Agostinho³. Diz Gilson que, de fato, em nenhum lugar vemos Tomás proceder um exame sistemático da obra agostiniana, sempre preferindo referir-se a Agostinho de maneira incidental e sempre com a preocupação de conciliar-se com ele, ao invés de julgá-lo⁴. É o que vemos acontecer no exame feito das citações do *De Magistro*. Tomás investe contra a opinião aviceniana e a noção de Intellecto Agente separado e, por meio de sua crítica, acaba por atingir certos agostinianos que se nutriam das leituras avicenianas de Aristóteles. O próprio Aristóteles, segundo Gilson, foi colocado sob suspeita por Tomás no início de sua carreira, apoiando-se talvez na interpretação aviceniana, e segundo a qual o Filósofo parecia endossar a ideia, para Tomás absurda, que Deus criaria algo desprovido justamente da capacidade de realizar sua operação própria.

No caso do *De Magistro*, a questão mais pungente é a teoria da iluminação divina contida na doutrina agostiniana sobre o conhecimento e, portanto, sobre a aquisição e transmissão de tal conhecimento. Segundo Tomás, ou a iluminação divina se reduz ao dom de Deus, que nos criou com um intelecto agente capaz de se utilizar da luz natural da razão ou a luz natural não se basta a si mesma e Deus é o Intellecto Agente. Tomás se opõe veementemente à doutrina do Intellecto Agente separado, ainda que se identifique tal Intellecto com Deus e se inspira em fontes diversas das de Agostinho para fazê-lo (Gilson, p.116). As diversas doutrinas às quais Tomás se opõe combinam num ponto, o seu comum platonismo; Tomás percebeu claramente esse elemento, salientando-o diversas vezes. A consequência mais inaceitável desse platonismo é o fato de as criaturas serem subtraídas de suas ações próprias (Gilson, p. 122) (*qui rebus naturalibus subtrahunt proprias actiones*), sendo incapazes de ser causa de seus efeitos, uma vez que todos os efeitos da natureza se subordinam diretamente à causa primeira.

Se é certo que, em última instância, Tomás associa Agostinho à tradição platônica, nada indica que ele achasse que Agostinho endossaria aquela consequência inaceitável, a qual pode ser atribuída a uma má interpretação de Aristóteles por Avicena secundada pelos leitores de Avicena. O caso da iluminação divina e da possibilidade de ensino/aprendizagem no conhecimento humano indica isso. Tomás salva a iluminação divina identificando-a com a luz da razão natural, dom de Deus a todas as criaturas humanas e salva a possibilidade do ensino/aprendizagem identificando-a a uma colaboração entre os homens e Deus; Deus é a origem de toda verdade, toda certeza, mas é trabalho do homem, usando a luz da razão, encontrá-la e, uma vez encontrada, transmiti-la aos outros.

³ Gilson, Etienne. *Por que são Tomás criticou santo Agostinho*, São Paulo, Paulus, 2010.

⁴ Gilson, p. 115.

Referências

AGOSTINHO, *Sobre o Mestre*, Porto, Editora Porto, 1995. Tradução de Antônio S. Pinheiro, introdução de Maria Leonor Xavier.

AQUINO, TOMÁS DE. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22: Quaestiones disputatae de veritate* (Ad Sanctae Sabinae, Roma, 1970) Quaestio 11, Vol 2, Fasc. 1.

GILSON, ETIENNE. *Por que são Tomás criticou santo Agostinho*, São Paulo, Paulus, 2010.

O dialético, um cartógrafo de Ideias? Método de Divisão e Ontologia no Sofista de Platão

André Luiz Braga da Silva*

* Doutorando USP.
andrebragart@yahoo.com.br

Resumo

Numa discussão com importantes estudos acerca da obra Sofista de Platão, como CHERNISS (1993) e DIXSAUT (2001), o presente trabalho visa estabelecer que o método empregado ao longo do diálogo pelo personagem Estrangeiro de Eleia, a Divisão, é capaz de traçar ou fazer melhor visíveis certos tipos de relações ontológicas entre as Formas ou Ideias inteligíveis. O trabalho, assim, reivindica para o método uma capacidade “cartográfica”, no sentido de que, ao cabo da discussão dialética apresentada no Sofista, resta traçado o mapa de um pequeno trecho da tecitura de Formas que compõe a própria realidade.

Palavras-chave: Divisão, Ideias, Formas, Ontologia, Sofista, Platão.

Introdução

Este texto corresponde a uma pequena passagem de um estudo muito maior sobre a relação entre o Método de Divisão e a Ontologia das Ideias no diálogo Sofista de Platão. Para que seja possível entrar na argumentação que este pequeno artigo apresenta, gostaria de pedir ao meu leitor a concessão de dois postulados. Estes foram estabelecidos em larga discussão no supracitado estudo; este pequeno artigo, contudo, não é oportunidade suficiente para repetir este percurso, de modo que apenas ‘pincelarei’ aqui os dois postulados para que a argumentação deste trabalho seja contextualizada. São eles:

1. Todas as sete definições de sofista ou caminhos para a sofística descritos no diálogo são válidos

Cada uma das definições expressa uma forma específica através da qual a arte do sofista é visada a cada vez que o Estrangeiro e Teeteto se lançam à sua cata. Cada definição da arte do sofista (cada “conhecimento” (μάθημα), para empregar o termo do diálogo, 232a5), é uma visada sobre essa mesma arte. É um olhar, sob uma certa perspectiva, sobre a mesma arte. É um ponto de vista sobre ela; o método de divisão do Estrangeiro é, nesse sentido, perspectivístico. E justamente por serem pontos de vistas diferentes porém não menos verdadeiros uns do que os outros, eles não se anulam, não se substituem. A multiplicidade de apareceres do Sofista diz respeito antes ao resultado da combinação i) da natureza do objeto buscado, que, ao contrário da do pescador de anzol, é muito complexa, com ii) a natureza do método empregado, que é perspectivístico e errante – i. é, que investiga ou cerca o objeto pelos seus vários lados, perseguindo-o por todos os caminhos que aos seus olhos se abrem: uma “errância (...) através de tudo” (τὴς διὰ πάντων (...) πλάνης, Parmênides 136e1-2). Nesse sentido, a combinação dessas naturezas gera uma multiplicidade de perspectivas sobre o mesmo objeto, ângulos diferentes de visada, caminhos diferentes de chegada, travessias de veredas diferentes na caçada a uma única e mesma presa. O que possibilita, a cada vez, essa mudança de ponto de vista, essa mudança de caminho, é a capacidade de visão e de “deliberação” (κρίσις) da dupla Estrangeiro e Teeteto, que, a cada encruzilhada do percurso divisório, i. é, a cada diaíresis, é capaz de optar por ou eleger (haireîn) seguir através (διά) deste ou daquele braço da divisão, de acordo com a forma como está sendo visado (blepómenon), em cada momento, o sofista. É um método, assim, de decisão perspectivística: a cada vez, deve-se decidir por onde caminhar, por onde errar, na visada que se tem, na mirada do alvo que se faz, a cada vez. A cada pista ou rastro identificado da presa, é preciso decidir-se, nas bifurcações das trilhas, sobre qual vereda seguir.

O motivo de Platão apresentar seu protagonista eleata do Sofista estabelecendo, com seu método, uma nova proposta de estrutura múltipla para o pensamento, não é tão difícil de deduzir: a estrutura original eleata estabelecida na dita “Via da Verdade” do Poema de Parmênides impusera uma rota unívoca que não se harmonizaria em hipótese alguma com o múltiplo substrato inteligível que dá o “calço” a todo o pensamento de Platão: as Formas ontológicas.

2. Nas divisões do Sofista, os “gêneros” são as “Formas” inteligíveis da ontologia platônica

(...) Robinson está certamente certo em lembrar-nos que para Platão tudo isto não era gramática ou lógica mas ontologia (...): “Ele está falando de ser, não da palavra ser”. Guthrie¹

¹ GUTHRIE, 1962, p. 147-148 (grifo meu).

Antes do Sofista, as Formas foram apresentadas aos leitores de Platão pelo personagem Sócrates, sobretudo nos diálogos Fédon, Banquete, Fedro e República. O filósofo ateniense fornecera larga lista de características que é possível notar numa Forma nela mesma, dentre as quais podemos destacar:

- i) uma essência (ousía) que é sempre (aeì (...) ésti), com uma forma única (monoeidès), que nunca (oudépotē) de modo nenhum (oudamô̄s) e em parte alguma (oudamêi) se altera(m) (alloíōsin) nem recebe (endeche-tai) uma mudança (metabolèn) (Fédon 78d1-7);
- ii) em si mesma, por si mesma e consigo mesma (autò kath' hautò meth' hautô̄), sem mescla (eilikrinés), pura (katharón), sem mistura (ámei-hton), divina (theíon) (Banquete 211b1; 211e1-3);
- iii) sem cor (achrómatós), sem formato (aschemátistos), intangível (anaphés), essência que realmente existe (ousía óntos oûsa) ou aquilo que é realmente ente (ho estin òn óntos) (Fedro 247c6-e2).

De modo análogo, é sem mistério que no Sofista

- i) os gêne ou eíde são dotados de 'substancialidade' "solidamente" (bebaíōs, 258b10) ontológica; o texto insiste reiteradamente não só que eles "são" (Sofista 250a11; b3; 5; 10; c2; 252a2; 254d10; 256a1; 2; d12; e3; etc), como às vezes até mesmo acrescenta o advérbio óntos para afirmar que os gêneros "realmente são" (256c8-9; 258e3; 268d3-4). Pois, acerca dos gêneros, tanto é verdade eles existirem quanto serem existentes (eînai te kai ónta, 256e3). Nas palavras de Dixsaut, "a predicação não é para Platão um problema lógico mas um problema dialético (então, ontológico, posto que a dialética não se ocupa senão de seres realmente existentes)."²
- ii) os gêneros são "em si" (autó e variantes, 245d5, 257a1), eternos (aeí, 254e4, 255c13, d1³), divinos (254b1), objetos de conhecimento (248d-e) e garantia da estabilidade, na realidade, necessária aos processos do noûs (249b12-c4);
- iii) por fim, a descrição do gênero ou ideia do ser (254a8-b1) parcialmente retoma – no limite da oportunidade – a poética caracterização luminosa que é oferecida acerca da ideia do Bem nos livros centrais da República⁴.

Os gêneros do Sofista não são meras abstrações do pensamento ou meras espécies classificatórias de seres, mas sim Formas ou Ideias, os reais "aspectos" (eíde, ideai) através (diá) dos quais o ser, multifacetado (polýtropos), se permite "ver"

² DIXSAUT, 2001, p. 161.

³ GRISWOLD, 1977, p. 564, nt. 22.

⁴ Discordo, portanto, da leitura de Philip sobre esse passo. Cf. PHILIP, 1966, p. 335; p. 338.

(ideín) – como, de resto, bem o perceberam Cornford (1951), Brochard (1926), Ackrill (1957), Moravcsik (1973), Cherniss (1993), Dixsaut (2001) e Cordero (1993). Apresentados estes dois postulados, passemos ao texto propriamente dito.

O dialético, um cartógrafo de Ideias? Método de Divisão e Ontologia no Sofista de Platão

(...) isso (sc. o método de divisão) não diz respeito
essencialmente a Ideias e não pretende produzir
um ‘mapa ontológico’ Trevaskis⁵

Harold Cherniss afirma que, no Sofista, Platão “continua a chamar as ideias⁶ de unidades simples e únicas e de lhes aplicar a diaíresis”(CHERNISS, 1993, p.114), reconhecendo assim a identificação dos elementos nas divisões com as Formas. Esta presença, entretanto, não é o suficiente para o comentador reconhecer que o exercício do método proporcione também uma visibilidade das participações “inter-eidéticas” (i. é, entre as Formas). Cherniss considera como errônea a opinião, associada por ele a Espeusipo e Aristóteles⁷, segundo a qual “a divisão não é simplesmente um método prático de descoberta, mas uma representação exata de relações objetivas existentes” (CHERNISS, 1993, p.115). A i) “suposição de que o esquema produzido pelo procedimento de divisão era destinado a refletir a disposição efetiva de ideias”⁸, para Cherniss, levaria o sujeito a entender que ii) “as relações entre as Ideias seriam do mesmo tipo de que as relações entre Ideias e as coisas sensíveis”⁹, e que formassem, assim, uma “hierarquia ontológica”.

Monique Dixsaut segue assumidamente os passos de Cherniss¹⁰, tanto reconhecendo a ontologia presente no método (eu cito a autora: “(...) apenas a divisão pode descobrir e postular uma diferença de extensão entre as Formas (...)”¹¹), quanto entendendo que o exercício da diaíresis não revela participações inter-eidéticas (“o dialético não tem que traçar uma espécie de atlas ontológico (...) de geografia

⁵ TREVASKIS, 1967, p.128.

⁶ Da admissão de falibilidade do método de divisão, identificada por Cherniss no *Filebo* (16b), sou obrigado a discordar: Sócrates deixa claro que não é o método de divisão, um verdadeiro “presente dos deuses” (*Filebo* 16c5), que é falho; ele próprio, Sócrates, é que o é. O filósofo explica que, apesar de “sempre apaixonado” por este método (*Filebo* 16b6; *Fedro* 266b), ele muitas vezes se afasta dele, caindo em aporia; pois, persistir neste caminho, ele admite, é algo “totalmente difícil” (*Filebo* 16b6-c2); dificuldade essa, inclusive, reiteradamente atestada também pelo Estrangeiro (p. ex., *Político* 262b; 263a).

⁷ CHERNISS, 1993, p. 105-134.

⁸ CHERNISS, 1993, p.128.

⁹ CHERNISS, 1993, p.128.

¹⁰ Ela inclusive o cita: “Para Platão, os esquemas de divisão não servem para traçar as tabelas de relações organizando o mundo das ideias, mas são sobretudo instrumentos de análise”. Cf. DIXSAUT, 2001, p. 157.

¹¹ DIXSAUT, 2001, p. 116.

geral do mundo das Formas”¹²). Mais à frente ela ratificará sua posição, dizendo que não faz parte do *métier* do filósofo fazer “um inventário exaustivo dos gêneros que podem ou não comunicar”, i.é, “um inventário de acordos e desacordos entre todos os gêneros.”¹³

Analisemos primeiro a posição de Cherniss. Apesar de julgar sua preocupação louvável e até justificável (haja vista o entendimento classificatório e hierárquico de Aristóteles acerca do método¹⁴), não consigo ver a necessidade que Cherniss vê da passagem de i) (posse de uma visão ontológica sobre o método) para ii) (nivelamento entre participação F-i e participação F-F¹⁵). Se a posse dessa visão levou Espeusipo, Aristóteles e (mais recentemente) Brochard¹⁶ a cometerem esse deslize de dedução, não se segue que essa passagem seja necessária. E o motivo é muito simples: a relação de causalidade entre essa premissa e essa conclusão padece de um grave vício, a saber, a concepção materialista que muitos leitores de Platão apresentam acerca da “participação”. De acordo com essa concepção, os entes sensíveis de fato ‘fariam parte’ da Forma em que participam, bem como as Formas de fato ‘fariam parte’ das outras Formas em que têm participação. Assim, estes dois tipos de relação, enquanto relações do tipo “parte-todo”, não difeririam entre si. Em contrapartida, o método de Divisão, também segundo essa concepção, estaria realmente a ‘quebrar’ a Forma em suas Formas constituintes - , i.é, estaria ‘cortando’ um gênero em outros gêneros ou espécies.

Esta concepção materialista de participação e de divisão é completamente inconsequente; o único uso aceitável destes termos, bem como dos correlatos, é o metafórico – a despeito do massivo uso que o autor dos diálogos faz deles. Nesse sentido, os entes sensíveis, a rigor, não são e nunca poderão ser ‘partes’ de uma Forma, tanto quanto uma Forma não é e nunca poderá ser ‘parte’ de outra. Em vista disso, Platão tem até mesmo o cuidado de apresentar outros termos, diferentes de “participar” (*metéchein*), para dizer essa relação: ele nos fala que as Formas podem “ter-algo-em-comum” (*koinoneîn*), podem “entrelaçar-se” (*symplékein*). Para citar as belas palavras de Dixsaut:

Mas este uso do verbo participar é totalmente metafórico; de mais, o verbo corre o risco de induzir a aporia da parte e do todo – então de conduzir à aporia da vela exposta no Parmênides – (...) as outras ‘metáforas’ vem a corrigir esse desnivelamento entre participantes e participado que o verbo *metéchein* pode sugerir. (DIXSAUT, 2001, p. 159)

¹² DIXSAUT, 2001, p. 157.

¹³ DIXSAUT, 2001, p. 158.

¹⁴ CHERNISS, 1993, p. 125-128.

¹⁵ Uso aqui as siglas frequentes na literatura secundária do *Sofista*, a saber: “participação F-i” significa a relação de participação na Forma de alguma sua instância sensível (isto é, um ente particular); “participação F-F” significa a participação entre duas Formas.

¹⁶ BROCHARD, 1926, p. 141-151: “As ligações entre as coisas e as ideias são indubitavelmente as mesmas que aquelas das ideias entre si.”

No processo de divisão, segundo Aristóteles, o desnivelamento entre participantes e participado é um fato, a partir do que ele estabelece a nomenclatura de gênero-espécie-diferença. Porém, como muito bem o notou Cherniss¹⁷, este desnivelamento não existe para Platão: para ele todos os elementos nas divisões são Formas, sem diferenças de nível ontológico ou relações de pertença (parte-todo) entre si. Concordo com o comentador que a ideia de uma hierarquia entre as Formas seja inaceitável: o uso por Platão de adjetivos superlativos para marcar algumas delas - o conhecido caso dos megísta gēne - indica antes uma maior extensão (i.é, uma maior quantidade de relações de participação nas quais estas Formas se inserem) do que uma diferença de nível de realidade. O método de diaíresis parece apontar que a Forma de sapateiro é tão Forma quanto a Forma de Ser, como sugerido em Sofista 227b. A diferença principal é que a Forma de Ser possui mais instâncias que aquela - sendo, por isso, um gênero (de extensão) "maior" que (a extensão d)aquele. Mas, hierarquia entre elas, o texto do Sofista não o sugere. Sobre isso, estou plenamente de acordo com Cherniss: "(...) para Platão, não havia princípio superior às ideias e nenhuma era ontologicamente posterior a uma outra nem lhe era imanente a título de parte"¹⁸. Por isso, o Sofista não informa que elas formam uma "pirâmide"¹⁹ entre si, como os livros centrais da República poderiam dar a entender, mas sim uma rede (symploké), onde, embora existam pontos que se conectem a mais pontos do que outros, todos estão na mesma 'altura', nenhum acima do outro. As Formas ou Ideias, amarradas umas às outras, configuram nessas suas mútuas relações, portanto, uma "malha" ou "tecido" (he allélon tōn eidōn symplokē, Sofista 259e5-6). A imagem dos caminhos de divisões do Sofista, que eu apresento, em anexo, no final do texto, é precisamente uma representação de um trecho desse tecido eidético, no qual podemos ver as Ideias amarradas umas às outras num todo coerente.

Nesse sentido, entendo, contra Cherniss, que o método de divisão apresenta sim uma representação de relações objetivamente existentes entre as Formas. Não certamente uma representação de todos os tipos de relações entre as Formas; mas uma representação, ao menos, das relações que Platão chama metaforicamente de "parte-todo". Dito nos termos platônicos, os quais prefiro: a divisão "faz ver" (poiéseis (...) idein, Fedro 271a6) ou faz "mais visível" (enargésteron, Político 263a3), a cada vez, um pedaço da malha ontológica, porque "ilumina" algumas Formas já sempre dentro de certas relações²⁰ - certos tipos de participações entre elas. I.é, através da divisão, o dialético "traça" ou "desenha" (grápsai, Fedro 271a5), nas palavras de Ackrill, "extratos de possíveis mapas de Formas"²¹. Essa "iluminação" ou

¹⁷ Cf. CHERNISS, 1993, p.129.

¹⁸ Cf. CHERNISS, 1993, p.128.

¹⁹ Condenável expressão que Ryle e Acrill utilizam para a estrutura que as Formas formam, o que expressa a interpretação hierárquica da mesma por parte destes autores. Cf. RYLE, 1939, p.146; ACKRILL, 1957, p.1.

²⁰ Relações estas que, embora não haja tempo aqui para sobre elas discorrer, podemos adiantar que Platão chama de relações de 'parentesco'.

²¹ ACRILL, 1957, p.3.

“traçado”, contudo, nunca é exaustiva nem totalizante, porque é sempre perspecti-
vística. Isto significa que a realização de uma divisão (diaíresis) nunca abarca toda
a gama de relações em que a Forma se insere; através (diá) deste mar de possibili-
dades, o dialético sempre se vale da eleição (haíresis) daquelas relações reais que
serão, a cada vez, iluminadas em detrimento das outras. Esse perspectivismo, tra-
zido num poder de escolha (krísis) – eco, ainda, portanto, das exortações da deu-
sa do Poema parmenídico -, possui dois gumes: diz tanto respeito à escolha pelo
lugar onde o dialético operará o ‘corte’, quanto à escolha por qual das duas ‘partes’
cortadas, a cada vez, ele irá seguir. Escolher, portanto, é, para o dialético, focar. Seu
método nunca dissecar a realidade toda, a malha inteira de Formas; ele, sempre e
a cada vez, ajustará o foco do seu olhar, como um fotógrafo ou pintor cartográfico,
iluminando, neste ato, o pedaço eleito e recortado do real: dá-se aí o “fazer” de uma
dialética pintura ou foto²² de mapas - o verbo drân marcando o caráter eminentemente
ativo desse procedimento plasmático²³: Sofista 253d5; Político 281a1.

Em defesa, ainda, de sua posição de que a divisão não caminha através do
tecido de Formas, Cherniss vê um argumento a seu favor na página 265a do Político,
que apresenta a perplexidade diante de uma bifurcação dierética: “TEE. Mas como?
É impossível [tomar] a ambos [os caminhos]? ESTR. Ao mesmo tempo, é, espantado
menino. [Mas], por partes (sc: primeiro um, depois o outro), com toda certeza é
possível.” (Político 265a7-9). Isto é, Cherniss entende que o fato de o Estrangeiro
reconhecer que é possível caminhos diferentes de investigação indica que o eleata
estaria ‘desamarrando’ o seu método por divisão das interconexões objetivas entre
as Formas. Eu penso justamente o contrário: o personagem eleata está somente su-
blinhando que as suas divisões são perspectivísticas. O que o comentador ameri-
cano parece não ver é que o perspectivismo que o Estrangeiro assume não implica
que as conexões iluminadas por ele não sejam objetivamente existentes; significa
apenas que, a cada vez, conexões objetivamente existentes diferentes podem ser
iluminadas. Afinal, a escolha do que será, a cada vez, focado, não é feita, obviamente,
segundo o capricho do dialético, mas sempre segundo o critério mais concreto que
todos os outros dentro do pensamento platônico: as Formas – concretude a qual,
todavia, não implica que seja fácil ‘enxergá-las’ (vide Político 263a-b). É a visada que
se tem, a cada vez, das Formas, separadas e unidas entre si pelas suas articulações
naturais ou reais (Fedro 265e; Político 262b-e), que determinará, a cada caçada die-
rética, quais destas conexões presentes na malha ontológica serão focadas.

O filósofo é quem está em melhores condições²⁴ de efetuar os ‘cortes’ pers-
pectivísticos; o seu ‘dividir’ ou ‘distinguir’ (diaíresthai; diakrineîn) é já sempre um
decidir (krineîn) por determinada perspectiva, foco ou ângulo de visada. Essa es-
pécie de ‘liberdade’ de escolha, condicionada pelos aspectos inerentes ao real, é o

²² Cf. CORNFORD, 1951, p.268; PHILIP, 1966, p. 356.

²³ Cf. DIXSAUT, 2001, p. 104 – a qual cita também *Filebo* 19b5; 25b2.

²⁴ Provavelmente, por ser ele quem tem a melhor *lembrança* desses seres em suas articulações: *anámn-
ngsis* (*Fédon* 72e-75e; *Ménon* 80d-81e; *Fedro* 246a-249d; etc).

motivo porque a dialética é chamada no Sofista também de “ciência dos homens livres” (Sofista 253c7-8): “livres precisamente no mínimo para variar os princípios em função dos quais eles dividem” (DIXSAUT, 2001, p. 171). Vejamos também a posição desta importante platonista, Monique Dixsaut, sobre o tema.

Conforme explanado, a autora francesa não vê no método, como Cherniss, uma pretensão de cartografia ontológica. Para tanto ela argumenta que o exercício da dialética apresentado pelo Estrangeiro não corresponde a uma confecção de inventário total de Formas, mas sim à aplicação do “seu discernimento a cada um dos gêneros em questão”(DIXSAUT, 2001, p. 158). Ora, entendo que o Estrangeiro não provê um atlas ou mapeamento total das relações inter-eidéticas porque tal hercúlea tarefa, que daria conta de todo o real, não é mesmo o próprio, o possível e o objetivo de sua arte²⁵. Isso, contudo, não significa que, a cada vez que o eleata se lança às caçadas dieréticas, o sucesso da empreitada não corresponda ao tracejado ou pintura de um trecho do incomensurável tecido de Formas da realidade – i.é, ao tracejado de um mapa, ainda que parcial. As expressões “visão de conjunto”, aludida na República (537c2) e no Fedro (265d3), “tornar-se mais dialético acerca de tudo”, que ouvimos no Político (285d5-6), e “errância através de tudo”, de que nos fala o Parmênides (136e1-2), nunca corresponderão a uma onisciência por parte do filósofo, a qual diria respeito ao conhecimento do somatório de todos os existentes e de todas as suas relações. Antes, dizem respeito à capacidade deste homem de, no demorar-se diante de um grupo de entes sensíveis com uma característica em comum, reconhecer a Forma na qual todos eles participam; ou, no demorar-se diante de um grupo de Formas, reconhecer, nelas, seus encaixes e desencaixes. Tais expressões estão relacionadas, portanto, a procedimentos de reunião e divisão, que, sempre caminhando juntos, parecem formar o núcleo da própria dialética (Fedro 265d-266b). Pois – Platão faz questão de frisar – tais procedimentos afetam o filósofo, fazendo dele, por eles, um eterno apaixonado (Filebo 16b-17a; Fedro 266b).

No que tange à divisão, portanto, a capacidade do dialético diz respeito não ao conjunto total de Formas, mas, antes, à capacidade de reconhecer (“enxergar”) aquilo que atravessa todas elas, suas semelhanças e dessemelhanças, “parentescos” e “não parentescos” (Sofista 227b; 253b-d); diz respeito àquilo que, a cada vez, em cada uma das Formas, precisa estar presente para tornar possível o acontecimento mesmo da tecitura do todo. Nesse sentido, não posso, também, concordar com a assertiva de Cordero de que o filósofo seja “um verdadeiro agrimensor da região das Formas”(CORDERO, 1993, p. 51), se acaso o comentador estiver entendendo, como Cornford, que esta ‘agrimensura’ signifique o “mapear o reino das Formas em todas as suas articulações por divisão” (CORNFORD, 1951, p. 183 (grifo

²⁵ Décadas antes, Philip expôs a questão se se devia esperar do método de divisão uma “completa descrição articulada do gênero dividido”, que exibisse, assim, “todas as relações existentes” (PHILIP, 1966, p. 337). Um tal poder exaustivo do método sobre os objetos investigados, também não posso aceitar; o que não nos obriga, todavia, a abandonar a ideia de que ele reflita (parte d)as relações existentes.

meu)). Aceito que ocorra o mapeamento, e que, se nos for permitido continuar nesta metáfora, as medidas de determinado 'terreno' eidético sejam tiradas... Mas nunca que isso ocorra para a totalidade da 'terra' inteligível. O método é sempre perspectivístico, de modo que as possibilidades de participação do objeto nunca sejam, a cada vez, esgotadas²⁶... Afinal, o ensinamento de que cada Forma possui uma quantidade infinita de relações, no mínimo, de alteridade, não foi um dos mais importantes legados do Estrangeiro no Sofista (256e)?

Esta noção de pintura de um mapa é deveras interessante para a questão da discussão ontológica do Sofista. Sobre ela, um último ponto eu gostaria de salientar: ao atribuir ao método dierético esta capacidade cartográfica em relação às Formas, estou de fato demarcando, no contexto do Sofista, a anterioridade e prioridade do plano ontológico relativamente ao do discurso. O mapa eidético (parcial, obviamente), como qualquer mapa, só é possível diante da preexistência da 'terra' a ser mapeada. Esta colocação pode parecer um tanto óbvia à primeira vista; mas meu objetivo em assinalá-la é precisamente me afastar de uma gama de autores que entenderam o caso de uma maneira diferente. Discordo, assim da posição de Eliane de Souza, quando afirma que "(...) no plano ontológico, existem as mesmas combinações e separações que estão presentes no plano do discurso"; "Isso não implica nem anterioridade do discurso com relação ao ser, nem prioridade da estrutura lógica com relação à realidade." (SOUZA, 2009, p. 21; 141). A mim parece que o Estrangeiro marca sim a anterioridade da realidade das Formas em relação ao discurso, quando afirma: "(...) é devido ao mútuo entrelaçamento entre as Formas que o discurso (lógos) nasce (...)" (διὰ γὰρ τὸν ἀλλήλων τὸν εἰδὸν συμπλοκὴν ἢ ὁ λόγος γέγονεν, Sofista 259e5-6). A relação de causalidade das Formas para com o lógos me parece bem marcada por esta estrutura preposição diá + acusativo. E é natural que fosse assim, uma vez que – talvez nunca seja demais ratificar – as Formas, eternas, existem de modo independente a toda realização humana de discurso e de divisão. Mais que isso: elas os fundamenta. Como bem o vira Rosen, o Estrangeiro "nunca desvia (...) da primazia das Formas sobre a linguagem" (ROSEN, 1983, p. 229; 234)²⁷.

Dito de outro modo, a malha eidética, enquanto estrutura do real, é a condição de possibilidade do discurso e do exercício do método de diaíresis, e não o contrário. São inaceitáveis, portanto, as posições de Fattal ("(...) pois que ele [sc. Platão] postula a arte do discernimento e da divisão como condição de possibilidade da combinação das ideias entre elas"²⁸), de Festugière ("o liame que une o gênero supremo a cada uma das espécies posteriores está fundado na razão"²⁹) e de Boutot ("o problema do Um e do Múltiplo é levantado no Sofista através do

²⁶ Cf. PHILIP, 1966, p. 356. A despeito de reconhecer que o método não é uma "exploração (...) exaustiva das possibilidades" do objeto, este comentador discorda de uma leitura perspectivística da divisão.

²⁷ ROSEN, 1983, p. 229; 234. Contra FREDE, M. *Praedikation und Existenzaussage*, 1967, apud ROSEN, 1983, p. 232.

²⁸ FATTAL, 1991, p. 156.

²⁹ FESTUGIÈRE, 1950, p. 200.

problema da predicação, e então visado numa perspectiva lógica. (...) o problema (...) não é então no Sofista, ao menos inicialmente, um problema ontológico (...)”³⁰). Este último comentador, inclusive, parece mesmo fazer uma grande confusão entre linguagem e ontologia, quando afirma que Platão estabelece a “caracterização do lógos como (...) entrelaçamento de verbos e nomes, ou mais simplesmente como *symploké eidôn*, entrelaçamento de Formas.”³¹ Voltando nossos olhos para a passagem que citei acima (259e5-6), onde essa expressão grega figura, fico com a impressão de que Boutot não entende “A acontece devido a B” como diferente de “A é o mesmo que B”. Aparentemente, este seu entendimento, que substitui a relação causal por uma de identidade, decorre da leitura que o comentador fez do §79 do curso de Heidegger³² sobre o Sofista. Todavia, isto não significa que o próprio Heidegger compartilhava do mesmo entendimento. Vale, para mim, sobre este ponto específico, a posição de Rosen: “a predicação é uma combinação gramatical, não uma *symploké eidôn*” – que é uma combinação ontológica. A primeira é consequência da segunda; não são a mesma coisa.

Do mesmo modo, entendo como de pouca felicidade a colocação de Moravcsik de que “(...) as inter-relações entre as Formas devem estar também refletidas na ontologia”³³. O mais correto seria dizer que “as inter-relações entre as Formas (i. é, ontológicas) também devem estar refletidas no discurso (verdadeiro)”. Crítica análoga pode ser dirigida a Rosen, quando afirma que o caminho da compreensão da estrutura ontológica é colocar a estrutura do discurso “acima” (“over”) dela. Afinal, o fenômeno da predicação, como o de todo lógos, é sempre secundário: é a manifestação linguística, qual um reflexo, de um tipo de participação ontológica entre Formas, relação entre entes eternos objetivamente existentes.

(...) o método de divisão deve ser interpretado
como ainda um outro estágio no desenvolvimento
da Teoria das Formas de Platão. (MORAVCSIK, 1973, p. 324)

Referências

- ACKRILL, J. L. Plato and the copula. *Sophist* 251-259. *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957).
- BOUTOT, A. interpretation heideggerienne du *Sophiste* de Platon. In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Etudes sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 535-359.
- BROCHARD, V. La théorie platonicienne de la participation. In: _____. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: Vrin, 1926.
- CHERNISS, H. *L'enigme de l'ancienne Academie*. Transl. L. Boulakia. Paris: Vrin, 1993.
- CORDERO, N-L. Introduction. In PLATON, *Le sophiste*. Trad. de Nestor Cordero. Paris: GF Flammarion, 1993.

³⁰ BOUTOT, 1991, p. 546, nt. 21.

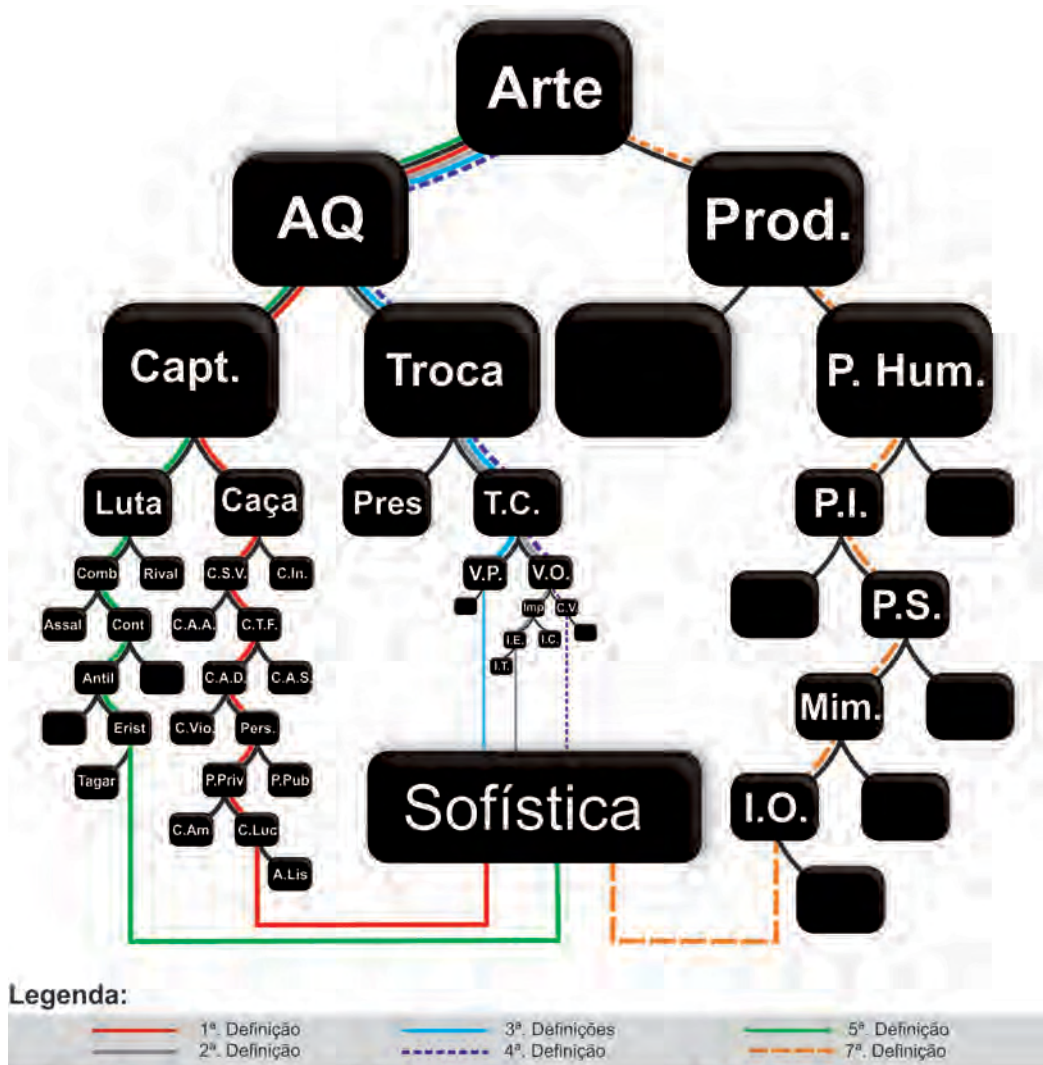
³¹ BOUTOT, 1991, p. 554.

³² HEIDEGGER, 2003, p. 399.

³³ Cf. MORAVCSIK, 1973, p. 326 (grifo meu)

- CORNFORD, F.M. *Plato's theory of knowledge, the Theetetus and the Sophist of Plato*. London: Routledge & Kegan Paul, 1951.
- DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans le dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001, p. 161.
- FATTAL, M. Le Sophiste: logos de la synthèse ou logos de la division? In: AUBENQUE, P. (Dir.). *Études sur le Sophiste de Platon*. Napoli: Bibliopolis, 1991. p. 147-163.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris: J. Vrin, 1950.
- FREDE, M. *Praedikation und Existenzaussage*, 1967, apud ROSEN, 1983, p. 232.
- GRISWOLD, C. Logic and metaphysics in *Plato's Sophist*. *Giomale di Metafisica* 32 (1977) p. 555-570.
- GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: UCP, 1962.
- HEIDEGGER, M. *Plato's Sophist*. Transl. by R. Rojcewicz and A. Schuwer. Bloomington: IUP, 2003.
- MORAVCSIK, J. M. E. The Anatomy of Plato's Divisions. In: LEE, E. N.; MOURELATOS, A. P. D.; RORTY, R. M. (Ed.). *Exegesis and Argument*. Assen: 1973.
- PHILIP, A. *Platonic diairesis*. *Transactions of the American Philosophical Society* 97 (1966) p. 335-358.
- ROSEN, S. *Plato's Sophist*. The drama of original and image. New Haven/ London: YUP, 1983.
- RYLE, G. *Plato's Parmênides*. *Mind* 48. Oxford: OUP, 1939.
- SOUZA, E. C. *Discurso e Ontologia em Platão*. Ijuí: UNIJUÍ, 2009.
- TREVASKIS, J.R. Division and its relation to dialectic and ontology in *Plato. Phronesis* 12 (1967) p. 118-129.

ANEXO: Representação Imagética do trecho do tecido de Ideias apresentado no Sofista:



Legenda:

— 1ª. Definição	— 3ª. Definições	— 5ª. Definição
— 2ª. Definição	— 4ª. Definição	— 7ª. Definição

AQ. Arte Aquisitiva	V.P. Venda da própria produção	Pres Presentear
Capt. Captura	Imp Importação	c.s.v Caça aos seres vivos
Luta Luta	C.V. Comércio a Varejo	C.In. Caça aos seres inanimados
Caça Caça	I.E. Imp. Relativa às coisas do Espírito	C.T.F. Caça aos seres vivos de terra firme
Prod. Produção	I.C. Imp. Relativa às coisas do Corpo	C.A.A Caça aos animais aquáticos
P.Hum. Prod. Humana	I.T. Imp. por atacado das Técnicas	C.A.D Caça aos animais domésticos
P.I. Prod. de Imagem	Comb Combate	C.A.S Caça aos animais selvagens
P.S. Prod. Simulaculo	Rival Rivalidade	C.Vio Caça Violenta
Mim. Mímica	Assal Assalto à força bruta	Pers. Persuasão
I.O. Imitação baseada em opinião	Cont Contestação	C.Luc Caça por Lucro
T.C. Troca Comercial	Erist Eristica	C. Am Caça dos Amantes
V.O. Venda da produção de outrem	Tagar Tagarelice	A.Lis Arte da Lisonja

A unidade de sentido da αὐτάρκεια e a inteligibilidade da εὐδαιμονία em Aristóteles

André Luiz Cruz Sousa*

* O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPQ, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil.

** Doutorando em Filosofia pela UFRGS

Resumo

O ensaio examina a autossuficiência (αὐτάρκεια) enquanto atributo da vida plena (εὐδαιμονία) para Aristóteles. Os diferentes graus de autossuficiência entre as atividades humanas determinam a ordenação da arquitetura da vida humana, refletem a natureza compostas do homem e a estrutura cosmológica do universo.

Palavras-chave: autossuficiência; vida plena; virtude; contemplação.

I. Um problema persistente

O conteúdo da “vida plena” (εὐδαιμονία), definida por Aristóteles como atividade conforme à virtude¹, tem ocupado frequentemente as discussões contemporâneas sobre a ética aristotélica. Insuflados por uma suposta diferença de definição da virtude entre os dois textos tradicionalmente chamados *Ethica*, os estudiosos se dividem a respeito de quais aspectos da vida humana constituem o seu “fim” (τέλος) e quais são provisões necessárias ao alcance desse fim, sem, no entanto, integrá-lo. Ambos os textos concordando que a (εὐδαιμονία) “é algo pleno” (EE 1219a35-36) ou se dá “na vida completa” (EN 1098a18), a *Ethica Nicomachea* apresentaria uma definição restrita segundo a qual a vida plena seria a atividade de acordo com a melhor e mais completa das virtudes (EN 1098a16-18 e 1177a12-13), e a *Ethica Eudemia* uma definição ampla segundo a qual a

¹ *Ethica Nicomachea* 1098a16-18, 1102a5-6, 1177a12-13, *Ethica Eudemia* 1219a38-39. De agora em diante os textos são referidos, respectivamente, como EN e EE.

εὐδαιμονία consiste na atividade de uma vida completa, de acordo com a virtude completa (1219a 38-39), sem qualificar alguma virtude “melhor” ou “suprema”.

O dissenso dos intérpretes surge em virtude da difícil tarefa de interpretar o que Aristóteles pretende ao qualificar a vida plena como um “fim”: as diversas atividades empreendidas pelo homem se conectam em uma estrutura comum na qual uma atividade possibilita a outra (EN 1094a09-14), que se revela desse modo seu τέλος; para que a estrutura comum não se disperse em uma sequência infundável de τέλη que tornaria a vida humana incompreensível é necessário que haja “um τέλος, em meio a tudo o que é factível, que [seja] almejado por si mesmo e as demais atividades [almejadas] em vista dele” (EN 1094a18-19), mais precisamente “o mais elevado de todos os bens factíveis” (EN 1095a16-17). Esse τέλος Aristóteles chama εὐδαιμονία, um “ápice” da vida humana que, por um lado, *circumscreve* a extensão da vida impondo um limite à natureza antecipatória da ação humana e impedindo que essa se torne incompreensível por integrar uma cadeia infinita de bens ulteriores (EN 1094a19-21) e, por outro, confere uma *unidade ordenada* à extensão circunscrita da vida humana tornando-a inteligível: o filósofo compara o τέλος da vida humana ao alvo que o arqueiro precisa acertar (EN 1094a22-24) porque sem o alvo a atividade do arqueiro é ininteligível. Em outras palavras, a εὐδαιμονία permite delinear uma “arquitetura” da vida humana, uma estrutura inteligível por parte da ciência arquitetônica (EN 1094a18-28). No interior dessa arquitetura, “é necessário, acima de tudo, distinguir no que, dentre o que é nosso, consiste o bem viver, daquelas coisas sem as quais não é possível que o bem viver pertença aos homens” (EE 1214b11-14): o dissenso dos intérpretes a respeito do conteúdo da vida plena equivale à uma discordância a respeito da *hierarquização* das atividades que integram a arquitetura da vida humana.

Sobre esse tema é sugestivo o argumento apresentado em *Ethica Nicomachea* 1097a15 - 1097b21. Ali Aristóteles apresenta dois atributos da eudaimonia: “a εὐδαιμονία parece algo pleno e autossuficiente” (EN 1097b20-21). “Pleno” (τέλειον) introduz uma distinção entre os diferentes fins: em meio à pluralidade concatenada de fins (EN 1097a15-24) nem todos são plenos, por exemplo a “riqueza, a flauta e os instrumentos em geral” (EN 1097a26-27). Existe uma escala de plenitude que inclui aquilo que é realizado apenas em vista de outra coisa, aquilo que é realizado tanto em vista de outra coisa quanto por si mesmo e aquilo que é realizado apenas por si mesmo e jamais em vista de outra coisa (EN 1097a30-34): os fins “não plenos”, como a riqueza, não integram a vida plena, sendo simplesmente acessórios dela. Os bens buscados por si mesmos e também em vista de outros, como o prazer, a honra e a virtude (EN1097b2-6), integram a eudaimonia como ornamentos, não como sua substância. Do mesmo modo, dentre os fins plenos, aqueles buscados por si mesmos, há algum “maximamente pleno” (τελειότατον): a εὐδαιμονία, embora constitua uma unidade, não consiste em uma única atividade frente a qual todas as demais são acessórios, mas em uma totalidade de atividades plenas, hierarquizadas de acordo com diferentes

graus de plenitude (EN 1097a28-30), mas distintas, em conjunto, das atividades humanas meramente acessórias.

O segundo atributo, a “autossuficiência” (αὐτάρκεια), é importante na medida em que parece ser pré-requisito para que uma atividade seja considerada plena: “o bem pleno parece ser autossuficiente” (EN1097b7-8). É a proximidade ou a distância da condição de autossuficiência que determina se alguma atividade é buscada por si mesma, por si mesma e em vista de outra ou apenas em vista de outra, pois “o autossuficiente estabelecemos ser aquilo que isoladamente faz da vida digna de escolha e carente de nada” (EN 1097b14-16). Se há aporias na compreensão da concatenação das atividades que constituem a eudaimonia, a compreensão da autossuficiência integra a possível solução dessas aporias.

Por meio da predicação da αὐτάρκεια Aristóteles hierarquiza os tipos de associações humanas e os tipos de atividade humana. Quanto às primeiras, “o lar é mais autossuficiente do que o indivíduo, a cidade mais do que o lar, e a cidade tende a existir quando quer que aconteça da associação da multidão [tornar-se] autossuficiente” (*Política* 1261b11-13), o que indica que a autossuficiência se intensifica pela convivência com um número maior de homens: “o atributo autossuficiente não dizemos caber a alguém sozinho, que vive uma vida solitária, mas com progenitores, filhos, esposa e em geral com os amigos e cidadãos” (EN 1097b7-11). O fato da polis conter o limite de toda a autossuficiência justifica que o filósofo a chame de “associação plena” (κοινωνία τέλειος - *Política* 1252b27-29). Predicada das atividades humanas, porém, a autossuficiência se intensifica com o isolamento do homem, conforme a conhecida comparação da atividade teórica com a ação virtuosa: “a dita autossuficiência seria atribuível principalmente à [atividade] teórica [...] o homem justo necessita daqueles em relação e com os quais agirá de modo justo, do mesmo modo o homem temperante, o corajoso e cada um dos demais [virtuosos], ao passo que o sábio por si só é capaz de contemplar, e quanto mais sábio for, mais [será capaz de fazê-lo]” (EN 1177 a 27-34).

Essa aparente inconsistência na predicação da autossuficiência é fonte de dissonâncias hermenêuticas com repercussão na compreensão da eudaimonia. A interpretação esboçada nesse ensaio é contraposta a uma certa interpretação que, partindo do que considera ser a autossuficiência da atividade filosófica, concebe a autossuficiência como uma capacidade de existir isoladamente. Para Kraut o filósofo é menos vulnerável que o cidadão porque, salvo as necessidades básicas cuja satisfação se impõe a ambos, a atividade filosófica não exige o equipamento adicional cuja carência é capaz de destruir a felicidade do cidadão: “autossuficiência é uma forma adequada de independência de outras coisas” (KRAUT, 1989, p. 298)².

² Ver KRAUT 1989, p. 298-299 para a conexão que o autor propõe entre sua interpretação da αὐτάρκεια como independência e as expressões “por si só desejável” (ὁ μονοῦμενον αἰρετόν) e “carente de nada” (μηδενὸς ἐνδεῆ). Sua interpretação da autossuficiência do filósofo vai no mesmo sentido: “the individual under consideration is a cross between gods and human beings: like humans, he has a body that grows, requires nature, and dies; like gods, he is not made better off by spending his time with others, since he has an extraordinary degree of wisdom and self-sufficiency” (p. 173) e “Aristotle

Essa interpretação desconsidera um aspecto central da ética aristotélica, a visão do homem como animal político, que se traduz na importância da convivência política para viver bem (εὖ ζῆν)³. As próprias virtudes que pressupõem independência financeira se realizam na convivência do virtuoso com outros homens: a “liberalidade” (ἐλευθεριότης) caracteriza o homem que gasta sua riqueza com vistas àquilo que é belo, sem lamentar-se, agindo mesmo de modo contrário ao engrandecimento dos próprios recursos (EN 1120a29-1120b6); a “magnificência” (μεγαλοπρέπεια) se atualiza em um gasto dispendioso nas “coisas honrosas, por exemplo referentes aos deuses, como oferendas votivas, construções, sacrifícios, do mesmo modo referentes a tudo o que é religioso, bem como tudo aquilo que é adequado ambicionar para o público, por exemplo [...] equipar um coro brilhantemente ou uma trirreme ou festejar a cidade” (EN 1122b19-24). Em outras palavras, a ação do homem virtuoso é uma forma de interação com a cidade e com os demais homens, e manifesta sua dependência em relação a eles. Essa interpretação da autossuficiência desconsidera em especial a inerência política da forma de vida do filósofo, o ócio (σχολή): trata-se de uma condição contínua de relativa imperturbabilidade pelas inconveniências da ação, possibilitada pela inserção do filósofo em uma comunidade política que lhe faculta esse privilégio. O pensamento especulativo se inicia no Egito porque ali emerge uma classe que vive no ócio, os sacerdotes (*Metaphysica* 981b14-24). O maior desafio à interpretação autocentrada é explicar a ausência de unificação, sob a predicação da autossuficiência, entre o isolamento do filósofo e o isolamento do proscrito, o homem que vive fora da cidade, de quem a autossuficiência não é predicada. O que Aristóteles enuncia do homem “sem pólis” (ἄπολις) é muito diferente da estima que manifesta pelo filósofo: caso não seja um ser sobre-humano, “trata-se de um imprestável [...] igual aquele censurado por Homero como sem clã, sem lei e sem lar” [...] um tipo por natureza desejoso da guerra” (*Politica* 1253a3-6). Diferente do que afirma Kraut, o equipamento de que o filósofo precisa para que possa filosofar é o bom funcionamento de toda a polis.

II. A vida plena como τέλος: a autossuficiência da vida virtuosa (EN 1176a30-1777a11)

Quando a discussão sobre a vida plena é retomada ao final da *Ethica Nicomachea*, são igualmente retomadas algumas proposições apresentadas no início

is under no illusion that the philosopher can do without food, health and other resources. His point is that if we abstract from these common necessities, and ask which virtuous activity creates the least dependesse on further equipment, the superiority of contemplation will be apparent” (p. 299).

³ Ver *Politica* 1252b 27-30 para a conexão entre a vida boa e a autossuficiência da polis e EN 1097b 7-21 para a conexão entre a autossuficiência e a convivência com outras pessoas. Ver igualmente EN 1134a 25-32 para a autossuficiência almejada pelos homens que coexistem através do “justo político” (δίκαιον πολιτικόν) ou da lei. Essas citações são suficientes para colocar em xeque a interpretação de Kraut, manifesta em assertivas tais como “His point is that a philosopher is less vulnerable than a politician to misfortune, and has more to salvage even if misfortune should strike” (KRAUT 1989, p. 300).

do tratado: o leitor é convidado a “investigar sobre a vida plena em geral, visto que a estabelecemos como *fim* das coisas humanas” (EN 1176a 31-32); a vida plena é uma *atividade* e não apenas um hábito, e por isso ela não pertence ao homem que dorme durante a vida, que vive a vida de um vegetal ou que é desafortunado (1176a 33-1176b 1); a vida plena é uma atividade *digna de escolha por si mesma*, pois carente de nada e *autossuficiente* (1176b 3-6); as *ações virtuosas* parecem ser dignas de escolha por si mesmas na medida em que “a partir delas nada é almejado além da [própria] atividade” (1176b 6-7)⁴. A vida plena consiste na prática das ações virtuosas, que nada almeja além da própria prática, o que torna a vida plena autossuficiente e, por isso, digna de ser escolhida por si mesma e fim das coisas humanas. Assim como o argumento apresentado em EN 1097a 15-1097b 21, o argumento do último livro do tratado afirma que a autossuficiência da atividade é requisito para que ela seja considerada o fim: o fato de que a prática das ações virtuosas por si só faça da vida digna de escolha a torna o conteúdo da vida plena.

À prática das ações virtuosas ou “realizar as coisas belas e excelentes” (EN 1176b8), Aristóteles opõe os prazeres do divertimento (*τῶν παιδιῶν αἱ ἡδεῖαι*) como também escolhidos por si mesmos (EN 1176b 8-9). Uma leitura pouco cuidadosa do argumento em favor das ações virtuosas sugere que, sendo essas escolhidas por si mesmas porque autossuficientes, os prazeres do divertimento, igualmente escolhidos por si mesmos⁵, são também autossuficientes: de acordo com essa leitura pouco cuidadosa “autossuficiente” (*αὐτάρκεια*) e “escolhido por si mesmo” (*καθ' αὐτὸν αἰρετόν*) são equivalentes. Trata-se da mesma visão apresentada em *Ethica Nicomachea* 1095b 14-22 que propõe a “vida dos prazeres” (*βίος ἀπολαυστικός*) como candidata à condição de vida plena, apresentada agora não mais somente como um *ἔνδοξον*, mas como fundada em um argumento filosófico. Os prazeres do divertimento, de fato, parecem de tal modo tornar a vida autossuficiente, isto é, “por si só fazendo a vida digna de escolha e carente de nada” (EN 1097b14-16), que eles são buscados a despeito dos homens serem mais prejudicados do que beneficiados por eles ao tornarem-se negligentes de seus corpos e de sua propriedade (EN 1176b10-11). A autossuficiência dos prazeres do divertimento não é, porém, afirmada, e uma leitura cuidadosa revela que ela é negada.

O primeiro argumento apresentado a fim de rejeitar uma vida de divertimentos como a vida plena emprega o recurso característico aos *ἔνδοξα* ao contrapor os homens elevados (*ἐπιεικεῖς*) aos imprestáveis (*φάυλοι*), contrapondo as atividades dos primeiros – as “atividades excelentes produzidas pela virtude e pelo intelecto” (1176b18-19) e o “prazer puro e livre” (1176b20) resultante – à

⁴ EN 1176a31-32 retoma 1095a14-20; 1176a 33-1176b1 retoma 1098b30-1099a3; 1176b3-6 retoma 1097a28-1097b21; 1176b6-7 retoma 1099a3-21.

⁵ Uma característica dos prazeres em geral. Ver EE 1214a30-33, onde Aristóteles apresenta a sabedoria (*φρόνησις*), a virtude (*ἀρετή*) e o prazer (*ἡδονή*) como três coisas nas quais consistiriam o viver plenamente, venturosamente e belamente por parecerem ser elas as mais dignas de escolha (*τοῖς εἶναι ὄκοῦσιν αἰρετιωτάτοις*). Em EE 1215a25-37 o filósofo contrasta esses três bens com as artes vulgares (*τὰς τέχνας τὰς φορτικὰς*) voltadas às necessidades da vida.

inexperiência nessas atividades e nesses prazeres por parte dos homens cuja vida está voltada para os divertimentos. A esses homens, cuja admiração decorre de duas opiniões não-reputadas – a dos tiranos (EN1176b 11-14) e a das crianças (1176b22-23) – o filósofo contrapõe o homem excelente (σπουδαῖος), tomado como modelo do que é bom.

Na sequência Aristóteles transcende o recurso a esses ἔνδοξα e critica a suposta autossuficiência dos prazeres do divertimento por meio de recurso à teleologia. Sua afirmação: “é paradoxal, sendo a plenitude o divertimento, esforçar-se e afligir-se ao longo de toda a vida em vista de divertir-se” (EN 1176b28-30). O paradoxo de propor o prazer do divertimento como τέλος de uma vida dominada pelo esforço e pela aflição reside no fato de que τέλος designa uma *condição de plenitude*: τέλος é uma “culminação” ou um “ápice”, isto é, um estado de coisas que vem a ser espontaneamente a partir da prática de atividades que constituem sua própria substância⁶. Em *Metaphysica Δ* são apresentados três sentidos do adjetivo “pleno” (τέλειον). De acordo com o primeiro “é dito pleno uma [coisa] da qual não há fora algo a ser captado, sequer uma parte” (Τέλειον λέγεται ἐν μὲν οὐ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν μηδὲ ἐν μόνον - 1021b12-13): aquilo que é pleno constitui uma totalidade ou uma *magnitude completa*. De acordo com um segundo sentido, é pleno aquilo que “não seja insuficiente com respeito à definição de sua virtude específica” (κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηθὲν ἐλλείπωσιν 1021b16-17), aquilo que é *excelente*, dado que a virtude é “um aperfeiçoamento” (τελείωσις τις - 1021b20-21). Aristóteles resume os dois sentidos de τέλειον em um único enunciado: algo é pleno “quando quer que, de acordo com a forma de sua virtude própria, não seja insuficiente de nenhuma parte de sua magnitude natural”

τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηδὲν ἐλλείπη μόνον τοῦ κατὰ φύσιν (ὅταν ἐκκατὰ τὸ εἶδος - 23). Um terceiro sentido do adjetivo remete à condição de ter alcançado a “plenitude” (τέλος), apresentada como um “extremo” (τὸ τέλος τῶν ἐσχάτων τί ἐστι 1021b25). Unido o terceiro sentido aos dois anteriores, é possível afirmar que “são ditas plenas as coisas às quais pertence a plenitude excelente” (ἔτι οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος, σπουδαῖον <ὄν>, ταῦτα λέγεται τέλεια 1021b23-24)⁷. Em outras palavras, “pleno” é aquilo que é excelente na medida em que realiza uma virtude que lhe é específica, constitui uma magnitude composta de diversas partes, dentre as quais há uma que é um ápice, manifestando a plenitude de sua excelência.

⁶ Ackrill desenvolve argumento semelhante (embora com resultado diverso no que diz respeito à interpretação da (φρόνησις) contra a interpretação do τέλος como um fim considerado separado da ação que o gera, essa sendo conseqüentemente degradada como mero instrumento. Ele critica a interpretação segundo a qual se “pressupõe que a palavra *telos* (“fim”) deve significar um fim produzido por meios (instrumentais), e que “o em vista de” necessariamente acarreta a ideia de um fim separado da ação. Mas a palavra *telos* não é de modo algum tão estreitamente delimitada”, e é absurdo confiar nas implicações (ou supostas implicações) de uma tradução ao invés da substância daquilo que o filósofo está evidentemente afirmando”. Ver ACKRILL, J.L. *Aristotle on Eudaimonia* in RORTY (1980), p. 19-20.

⁷ Marco Zingano traduz com exatidão cada um dos três empregos de τέλειον: completo, perfeito e terminado. Ver ZINGANO, 2009, p. 492. n.7.

A εὐδαιμονία, enquanto a vida humana plena, é a ação de acordo com a virtude específica do homem, uma condição que emerge da prática de um conjunto de atividades que são partes constitutivas de uma magnitude ou uma totalidade que se distingue do conjunto das demais atividades humanas por bastar-se a si mesma sem ser acessória de nada. Essa condição o divertimento não é capaz de proporcionar: com sua leveza característica, o divertimento não pode ser uma culminação da prática de ações humanas permeadas pelo esforço e pela aflição. No contexto de uma existência sublunar marcada pela aflição e pelo esforço, o divertimento não é senão uma “pausa” (ἀναπαύσις) que culmina no retorno ao próprio esforço. O homem não se esforça para que possa se divertir, ele se diverte para que possa novamente se esforçar, pois não pode manter-se na condição de esforço continuamente, embora as perturbações da vida lhe imponham o esforço o mais contínuo possível (EN 1176b 33-1177a1). O divertimento, enquanto forma de “passatempo” (διαγωγή - EN 1176b12), é na verdade algo prezado por Aristóteles enquanto atividade não voltada à satisfação das necessidades vitais (*Metaphysica* 981b17-20), sendo inclusive ocasião para o exercício da virtude inominada característica do homem “espiritual” (εὐτράπελος - EN 1127b 33-1128b 9). A ação do homem espiritual, enquanto ação virtuosa é escolhida por si mesma, mas se realiza em um momento de pausa em meio à vida dominada pelo esforço – “a pausa e o divertimento parecem ser algo necessário na vida” (EN 1128b3-4) - não consistindo em uma prática contínua, pois nesse caso seria prejudicial ao homem na medida em que o faria negligenciar do seu corpo e da sua propriedade (EN 1176b10-11), tornando seu esforço vão e suas aflições intransponíveis. O divertimento por si só não faz da vida digna de escolha e carente de nada, ao contrário, se adequadamente exercido, culmina no retorno às ocupações não ligeiras: o fato de não ser uma atividade autossuficiente o desqualifica como candidato à condição de plenitude da vida humana. Atribuir o título de εὐδαιμονία a um homem que passa a vida divertindo-se é tão tolo quanto atribuí-lo ao homem que passa a vida dormindo.

A desconstituição do divertimento enquanto plenitude da vida humana explicita um aspecto da autossuficiência que está oculto no enunciado de *Ethica Nicomachea* 1097b14-16: a εὐδαιμονία deve ser uma *condição contínua*. Esse aspecto da autossuficiência permite que seja retomada a defesa da vida virtuosa, na medida em que esta opera em meio ao esforço, o horizonte contínuo no qual a ação humana está inserida (EN 1177a1-3). O caráter contínuo da vida virtuosa reside na frequente atualização da disposição (ἔξις) . A disposição é uma condição de constância frente a dois fatores que acarretam aflição e exigem esforço: a fugacidade do acometimento das emoções no momento da ação e a variabilidade contingencial das circunstâncias nas quais a ação ocorre. O homem está continuamente sujeito a essas duas perturbações, em relação às quais o divertimento é um repouso apenas momentâneo. A disposição é uma forma de qualidade que se distingue por ser “muito mais duradoura[...]e estável” (πολυχρονιώτερον [...] καὶ μονιμώτερον - *Categoriae* 8b28). Ela transforma a condição humana conferindo-lhe uma for-

taleza diante da futilidade de afecções da alma tão instáveis quanto as emoções (EN 1105b25-26), cuja *transitoriedade* (*Categoriae* 9b28-29) representa um caso extremo do câmbio entre movimento (κίνησις) e repouso (στάσις) que caracteriza o homem como ente natural⁸. A variação (ἀλλοίωσις), o movimento natural pelo qual o homem é receptivo à influência efêmera de cada uma das emoções (*Physica* 226a26-29), resulta em ações inconstantes enquanto a disposição não está formada: daí a aflição do homem que age aos sabor do medo, da audácia, do apetite, da cobiça e das demais emoções, bem como o esforço necessário para transformar essa condição. A aquisição da virtude dá ao homem *constância* na atualização da potência receptiva das emoções: “sob influência das emoções nós somos ditos ser movidos, ao passo que sob influência das virtudes e dos vícios não [somos ditos] ser movidos, mas estar de um certo modo dispostos” (EN 1106a4-6).

As virtudes, enquanto disposições, não são εὐκίμετον nem εὐμετάβαλον (*Categoriae* 8b33-36). Por οὐκ εὐμετάβαλον podemos entender que a virtude não é “facilmente transformável”, isto é, não é fácil deixar de ser virtuoso. Mais interessante, porém, é o qualificativo οὐκ εὐκίμετον, que significa “não propenso ao movimento”, manifestando com exatidão a constância do homem virtuoso, que consiste na atenuação de sua maleabilidade pelas emoções. Com efeito, não compreendem a natureza das virtudes aqueles que “definem as virtudes como impassividades e repousos” (EN 1104b24-25), pois a aquisição da disposição virtuosa não liberta o homem do câmbio movimento-repouso que caracteriza todo ente natural: o homem temperante não é aquele insensível diante do prazer (EN 1104a24-25), mas “aquele que se abstém dos prazeres corporais e *justamente nisso se deleita*” (EN 1104b5-6); o homem corajoso é aquele que habituou-se a *menosprezar* (καταφρονεῖν) as coisas temíveis e, desse modo, a suportá-las (EN 1104b1-3), contrapondo-se tanto ao covarde, que age ao sabor do temor (φόβος) e por isso tudo teme e nada suporta, quanto ao audaz, que age ao sabor da audácia (θάρσος) e por isso nada teme e lança-se em direção a tudo (EN 1104a20-22).

A ação virtuosa, realizada por intermédio da disposição adquirida, é um proceder em condição de constância ao ser subitamente acometido pela emoção em uma circunstância contingente. A ação manifesta a *autossuficiência da vida virtuosa*, a saber, uma condição permanente de fortaleza do agente diante da variabilidade das emoções e das circunstâncias da ação: a vida do homem virtuoso é digna de escolha e carente de nada na medida em que ele sente prazer justamente no esforço contínuo de atualização da disposição que o tornou imperturbado por afecções fugazes cuja influência tornaria a vida indigna de escolha e plena de carências. A fortaleza do corajoso consiste no seu manter-se “sereno” (ἀτάραχον εἶναι) mesmo diante dos temores inesperados: sua ação corajosa independe de suas provisões para a luta (EN 1117a18-20), das punições das leis (EN 1116a17-19), da coação dos governantes (EN 1116a30), da paixão bestial (EN 1116b23-1117a13)

⁸ Entes naturais são aqueles que “têm em si mesmos o princípio de movimento e repouso, uns espacial, uns de crescimento e definhamento, uns de alteração” (*Physica* 192b13-15).

e de outras formas de compulsão – deve-se ser corajoso não por necessidade mas porque é belo (EN 1116b2-3) – de modo que, a respeito do temperamento dos corajosos afirma o filósofo que “são ferozes nos atos, porém tranquilos antes [deles]” (EN 1116a8-9). Essa fortaleza está ausente nos covardes e nos audazes que, carecendo da serenidade característica da virtude, são “precipitados” (ΠΡΟΠΕΤΕΙΣ) e por isso “antes dos perigos estão desejosos [de luta], mas nas ocasiões perigosas escapam” (EN 1116a7-8).

A constância do homem virtuoso revela o traço característico da autossuficiência da atividade virtuosa, a saber *a possibilidade de transcender a compulsão natural*, de agir οὐ δὴ ἀνάγκη. A serenidade do corajoso é uma condição contínua em virtude da qual ele se mantém imperturbado diante da influência do temor extremo, o medo da morte (EN1115a26-27), de modo que, diante das inúmeras possibilidades do imprevisto, não é necessário compeli-lo ao curso de ação corajosa pelo emprego da emoção (seja o temor, estimulado pela ameaça do governante e pela punição da lei, seja a audácia estimulada pela perspectiva da honra⁹). O emprego da compulsão para alavancar o agir é sinal de uma vida na qual as demandas do prazer e as demandas do esforço são conflitantes: as demandas do prazer tendem à intensificação das carências, em última instância à destruição da vida, ao passo que as demandas do esforço tendem ao suprimento das carências, mas são realizadas com tal desprazer que não conseguem impor-se como por si só dignas de escolha. A serenidade do virtuoso não deve ser confundida com uma condição de impassividade (ἀπαθεία), pois nesse caso a vida virtuosa não seria “acompanhada de esforço” (μετὰ σπουδῆς - EN 1077a2); a vida de ações virtuosas é a condição de plenitude que emerge de uma prática duradoura (EN 1103a31) por meio da qual o homem adquire uma “perspectiva firme e imutável” (βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων - EN 1105a33)¹⁰ que não deixa, porém, de ser *conflitiva* na medida em que a constância do homem virtuoso reside em sua capacidade de atualizar, diante do acometimento das emoções, em cada ocasião do agir, uma imperturbabilidade apenas potencial da disposição virtuosa. Por isso a condição firme do agente virtuoso é chamada ἀσκησις (EN 1099b15-16; EE 1214a14-21), uma *ascese* que consiste na contínua atualização da possibilidade de transcender a compulsão natural conforme as demandas circunstanciais da ação. Essas nuances escapam à concepção de αὐτάρκεια como “independência”, como se ela fosse

⁹ Jonathan Lear argumenta de modo semelhante a respeito da maleabilidade do homem que conduz sua vida de acordo com os prazeres do corpo: “Since the pleasure-seeker has done nothing to organize the state of his soul, thus remaining at the level of a beast, the basic appetites are in a importante sense external to him, directing his activities. For he has done nothing to identify himself with his appetites; they remain forces within him pulling him towards this pleasure and that. In this sense the pleasure-seeker lives a life of compulsion”. LEAR, 2006, p. 161.

¹⁰ Considera *Ars Rhetorica* 1362a26-27 para a equivalência entre “está disposto” (διάκειται) e “está em condição autossuficiente” (αὐτάρκως ἔχει). Conforme a caracterização da virtude como “estar de um certo modo disposto” (διακεισθαί πως) em EN 1106a 4-6, fica textualmente explícita a vinculação entre virtude (ἀρετή) e autossuficiência αὐτάρκεια .

uma condição autocentrada do indivíduo contra o mundo¹¹: se é adequado definir a *αὐτάρκεια* do homem como independência, trata-se antes de uma independência de si mesmo voltada para o mundo (para a ação moral, para a filosofia ou para a política). Em outras palavras, a *αὐτάρκεια* é a capacidade de *autotranscendência* do homem.

III. *Αὐτάρκεια* e a ordenação compreensiva da vida plena (EN 1077a11-1079a32)

O argumento a partir de 1077a11 pressupõe a atividade virtuosa – ética ou teórica – como a plenitude da vida humana, como a condição que culmina espontaneamente dos esforços para escapar à futilidade das ações realizadas sob o ditado das emoções não educadas. Contrapostos ao alívio transitório que os prazeres do divertimento oferecem ao homem frente à aflição ocasionada pela influência efêmera das emoções e ao esforço constante para suprir as necessidades vitais estão a serenidade (*ἀταραξία*) do homem virtuoso e o ócio (*σχολή*) do filósofo. Trata-se de duas condições nas quais o homem realiza, em caráter *contínuo*, ações desejadas por si mesmas, que constituem, por isso uma vida autossuficiente, carente de nada: a serenidade é uma capacidade permanente de manter-se imperturbado pelo acometimento das emoções, uma capacidade que ocasiona prazer quando atualizada em cada ocasião do agir, em virtude da qual o homem virtuoso escolhe praticar determinadas ações sem recurso a estímulos ulteriores; o ócio é uma condição permanente de alívio frente aos aborrecimentos inerentes à ação, facultando ao homem a livre contemplação do mundo.

A possibilidade do exercício da virtude e da contemplação tem como pressuposto que o homem já esteja em uma condição de imperturbabilidade pelas compulsões vitais, aquelas do corpo, correspondentes à parte de sua natureza composta que o homem compartilha com os animais. Essa condição é satisfeita pelas atividades que proveem os artigos necessários para a vida (EN1177a28-30), por exemplo a atividade pastoril, a pesca e outras atividades caracterizadas “pelo provimento de uma vida de carência, quando quer que esteja [o homem] deficiente quanto à autossuficiência” (*Politica* 1253b3-4). Essas atividades manifestam um *grau mínimo de autossuficiência do homem* na medida em que elas não ocasionam transcendência em relação às compulsões da natureza corpórea, apenas a satisfação dessas mesmas compulsões. A prática dessas atividades se dá no lar (*οἶκος*), a “associação constituída para o quotidiano” (*εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεσθηκῆα*

¹¹ KRAUT, 1989, p. 299, explica desse modo a autossuficiência do filósofo. Embora reconheça que ela deva ser coordenada com a satisfação das necessidades biológicas às quais o filósofo, como todo ser vivo de natureza composta, está submetido, Kraut afirma que a autossuficiência do filósofo decorre do fato de que sua atividade pode ser exercida quando estão satisfeitas essas necessidades básicas, diferente de outras atividades que exigem, além dessa condição, recursos mais sofisticados: “if we abstract from these common necessities, and ask which virtuous activity creates the least dependence on further equipment, the superiority of contemplation will be apparent”.

κοινωνία- 1252b12-13) e formada daqueles que não são capazes de existir um sem o outro (1252a26-27): uma associação por compulsão. Embora o exercício das virtudes do caráter pressuponha a inserção do homem no lar, na arquitetura da vida humana as atividades características dessa associação menor possuem um caráter acessório em relação à eudaimonia, pois elas não realizam qualquer virtude específica do homem.

Apenas com a ascensão à polis abre-se ao homem a possibilidade da eudaimonia. A polis é a associação plena na medida em que ocasiona “o limite de toda autossuficiência” (πάσης πέρας τῆς αὐταρκείας-1252b28-29). Tendo emergido das associações menores caracterizadas por preocupações efêmeras, a polis as transcende na medida que se preocupa com a plenitude da existência humana: “tendo surgido em vista do viver, ela existe em vista do bem viver” (γυνομένη μὲν τοῦ ζῆν ἐνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν-1252b29-30). Apenas enquanto membro da polis pode o homem adquirir e atualizar virtudes como a coragem, a justiça, a magnificência, em cujo exercício o homem transcende o suprimento das carências corpóreas. Característico dessa transcendência da polis é o fato dela ser uma associação de homens livres pela palavra: diferentemente da voz (φωνή), que manifesta as compulsões naturais às quais o homem está sujeito, a palavra (λόγος) manifesta a escolha de cursos de ação que estão além dessas compulsões (1253a7-18). Se antes da polis, as ações humanas acontecem sem reflexão, dispersas na facticidade simples do ‘viver’ (τὸ ζῆν), na polis essas ações adquirem uma pretensão de hierarquização em virtude do problema que é o ‘bem viver’ (τὸ εὖ ζῆν): daí a necessidade da ciência política, a ciência arquetônica na medida em que se preocupa com a ordenação compreensiva da vida humana (EN1094a18-28). A pretensão de ordenar compreensivamente a vida humana diferencia a pólis, por um lado, da aliança militar (συμμαχία) cujo propósito é simplesmente evitar o cometimento de injustiças e, por outro, dos acordos (σύμβολα) a respeito de transações, cujo propósito é a utilidade comum (*Politica* 1280a31-40): os membros da pólis preocupam-se em “ser de um certo modo” (ποίους τινὰς εἶναι – 1280b2). Em contraposição à pretensão modesta dos acordos e alianças – garantir a coexistência (τοῦ συζῆν χάριν) – a associação política existe “em prol das belas ações” (τῶν καλῶν πράξεων χάριν – 1281a2-4).

A elevada ambição de ‘bem viver’ é um problema porque a polis é constituída de homens “de tipos diferentes” (1261a15-25), que irão discutir através da palavra quais são e como se concatenam os elementos da vida boa. Esses homens possuem um estatuto específico – cidadãos - coexistem através da lei ou do ‘justo político’ (δίκαιον πολιτικόν), uma relação que se dá entre homens livres e iguais que “compartilham uma vida voltada para a autossuficiência” (κοινωνῶν βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν-EN1134a25-30). O cerne dessa vida compartilhada, a saber “a faculdade de compartilhar cargo de deliberação e julgamento” (ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βοθλεθτικῆς καὶ κριτικῆς -*Politica* 1275b17-21), isto é, de discutir quais são as disposições que devem ser encorajadas e as que devem ser rejeitadas, es-

pecífica o cidadão frente ao estrangeiro e ao escravo, homens que apenas habitam a polis (*Politica* 1275a7-18). A liturgia pública ou a prerrogativa institucional de refletir sobre o que é a vida boa é elemento constitutivo da autossuficiência da vida virtuosa: apenas o cidadão, o homem livre que pode pensar em uma ordenação compreensiva da própria vida, terá interesse em desenvolver as disposições que o habilitam a levar uma vida digna de escolha e carente de nada.

O argumento a partir de EN1077a11 contém a conhecida comparação entre a atividade virtuosa e a contemplação, na qual a autossuficiência é dita máxima na contemplação em detrimento da atividade virtuosa (EN 1177a27-1777b1). Não há dúvidas de que, no que diz respeito à vida humana, o grau máximo de autossuficiência corresponde à contemplação e que, conseqüentemente, “a vida plena está no ócio” (EN 1177b4). Um esboço da arquitetura da vida humana propõe as atividades provedoras das carências físicas como acessórias da vida plena: os bens intrínsecos a essas atividades são almejados somente em vista de outros bens e seu exercício não atualiza qualquer virtude especificamente humana. O mesmo esboço propõe como integrante da vida plena o conjunto das atividades constitutivas da vida política, seja a prerrogativa institucional que distingue o cidadão do escravo ou a atualização imperturbada de disposições virtuosas – especificamente humanas – que permite ao homem unificar esforço e prazer (o que distingue o virtuoso do continente, do incontinente e do vicioso). Finalmente, o esboço propõe como ponto culminante (τέλος τελειότατον) da vida humana plena o exercício do ócio contemplativo: uma atividade que compartilha com o exercício da vida política o fato de que seu bem intrínseco é buscado somente em vista de si mesmo, mas se distingue da última por atualizar uma virtude da qual o homem não é expoente específico e sequer o melhor expoente¹², a despeito dessa virtude ser uma disposição da sua melhor parte (1077a12-18). O exercício da θεωρία atualiza a parte da natureza composta que o homem compartilha com o entes do mundo supralunar: a arquitetura da vida espelha a arquitetura da natureza e da alma humana, que espelha a arquitetura do cosmo.

A contemplação é a atividade do “intelecto” (νοῦς), a capacidade humana que “é ela própria divina ou a mais divina dentre as capacidades humanas” (EN 1177a15-16), uma atividade que “parece se diferenciar do esforço” (σπουδῆ τε διαφέρειν ὄκει - EN 1177b19). Esse qualificativo assinala a incongruência do ócio com a condição sublunar do homem, cujo horizonte inescapável é a necessidade do esforço (σπουδή): se a tese segundo a qual a plenitude da vida humana é vivida por aqueles que estão sempre a se divertir é uma tese tola na medida em que desconsidera que essa forma de vida é destrutiva das condições acessórias da vida boa (satisfação das carências físicas), a tese segundo a qual a plenitude da

¹² ACKRILL (1980, p.31) resume a pretensão humana sabidamente irrealizável: “*teoria* by itself does not constitute a possible life for a man. A man is a sort of compound (*syntheton*), an animal who lives and moves in time but has the ability occasionally to engage in an activity that somehow escapes time and touches the eternal”.

vida humana é vivida por homens cuja independência consiste em não precisarem dos equipamentos adicionais referentes às condições constitutivas da vida boa dos cidadãos é ingênua na medida em que não percebe que esses equipamentos adicionais são necessários para o exercício da filosofia. Sua ingenuidade é ignorar a inerência política do filósofo: a sabedoria (σοφία), uma aquisição divina e não humana (*Metaphysica* 981b13-25 e 982b11-983a11), tornou-se factível depois do desenvolvimento das ciências necessárias e das ciências voltadas ao divertimento, propiciada por uma condição institucional - o ócio (σχολή) - usufruída pelos sacerdotes egípcios pioneiros no desenvolvimento das artes matemáticas. “A natureza dos homens é em muitos sentidos uma escrava” (πολλαχῆ γὰρ ἡ φύσις δοῦλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν - 982b29-30): livre da compulsão, o homem é capaz de maravilhar-se (θαυμάζειν) com os paradoxos da realidade, seja das coisas próximas, seja das mais elevadas como as ocorrências nos astros ou a origem do universo. “É parte da natureza do homem transcender a natureza com a qual ele nasce” (LEAR, 2006, p.163) porque apenas o ócio, como condição de interrupção da compulsão natural, permite ao homem realizar o desejo de conhecer que ele tem por natureza (*Metaphysica* 980a 21).

O ócio, enquanto forma de vida, não é plenamente atualizável pelo homem, pois não é vivida “enquanto é homem [...] mas como algo divino que nele existe” (1177b26-28) na medida em que “se diferencia do composto” (διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου - 1177b28-29). É característica das virtudes éticas – as quais Aristóteles caracteriza como ἀνθρωπικαί ou “compatíveis com a condição humana” (1178a10; 1178a21) – que elas são disposições da natureza composta na medida em que constituem um certo modo do ser afetado pelas emoções (1178a14-16): a natureza composta do homem, sob o ditado da qual ele está sujeito a perturbações como o acometimento pelas emoções e a necessidade de acumular bens externos (1178a23-25), faz das ações virtuosas ἀσχοιοι ou “não-ociosas” (1177b8; 1177b17-18), contrapostas à condição “ociosa e infatigável” (σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον) almejada pelo filósofo (EN 1177b22). O que faz da atividade filosófica a predicação extrema da autossuficiência da vida humana e, conseqüentemente, o ponto culminante da vida humana plena é uma aspiração à transcendência da condição sublunar que caracteriza a ética aristotélica: “não é preciso [...], sendo homem, preocupar-se com as coisas humanas, nem mortal com as coisas mortais, mas imortalizar-se o quanto possível (ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν) a fim de viver de acordo com o que é melhor em nós” (1177b31-34).

A pretensa condição infatigável do ócio contemplativo se espelha na condição dos corpos celestes, cuja plenitude é manifesta na circularidade de seu movimento: “do corpo que se move em círculo a posição da qual partiu e na qual se completa é a mesma” (τοῦ δὲ κύκλω σώματος ὁ αὐτὸς τόπος ὅθεν ἤρξατο καὶ εἰς ὃν τελευτᾷ - *De Caelo* 279b2-3), o que caracteriza um movimento ἀπαιστος, συνεχῆ e αἰδιον ou “ininterrupto” (*Metaphysica* 1072a22), portanto “contínuo” e “eterno” (*De Caelo* 269b7-8). Sua condição é plena na medida em que

sua perfeição não precisa ser reatualizada e não pode ser desconstituída, uma estabilidade que maravilha a percepção do perecível humano: “em toda a extensão do tempo passado, conforme a memória transmitida de homem a homem, nada parece ter se alterado no todo do céu último nem em qualquer de suas partes próprias”.

(ἐν ἅπαντι γὰρ τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ κατὰ τὴν παραδεδομένην ἀλλήλοις μνήμην οὐθέν φαίνεται μεταβεβληκὸς οὔτε καθ' ὅλον τὸν ἔσχατον οὐρανὸν οὔτε κατὰ μόριον αὐτοῦ τῶν οικείων οὐθέν 270b13-16) O movimento dos corpos celestes não está sujeito aos câmbios constantes que afetam os movimentos dos entes sublunares – ele é afinal “não-gerado, indestrutível, não aumentável, e inalterável (ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον καὶ ἀναυξὺς καὶ ἀναλλοίωτον - 270a13-14), bem como “impassível” (ἀπαθές - 270b2) – não há dúvida de que se trata de uma condição corpórea distante daquela que nos caracteriza: “existe algo diverso e separado, além dos corpos [que existem] aqui ao nosso redor, que possui natureza mais honrosa na medida em que está muito afastado dos [entes] daqui” (ἔστι τι παρὰ τὰ σώματα τὰ δεῦρο καὶ περὶ ἡμᾶς ἕτερον κεχωρισμένον, τοσοῦτ' ἰμιωτέραν ἔχον τὴν φύσιν ὅσῳ περ ἀφέστηκε τῶν ἐνταῦθα πλείον - 269b14-17). A autossuficiência da atividade dos corpos celestes, é constatada do fato de que seu movimento é “sem esforço, por não precisar de nenhuma coerção compulsiva” (ἄπρονος διὰ τὸ μηδεμίᾳ προσδεῖσθαι βιαίας ἀνάγκης - 284a15). O homem que contempla esses entes “impassíveis diante de toda perturbação mortal” (ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυσχερείας - 284a14) conclui, do ponto de vista de sua tormentosa natureza composta, que trata-se de uma existência digna de escolha e carente de nada: a imperturbabilidade supralunar encontra correspondência imperfeita no ócio contemplativo do filósofo e ainda mais imperfeita na serenidade do temperamento virtuoso.

A vida mais digna de escolha e carente de nada não pertence aos corpos celestes, cujo movimento circular eterno não é tão alheio às efemérides da existência sublunar quanto a autocontemplação absorta do motor imóvel. O deus de *Metaphysica Λ*, com sua natureza incorpórea (288a33-288b6)¹³, tem por única atividade um ato de contemplação pleno no sentido de jamais regredir à potência (*Metaphysica* 1072b22-24). Em contraste com a contemplação do filósofo de *Ethica Nicomachea X*, τῷ ὀγκῷ μικρόν ou “de breve extensão” (EN 1177b34-1178a2 e *Metaphysica* 1072b14-15) porque frequentemente interrompida pelas inconveniências sublunares, a contemplação divina é um divertimento ininterrupto para o deus e inalcançável para o homem (*Metaphysica* 1072b14-16). Sua atividade contemplativa não é sujeita ao desgaste da constante reatualização de uma potência (1074b28-30), sendo por isso considerada a “vida melhor e eterna” (ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰῶδιος - 1072b28). Observada por um ente frustrado porque “sua natureza não é autossuficiente para a contemplação, mas necessita

¹³ ROSS (1961, p. 178) resume a incorporeidade do motor imóvel frente: “Physical activity being excluded by its imaterial nature, he ascribes to it only mental activity, and only that kind of mental activity which owes nothing to the body”

da saúde do corpo, da alimentação e dos demais cuidados” (EN1178b33-35), a atividade do deus se mostra necessariamente digna de escolha e carente de nada.

O argumento que parece emprestar plausibilidade à interpretação da autossuficiência como independência autocentrada é a tese de que o motor imóvel contempla a si mesmo (1074b33-34): se o ente cuja existência é tida como a mais autossuficiente é aquele cuja atividade é alheia a tudo mais o que existe no universo, por que seria um equívoco propor que a autossuficiência do filósofo decorre de seu alheamento da polis? A esse argumento, no entanto, escapa o ponto das observações sobre o alheamento do deus: ao estabelecer a atividade divina como contemplação de si mesmo, Aristóteles parece elaborar antes de tudo um argumento sobre a imperturbabilidade do deus que resulta na sua condição alheia. Esse argumento remete à função de motor imóvel que o deus desempenha. Sua condição de motor imóvel de todo o universo decorre do fato de que o deus “move todas as coisas que se movem por ser amado” (κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τὰλλα κινεῖ -1072b3-4). Caso ele contemplasse alguma outra coisa que não a si mesmo, ou ele contemplaria entes inferiores (nesse caso não haveria porque chamar sua vida de a melhor vida – 1074b31-33) ou, contemplando “o que há de mais divino e honroso” (τὸ θεϊότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ -1074b26), o que é o caso, caso o deus contemplasse outro ente, esse ente seria o motor do universo. Há pouca clareza quanto ao amor dirigido ao motor imóvel pelos demais entes que compõem o universo, uma obscuridade inescapável na medida em que *Metaphysica* Λ é dos textos mais obscuros de Aristóteles. O fato é que o amor que os demais entes lhe devotam é o que faz do motor imóvel o “em vista de que” (οὐ ἐνεκα) de todo o movimento que existe: a condição de alheamento do motor imóvel é exigida para que ele possa cumprir a função ordenadora do movimento de todo o universo, que parece depender de uma aspiração generalizada de escapar de toda futilidade, toda compulsão, toda fadiga que caracteriza os entes sublunares¹⁴. Otfried Höffe (2006, p. 157) nota o paradoxo da teologia de Aristóteles: “o ponto culminante da cosmologia aristotélica, isto é, o cuidado de si mesmo pelo deus, carece de relação com o cosmo e com o mundo”. O paradoxo está na coimplicação entre o *alheamento* do universo característico do deus e sua *vinculação* com o universo na posição de motor, coimplicação que impede igualar a autossuficiência da sua atividade contemplativa com uma suposta independência em relação aos demais entes que constituem o universo: o

¹⁴ GUTHRIE (1990, p.258) destaca a tendência generalizada de emulação a partir do motor imóvel: “The internal drive which Aristotle detected in all natural products towards achieving their own proper form and activity is now seen as an endeavour to emulate, so far as the limitations of their nature permit, the one pure form whose perfection is unsullied, and its effortless activity unimpeded, by any taint of matter at all”. Para VOEGELIN (2000, p.330-331) a teologia de Aristóteles é uma transformação da experiência de transcendência do filósofo do modo como ela fora elaborada por Platão: “a curious transformation of the experience of transcendence that can perhaps be described as an intellectual thinning-out. The fullness of experience that Plato expressed in the richness of his myth is in Aristotle reduced to the conception of God as the prime mover, as the *noesis noeseos*, the “thinking on thinking”. The Eros toward the Agathon correspondingly is reduced to the *agapesis*, the delight in cognitive action for its own sake. Moreover, no longer is the soul as a whole immortal but only that part in it that Aristotle calls active intellect; the passive intellect, including memory, perishes. And, finally, the mystical *via negativa* by which the soul ascends to the vision of the Idea in the *Symposium* is thinned out to the rise toward the dianoetic virtues and the *bios theoretikos*”.

deus é motor, é ponto culminante do universo, é o “em vista de que” de tudo mais o que existe, *precisamente* por ser absorto em si. O seu alheamento é o seu modo de estar *inserido* no todo do universo.

Referências

TEXTOS DE ARISTÓTELES

Aristotelis Opera. Editada Por Immanuel Bekker (1831). Academia Regia Borussica.

Ethica Nicomachea. Editada por I. Bywater (1894). Oxford Classical Texts.

Metaphysica. Editado por W.Jaeger (1957). Oxford Classical Texts.

Politica. Editado por W.D. Ross (1957). Oxford Classical Texts.

DEMAIS TEXTOS

ACKRILL, JL (1997). *Aristotle on Eudaimonia* in RORTY, Amélie Oksenberg (org). *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press.

GUTHRIE, WKC (1990). *A History of Greek Philosophy. Vol. VI. Aristotle: an encounter*. Cambridge University Press.

HOFFE, O. (2006). *Aristoteles*. Verlag C.H.Beck.

HOBUSS, J. (2002). *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles*. Pelotas: EGUPPel

KENNY, A. (1992). *Aristotle on the Perfect Life*. Carendon Press.

KRAUT, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton University Press.

LEAR, J (2006). *Aristotle: the desire to understand*. Cambridge University Press.

ROSS, W.D (1961). *Aristotle: a complete exposition of his work and thought*. Meridian Books.

VOEGELIN, E. (2000). *Order and History. Vol III: Plato and Aristotle*. University of Missouri Press.

ZINGANO, Marco (2009). *Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles* in *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus.

O Fedro de Platão e a escala terminológica dos termos Eros, Epithymia e Philia (sugerida por Drew A. Hyland)

Ana Rosa Luz*

* Estudante de mestrado do programa de pós-graduação em filosofia, da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Por que a *epithymia* se apresenta tal como a origem do movimento erótico?¹ Em seu artigo “*Eros, Epithymia, and Philia in Plato*”, Drew A. Hyland (1968) cria uma escada terminológica, para que assim, através de sete passos complementares entre si, possa estabelecer uma hierarquia conceitual entre termos; identificando se há uma pequena ou grande diferença entre eles nos diálogos platônicos, pois o vasto uso e significações dadas aos termos nos trazem uma incógnita, sendo de grande proficuidade a realização de um desenvolvimento que os arrazoe. Partindo de suas colocações, então, faremos uma análise do artigo de forma a compará-lo a certas passagens do *Fedro*.

Era uma vez um mancebo, ou melhor, um adolescente de extrema beleza, que vivia rodeado de admiradores. Entre estes um havia mais esperto que os outros, ao qual, dado que não estivesse menos apaixonado que os demais, convenceu o jovem de que não sentia por ele a menor inclinação e, de uma feita, empenhado em conquistá-lo, procurou demonstrar-lhe que, de preferência, ele deveria favorecer quem não lhe tivesse amor, não seus apaixonados. (PLATÃO, *Fedro*, 237b)²

O eros é um desejo³. No início do seu artigo “*Eros, Epithymia, and Philia in Plato*”, Hyland (1968) nos apresenta o seu primeiro passo, ou primeiro degrau de sua escala, afirmando que a *epithymia* é um predicado possível do *eros*; sendo

¹ Neste desenvolvimento, consideraremos o movimento erótico de forma linear, apresentando cada termo explicitado de forma a contextualizá-los numa linha de grau racional, tal como será visto no decorrer do artigo.

² Platão, *Fedro*, tradução de Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará: EDUFPA (2007): 237b.

³ Cf. *Fedro*, 237d.

assim, o *eros* seria um *eros*-desejante. O *eros* é *epithymia*. No primeiro discurso de Sócrates no *Fedro* (237b-241d), a relação amorosa do jovem adolescente com um amante apaixonado é rejeitada, justamente porque a resposta de um apaixonado é unicamente a satisfação dos seus apetites. O *eros* é um apetite; um desejo excessivo de prazer na beleza do corpo, é um desejo irracional, um apetite que sobrepuja a razão, tiraniza quem o possui, deixando de lado a temperança, o desejo pelo Bem (237d). O homem tomado pela loucura do *eros* é governado por um desejo intemperante refletido no excesso. “É um espírito doentio, um escravo do desejo”⁴. O efeito tirânico desse desejo-excesso acaba por rebaixar o homem, que se guia pelo instinto de realização de seus apetites mais baixos, de seus prazeres momentâneos. O amante apaixonado, após a satisfação dos seus apetites, abandona o seu amado, não havendo uma durabilidade da relação⁵ – não se deseja mais o mesmo objeto, pois só há a satisfação dos apetites condizente com a efetuação mesma dos impulsos sexuais mais baixos. Na primeira fala socrática, o *eros* é censurado, então, pois condiz com a realização tão somente dos desejos sensuais mais baixos, ou seja, a realização mesma da *epithymia*; sendo por isso que o jovem amado não deve se entregar aquele que lhe tenha amor (237b, 239b-c, 240b-c, 241b-c, 240e-241d).

O *eros* ama e deseja. O *eros* tem uma dupla predicação, ele ama e deseja; então, falar do *eros* é necessariamente falar de amor e desejo. Nesse segundo passo, Hyland (1968) afirma que o *eros* deseja e ama o que falta, aquilo o que se mostra deficiente. Logo, se *eros* e *epithymia* são iguais, uma e mesma coisa, então a conjunção entre os dois seria inteiramente desnecessária; pois, nesse caso, o que seria mais plausível de se afirmar é que ambos, amor e desejo, seriam atributos do *eros*. A deficiência é a origem do *eros*, do desejo (*epithymia*) e da filosofia, ambos são despertados através de uma necessidade de preenchimento – quando se deseja, se deseja aquilo que falta, o que se mostra evidentemente deficiente em mim.

O *eros* é um desejo que deseja suprir uma deficiência. Complementar ao segundo passo, o *eros*, agora, ganha a sub-predicação da deficiência; ou seja, o *eros* é um desejo, e esse desejo ganha o predicado da falta – como por exemplo, a alma sentiria falta das essências, o que a faria desejante delas. O terceiro passo não nos diz nada, especificamente, sobre o *eros*, mas ele nos diz algo sobre a *epithymia*: o desejo é auto-predicativo, é um desejo desejante tal como o *eros* o é – assim como o *eros* ama, o desejo deseja. Aqui, Hyland (1968) nos apresenta o primeiro ponto em comum e o primeiro ponto divergente entre *eros* e *epithymia*: ambos desejam, mas só o *eros* ama. Tanto o *eros* quanto a *epithymia* designam o desejo, mas só o *eros* é relativo ao amor – enquanto a *epithymia* só deseja, o *eros* deseja e ama. O *eros* é uma capacidade de desejar, enquanto a *epithymia* já predica em si a falta. *Eros* não é falta, ele deseja uma deficiência, enquanto que a *epithymia* tem a sua identidade na falta.

⁴ Cf. *Fedro*, 238e.

⁵ É da natureza do apetite não chegar nunca à saciedade – saciar só os desejos sexuais mais baixos levaria a uma insaciabilidade, a uma busca eterna por objetos sexuais, não havendo o foco em um objeto específico ou individual de desejo.

No primeiro discurso de Sócrates, no *Fedro* (237b-241d), a *epithymia* é caracterizada como a mais baixa faculdade da alma – a parte relativa aos apetites –, ela é um desejo bruto que deve ser violentamente contido. Trata-se de um desejo doentio, advindo de homens igualmente doentes, que tomados pela loucura erótica acabam por prejudicar os seus amados, justamente por estarem apaixonados ou loucos de amor (237d, 237d-238c, 238e). Assim sendo, Sócrates afirma que o jovem mancebo não deve se entregar aquele que lhe tenha amor, pois o amante apaixonado só lhe trará o mal; enquanto que o não-apaixonado apresenta-se como um bem na vida do seu amado, por conseguir refrear o seu desejo (237b, 239b-c, 240b-c, 241b-c, 240e-241d).

***Boulesthai* é uma ‘desejabilidade’ futura.** Esse passo se caracteriza pela introdução do termo βούλεσθαι e sua relação com o *eros* e a *epithymia*. *Boulesthai* é um desejo presente calcado numa deliberação futura. Enquanto a *epithymia* é um simples e inato desejo presente, *boulesthai* é decorrente de uma deliberação acerca do valor do objeto desejado; logo, há um julgamento qualitativo intrínseco a essa modalidade de desejo. Segundo Hyland (1968, p.34), trata-se de um desejo por uma permanência futura, uma falta presente que demandaria certa manutenção que a faria realizável no futuro; é uma disposição desejosa, uma disposição desejanse do desejo. O desejo-*epithymia* seria, primariamente, relativo às paixões, enquanto que o desejo-*boulesthai* seria uma disposição desejanse, de conotação intelectual. É um desejo de preservação, de uma permanência futura.

Quando, à vista da beleza terrena e, despertada a lembrança da verdadeira beleza, a alma readquire asas e, novamente alada, de balde tenta voar, à maneiras dos pássaros dirige o olhar para o céu, sem atentar absolutamente nas coisas cá de baixo, do que lhes vem ser acoimada de maníaca. Porém o que eu digo é que essa é a melhor modalidade de possessão, a de mais nobre origem, tanto em quem se manifesta como em quem a recebeu. O indivíduo atacado de semelhante delírio, sempre que apaixonado por coisas belas, é denominado amante. (PLATÃO, *Fedro*, 249d-e)⁶

Se adentrarmos um pouco no discurso de retratação socrática no *Fedro* (244a-257b), observa-se tal conceito no esforço refletido no renascer das asas empedernidas do filósofo amante. Através do desejo, conjuminado à dedicação de um amor verdadeiramente filosófico a um jovem mancebo, não só se tem a visualização da ideia de beleza refletida no corpo do amado, como também e, por isso, crescem as asas da alma. A alma não é naturalmente alada, quando ela cai na terra, perde suas asas; ganhando-as novamente somente pelo viés da loucura erótica de caráter divino – a relação entre amado e amante as faz renascer; por já ter sido alada, a alma se esforça em readquirir suas asas retraídas, e a relação amorosa se mostra tal como um percurso desejanse, donde se dá o germinar das suas asas. Esse é o esforço do filósofo, o que o faz ser um reminiscente e personagem principal deste *boulesthai* movente. O refreio do desejo inato e a busca pelo conhecimento

⁶ Cf. *Fedro*, 249d-e.

verdadeiro é um esforço de rememoração em que amante e amado acabam por ter acesso às idéias, aquilo o que verdadeiramente existe, fazendo renascer as asas adormecidas da alma através da sua relação, através do exercício erótico.

Boulesthai é o desejo intelectualizado por uma possessão futura. É um desejo filosófico, tal como o desejo pela beleza refletido no esforço presente para se alcançar as coisas belas – que, por sua vez, é resultado da dedicação de um amor verdadeiramente filosófico; um esforço de aperfeiçoamento do amado (253b-c) para que ambos sigam, igualmente, o caminho do Belo, participem do divino e tomados pela loucura erótica façam germinar as asas empedernidas da alma. A busca da beleza nela mesma, o esforço do filósofo, seria, então, diretamente referente a um *eros* racionalizado. βούλεσθαι tem uma exigência deliberativa para realização do desejo futuro, propósito que não é simplesmente um objeto da *epithymia*, pois para concretização de tal desejo são necessárias ações ou atividades transitórias, medianas – independente do seu caráter prazeroso ou não –, para que se dê a sua realização efetiva. Como por exemplo, para um homem se tornar forte fisicamente ele terá de fazer muitos exercícios para tanto. Se tais exercícios são prazerosos ou não para ele, não é um fator relevante, o que importa é a realização final do desejo. O objeto do *boulesthai* é o bem futuro. No *Fedro*, o refreio aos impulsos sexuais imediatos, exigido tanto do amante quanto do amado, não é algo prazeroso; em contrapartida, a relação erótica perde a sua validade se rebaixada ao nível da *epithymia*. Portanto, amado e amante devem se dominar para que juntos possam nutrir um amor verdadeiramente filosófico, e não apenas sexual. A *epithymia* é o desejo presente, um apetite imediatizado pela atração irresistível exercida pela beleza do adolescente; se contrastando ao *boulesthai* justamente por simbolizar a efetuação imediata do seu desejo, enquanto que o segundo exige uma habilidade deliberativa. A *epithymia* é um apetite; logo, não há um julgamento de valor acerca do objeto desejado. Na *República* (438a), Platão dá o exemplo da sede: não se sente sede por algo bom ou ruim, há uma simples sede que por impulso ou instinto a saciamos temporariamente, ou ainda, “presentemente”. É um desejo não qualitativo, não discrimina em seus objetos as suas qualidades, sendo o objeto da *epithymia* o prazer.

Em seu primeiro discurso no *Fedro* (237b-241d), como já vimos, Sócrates afirma que o jovem amado não pode se entregar aquele que lhe tenha amor. O amante apaixonado procurará obter do amado o máximo de prazer. Ele odeia tudo o que lhe é superior e ama tudo o que não lhe opõe resistência. Para satisfazer os seus desejos, ele procura um jovem de poucas virtudes; pois acentuando suas deficiências, tem menos riscos de perder seus prazeres momentâneos – a fraqueza espiritual do amado permitirá ao amante exercer o seu domínio tirânico. Após a satisfação dos seus desejos imediatos, abandona seu amado e arrepende-se de suas promessas. Por estar sob o domínio da loucura erótica, acaba por fazer promessas e juramentos que não pode cumprir. E, acalmado o desejo, renuncia ao seu amado, que não mais lhe apraz como antes.

O eros é ἐπιθυμία e βούλεσθαι. O *eros* é um desejo de possessão presente e qualificado por um desejo racionalizado por possessões futuras. É tal como uma *epithymia* intelectualizada que se aproxima do *eros* e ganha o status de desejo-

boulesthai, que se aproxima mais do exercício erótico propriamente do que a *epithymia*. Numa escala inicial baseada neste quinto passo, encontramos tal desejo racional intercalar à *epithymia* e ao *eros*. Nesse momento, Hyland (1968, p.39) identifica, conclusivamente, o fator central de distinção entre *eros*, *epithymia* e *philia*: o que define a hierarquia entre termos é o grau de razão contido neles. Aqui, Hyland (1968) nos mostra diretamente o critério e método investigativo, utilizado na elaboração de sua escala terminológica, acerca de como se dá o movimento linear erótico. Ambos os termos, *epithymia*, *boulesthai*, *eros* e *philia*, são hierarquizados na escada de acordo com o grau de racionalidade contido em cada um deles.

Eros e epithymia são frutos de uma deficiência; de uma necessidade de preenchimento. *Eros* e *epithymia* designam uma deficiência. Um deseja o que no outro falta, sendo que o desejo (*epithymia*) deseja aquilo o que falta no *eros*. Encontramos aí, mais uma vez, o argumento de identidade entre *eros* e *epithymia*, o que se mostra fundamentalmente similar entre ambos fazendo-os internamente coligados, que é a sua relação com o que falta, ambos são desejantes daquilo o que neles se mostra deficiente.

A Philia é resultado direto do eros. “O sétimo e último degrau consiste na queda do interesse pela *epithymia* e sua conclusão é exclusivamente concernente ao *eros*.”⁷ A *philia* é um intermédio que nos dá instrumentos que possibilitam a distinção entre *eros* e *epithymia*. A *philia*, como o dito por Hyland (1968), é de origem introspectiva e, por isso, uma intelectualização do amor⁸. A *philia* é um *eros* racionalizado, um *eros* filosófico; e nesse *eros-philia* “o caminho erótico é modificado, mas não sublimado, por uma racionalidade ascendente que intercambia *philia* e sabedoria. Esta ascensão da racionalidade deixa o homem apto a seguir o caminho erótico no que concerne ao seu mais próprio e alto objeto, a sabedoria nela mesma”.⁹ A *philia* é o resultado dessa transformação do desejo inato e presente, pelo desejo deliberado ou de cunho racional.

Organizemos, então, os argumentos até agora acerca das implicações contidas nos termos apresentados. 1. A *epithymia* é um apetite e o seu objeto é o prazer. Trata-se da faculdade mais baixa da alma; um desejo bruto que deseja

⁷ Tradução livre de Drew A. Hyland, “*Eros, Epithymia, and Philia in Plato*”, (1968):35. “The seventh and final step consists of dropping off the interest in ἐπιθυμία and concluding exclusively concerning ἔρως”

⁸ A *philia* versa sobre uma racionalidade, sendo este um amor verdadeiramente filosófico. Cf. Hyland (1968, 36); “Looking forward to the “ascent passage” of the *Symposium*, the charioteer image of the *Phaedrus*, and even the care analogy of the *Republic*, we could well suspect that enhancement of ἔρως”. When we think of the brute desire (ἐπιθυμία) of which ἔρως” is capable. modified by a more rational element. our thought ought to turn to the possibilities offered by “φιλία. as a source of insight. Perhaps “φιλία, is also involved in ἔρως” in a way which distinguishes ἔρως” from ἐπιθυμία.”

⁹ Tradução livre de Hyland (1968):38. ““φιλία, , then, is ἔρως” modified by an increased degree of rationality. At the risk of being capricious we could say that the highest pursuit of man is not “erosophy” but “philosophy” because by the time man reaches his highest condition, the erotic drive which started him on his way has been modified, but not sublimated, by an increased rationality, so that it becomes a *philia* for wisdom. In fact, it is precisely this increase degree of rationality which has enable man to settle his erotic desire on its most proper and highest object, wisdom itself.”

possuir de imediato aquilo o que lhe falta; é um desejo desejante que só deseja inato e irracionalmente. 2. *Boulesthai* é o desejo por uma possessão futura. Trata-se de um desejo intelectual, mais racionalizado, diferindo-se do apetite por estar há um nível acima de racionalidade. 3. O *eros* deseja e ama, se diferenciando da *epithymia* justamente de ter um segundo predicativo, indo para além do caráter desejante. O seu objeto é a beleza (amor aos belos jovens e aos belos conhecimentos). Carrega em si uma racionalidade, uma capacidade deliberativa o permitindo de emitir juízos de valor acerca do objeto desejado; transcendendo assim a *epithymia* e o *boulesthai*. Na escada erótica, o *eros* se encontra no terceiro degrau. 4. No quarto e último degrau encontra-se a *philia*, que é o *eros* racionalizado e verdadeiramente filosófico – um *eros* que já ultrapassou todas as barreiras impostas pelos apetites, estando, por conseguinte, no extremo oposto à *epithymia*.

EROS ↔ DESEJO ⇒ EPITHYMIA → Desejo Presente

|

→ βούλεσθαι → Desejo Futuro

|

≠ PHILIA ⇒ Eros Racional Filosófico

→ Desejo Intelectualizado

|

→ Desejo de Preservação

Na análise do esquema, adicionados ao afirmado anteriormente, podemos concluir que “o aspecto do *eros* e da *philia* é um aspecto racional ou contemplativo pelo qual é usualmente acompanhado de desejo”¹⁰. Hyland (1968) nos mostra definitivamente em que consiste a escala, ou melhor, a *escada* termológica que ele almejava explicitar. Tal *escada* é representativa do percurso do amante e do percurso do amor, seguindo de forma ascensional da *epithymia* até os belos conhecimentos racionalizados e, respectivamente, filosóficos. Parte daquilo o que o homem tem em mais baixo nível em sua alma, para o que esta mantém em seu patamar de mais alto valor, a sabedoria; a procriação¹¹ dos belos conhecimentos na alma. Esta ascensão se dá juntamente com a emergência do amor e da beleza, revelando que *eros* e *epithymia*, antes de se contrapor, se encaixam e coincidem – apesar do *eros* transcender a *epithymia*, tal como o dito na descrição do segundo passo.

¹⁰ Tradução livre de Hyland (1968):40. “The aspect of “Ἔρως” and “Φιλία”, is thus a rational or contemplative aspect which is usually accompanied by desire.”

¹¹ Esta passagem é referencia direta ao discurso de Diotima em Platão, Banquete (198a-212c).

Primeiramente temos a *epithymia*, impulso natural do homem; um instinto que o leva a saciar os seus apetites. Em seguida temos o *eros*, que é tanto o amor que emerge desse desejo impulsivo inicial, quanto um mediador desse desejo – há um elemento de razão ou uma habilidade deliberativa no *eros*. Finalmente, temos a *philia*, sendo o resultado direto desse *eros* mensurador de desejo – nesse sentido, a *philia* estaria, então, mais próxima do *eros* justamente pelo seu caráter racional; visto que o desejo sem medida não é *eros*, e a *philia* é resultado direto desse *amor-medida*¹². Reafirmemos a partir daí, que o critério de elaboração de tal hierarquia está calcado no grau de racionalidade implícito nos termos apresentados.

O *eros* transformado é um *eros* intelectualivo, relacionado ao amor à sabedoria. Deste modo, a *philia* encontra-se ainda mais próxima do *eros*, no sentido em que ela abrange a esfera da *sophia* da filosofia – ela tem um vínculo mais próximo à busca de um conhecimento verdadeiramente existente, decorrente da relação erótica, do que do desejo nela contido. Logo, apesar de depender do predicado racionalizador do *eros*, a *philia* é o *eros* em sua racionalização.

Podemos concluir, então, que segundo Hyland (1968) há uma relação indissociável entre os termos: *epithymia*, *boulesthai*, *eros* e *philia*. A *philia* não existe sem *eros* e ambos não existem sem *epithymia*. *Boulesthai*¹³ é um desejo mediador que permuta entre a *epithymia* e o *eros*, acabando por ser também, devido ao seu caráter intelectualizado, um propulsor da *philia*; que é o fim último do percurso erótico. Visto isso, podemos afirmar que a *epithymia* é a causa primeira da *philia*, sem ela não haveria nenhum de seus termos sucessores.

Referências

HYLAND, Drew A. “Ἔρως, ἐπιθυμία, and Φιλία, in Plato”. In *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy* 13 (1968): 32–46.

NUSSBAUM, Martha. *A Fragilidade da Bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PLATÃO. *A República*. Trad. M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. *Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: EDUFPA, 2001.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975.

¹² O *eros* é condição de existência dos laços de *philia*.

¹³ Nussbaum, *A Fragilidade da Bondade: Fortuna e Ética na Tragédia e na Filosofia Grega*, Tradução de Ana Aguiar Cotrim, 2009, p.191- 193. A passagem do apetite (*epithymia*) para o apetite erótico se daria pela presença de um *eros* intelectualizado. “O apetite erótico agora não é um anseio cego pela “satisfação” do intercursos; como vimos, ele é sensível à beleza e serve de guia até o lugar onde será encontrada a beleza.” O *eros* não é só um caminho para o bem, mas também a motivação e finalização para uma boa vida. “A melhor vida humana envolve permanentemente devoção a outro indivíduo. Essa vida envolve atividade intelectual compartilhada; mas envolve também contínua loucura e apetite e sentimento emocional compartilhados.”

Bibliografia

CORNFORD, F.M. *Principium Sapientiae: As origens da filosofia grega*. Trad. Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouse Gulbenkian, 1989.

DODDS, E.R. *Os Gregos e o Irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

NUSSBAUM, Martha. "Eros and the Wise: The Stoic Response to a Cultural Dilema." In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XII. Oxford University Press: Oxford, 1990.

PLATO. *Phaedrus*. Trad. E coentário, Hackforth, R. Cambridge University Press: Cambridge, 1952.

_____. *Plato's Phaedrus*. Trad. e comentário, Yunis, Harvery. Cambridge University Press: Cambridge, 2011.

VLASTOS, Gregory. "The Individual as an Object of Love in Plato". In: *Platonic Studies*. 2nd printing, Princeton University Press: Princeton, 1981.

A felicidade natural em Tomás de Aquino

Bernardo Veiga de Oliveira Alves*

* Doutorando UFRJ – bolsista Capes)

Trabalho apresentado na Sessão Temática Medieval

Resumo

Neste trabalho estuda-se o fortalecimento conferido por Tomás à natureza humana para atingir a felicidade natural. Ocorre a consolidação da natureza em função de certa autonomia concedida pelo próprio Deus para manifestar o seu poder na natureza, como uma ação em conjunto, uma vez que o poder divino seria mais evidenciado sem uma constante intervenção, além da existência e, por consequência, da estrutura natural dos seres. Não se trata de uma proposta cética que negue a realidade da graça, mas de uma investigação que aprofunde a contribuição de Tomás para uma visão da natureza humana, base para uma possível visão religiosa. Com isso, busca-se distinguir a graça da fundamentação filosófica dentro do pensamento de Tomás, o que estabelece a base para um diálogo de fundamentação natural, como possível alicerces dos princípios naturais e, mesmos, religiosos.

Palavras-chave: Aquinate; Ética; Aristóteles; Natureza; virtude.

1. Introdução

A visão de Tomás de Aquino parece importante não apenas pela síntese da graça com a filosofia aristotélica, mas, também, pela consolidação da lei natural, para o fortalecimento da abertura à graça. Assim, mesmo existindo, segundo Tomás, a universalidade da graça como abertura a todo homem à salvação na bem-aventurança, parece importante em uma sociedade que não aceita, em princípio, as proposições da fé, enraizar mais o discurso naturalizado no seu pensamento, sobretudo como um diálogo com a modernidade.

Para ser melhor compreendida a posição religiosa de Tomás, em contraste com uma sociedade sem os seus pressupostos religiosos, parece relevante buscar

e fortalecer o que há de comum na razão para desenvolver o diálogo. Pois, quando frequentemente se questiona a lei natural, e emerge um contratualismo utilitarista liberal, colocando as vontades das partes como princípios absolutos, há o enfraquecimento de uma essência interna à lei. Se só há a troca de vontades e nada além, a lei natural passa a não ter sentido. Porém, por uma questão de abertura ao diálogo, por estabelecer princípios sólidos para o próprio desenvolvimento da graça, parece conveniente se centrar na lei natural.

2. Felicidade natural x eternidade: uma questão

É possível extrair do pensamento de Tomás de Aquino, um pensador cristão, uma felicidade natural? Pois, a sua visão propõe, em última instância, uma felicidade que não é de qualquer bem criado, porque a bem-aventurança, segundo ele, só se encontra em Deus. (*STh*, I-II, q. 2, a. 8, rep.) Para Tomás a realização última do homem não está na sua própria natureza, mas em algo externo a ela, em Deus. Para ele não é possível nesta vida a realização humana de forma plena (*SCG*, XLVIII, III), em função da sua limitação, porque o seu fim não se dá neste mundo: “A perfeita e verdadeira bem-aventurança é impossível tê-la nesta vida” (*STh*, I-II, q. 5, a.3, rep.)

Além disso, a própria aquisição da bem-aventurança não se pode dar por iniciativa humana. O homem não poderia atingir aquilo que ultrapassa a sua natureza, que não lhe seja conatural, pois seria apenas por acréscimo, iniciativa e poder divino que haveria a realização da felicidade plena, que não poderia ser neste mundo: “A bem aventurança perfeita do homem, como acima foi dito, consiste na visão da divina essência. Com efeito, ver a Deus em sua essência está acima não só da natureza humana, como também das demais criaturas”. (*STh*, I-II, q. 5, a. 5, rep.)

Além da impossibilidade da realização perfeita deste mundo, para Tomás, a bem-aventurança só pode ocorrer pelo auxílio da graça, isto é, a realização de algo que transcende a capacidade humana ocorre por influxo de Deus, porque a bem-aventurança eterna não teria proporção com as ações realizadas nesta vida. (*STh*, I-II, q. 109, a. 5, rep.) E aqui segue a principal questão: como é possível extrair uma felicidade natural em Tomás de Aquino, dado que há um quê de inexorável, que a graça independe do homem e está além da sua natureza?

3. A natureza e a graça

Mesmo destacando o papel do divino, Tomás também enfatiza que a graça de Deus (*STh*, I-II, q. 110, a. 1, rep.) depende do homem, enquanto se realiza na sua natureza (*STh*, I-II, q. 112, a. 2, sol. 2). Deus não poderia infundir a sua graça em quem não possui a natureza de uma forma lhe seja receptiva¹, pois mesmo que todo au-

¹ “O agente que possui uma força infinita não tem necessidade de uma matéria, ou uma disposição da matéria que seja pressuposta e que venha da ação de uma outra causa. Mas, é preciso que, segundo a condição do que deve ser produzido, ele cause na própria coisa, a uma só vez, a matéria e a disposição devida para a forma.” (*STh*, I-II, q. 112, a. 2, sol. 3)

xílio e preparação para a graça provenha de Deus² como movente (*STh*, I-II, q. 112, a. 3, rep.) e causa da graça (*STh*, I-II, q. 112, a. 1, rep.), o livre-arbítrio, no qual se realiza a sua ação, possui autonomia da parte humana para o agir: “somente a criatura racional tem o domínio sobre os seus atos, pois age livre e por si mesma nas operações, ao passo que as outras criaturas são mais passivas que ativas nas suas operações.” (*SCG*, CXI, III, 1).

Assim, independente da graça, que “nos torna dignos da vida eterna” (*STh*, I-II, q. 113, a. 2, rep.), há a possibilidade do agir livre para execução das ações, mesmo sem o mérito da eternidade, para uma natureza humana sem a graça, que “pode, de algum modo, praticar boas obras para as quais basta o bem da natureza”³ (*STh*, II-II, q.10, rep). Assim, ao mesmo tempo em que Deus pode agir diretamente na criação, além da subsistência do existir, a ordem da natureza contribui da parte humana, para o próprio agir divino no mundo, sem absoluta necessidade da parte de Deus para atuar continuamente na concretude do agir humano. (*STh*, I-II, q. 112, a. 3, rep.) Isso ocorre do ponto de vista da estrita natureza, sem qualquer necessidade de intervenção sobrenatural.

Desta forma, há em Tomás uma frase do *De Virtutibus*, q. 4, a.1, sol. 7, que sintetiza toda a sua fundamentação natural: *nullus enim potest nimis divino auxilio inniti*⁴, que poderia ser traduzida assim: *com efeito, nada pode demasiadamente apoiar-se no auxílio divino*. Mesmo a consideração da onipotência divina não entra em contradição com o fortalecimento da natureza humana, porque não se deve esperar excessivamente o auxílio externo, sem certo agir autônomo da liberdade humana. Antes, há maior manifestação do poder divino, quando não há uma constante intervenção, sem que a natureza fique constantemente dependente, como diz:

O que é suficientemente realizado por um, é supérfluo sê-lo por muitos, pois vemos que a natureza não faz por meio de dois instrumentos o que por um só pode ser feito. Ora, como a virtude divina é suficiente para a produção dos efeitos naturais, será supérfluo acrescentar as virtudes naturais para a produção dos mesmos efeitos; ou se a virtude natural é suficiente para a produção do seu efeito, será supérflua a operação divina para tal.

Além disso, se Deus produz todo efeito natural, nada resta na produção do mesmo para o agente natural. Logo, é impossível que se diga que são produzidos por Deus os efeitos naturais que foram produzidos pelas coisas naturais. (*SCG*, LXX, III, 2-3.)

² “Igualmente, para que Deus infunda sua graça na alma, não é necessário nenhuma preparação da qual Deus não seja ele mesmo o autor.” (*STh*, I-II, q. 112, a. 2, sol. 3)

³ Na resposta na *STh*, I-II, q. 109, a.2, rep, Tomás parece ter uma posição diferente, mas concordamos com a opinião de Nicolas, como uma maneira rápida de despachar “uma questão adventícia, para evitar distrair-se e distrair o leitor do objeto que ele está prestes a tratar.” (2005, p. 846). Ver também: I-II, q. 85, a 2 e 4)

⁴ <http://www.corpusthomicum.org/>

Assim, as operações das criaturas contêm ações próprias, que podem lhes ser atribuídas como fundamento natural do agir, o que não impede que elas subsistam por constante intermédio divino, antes, a subsistência do existir é a condição do agir. Há a consolidação da natureza em função de certa autonomia concedida pelo próprio Deus para manifestar o seu poder, como uma ação em conjunto: “Não suprimimos nas coisas criadas as suas ações próprias, embora atribuamos a Deus, como operante em todos os operantes, todos os efeitos das coisas criadas.” (SCG, LXIX, III, 24). A graça, em Tomás, atua sobre a autonomia da natureza, concedida pelo livre arbítrio⁵.

A partir disso, segundo Finnis, há uma divisão interna no pensamento de Tomás que possibilita um discurso de proposições que não sejam propriamente teológicas, mas alicerçadas no discurso da razão sem a base da fé⁶. O próprio Tomás destaca essa divisão no início da *Suma Contra os Gentios*, em relação às proposições derivadas de uma razão que se dirige a Deus, tanto pela estrita natureza, quanto pela revelação teológica. (SCG, IX, I, 5) Neste sentido, não é um discurso que negue as realidades teológicas, porque não se busca uma natureza que não necessite da graça, mas de uma natureza capaz da graça. Mostra-se, antes, certa relevância do elemento humano na sua interpretação do cristianismo, como diz Chesterton: “Humanamente falando, foi ele [Tomás] quem salvou o elemento humano na teologia cristã, embora utilizasse, por conveniência, certos elementos da filosofia pagã”. (CHESTERTON, 2002, p. 86)

E mesmo que a posição de Tomás seja entendida com o objetivo principalmente teológico, é possível obter uma filosofia densa, como base da sua própria teologia, como aponta Gilson: “Se tivesse querido, santo Tomás teria podido escrever uma metafísica, uma cosmologia, uma psicologia e uma moral concebidas de acordo com um plano estritamente filosófico e partindo do que há de mais evidente para nossa razão.” (GILSON, 2001, p. 657) Assim, é possível identificar uma filosofia no Aquinate. Mas seria possível uma estrita filosofia em Tomás sem o divino?

Antes, deve-se esclarecer o que se entende por divino. Se se toma uma ajuda constante por parte de Deus que supera a natureza, a resposta é sim, pois seria possível uma filosofia estrita, sem essa atuação. Porém, não seria possível extrair de Tomás uma filosofia que negue a existência de Deus, ou que a tome como indiferente. Para ele, a natureza inclui Deus sem qualquer necessidade da revelação teológica, pois toda ela toma como base a existência divina, como diz: “A existência de Deus e as outras verdades referentes a Deus, acessíveis à razão natural, como diz o Apóstolo, não são artigos de fé, mas preâmbulos dos artigos. A fé pressupõe

⁵ “Se se considera o dom habitual, ele exige em nós uma preparação, porque não pode haver nenhuma forma senão na matéria disposta.” (STh, I-II, q. 112, a. 2, rep.)

⁶ “Separar a filosofia de Tomás de sua teologia é compatível com as distinções que ele delineia firmemente no início de suas duas sínteses teológicas maduras, A Summa contra Gentiles e a Summa Theologiae. (i) Existem verdades, diz ele, que são acessíveis pela razão natural, isto é, à experiência ordinária (incluindo as observações especializadas dos cientistas naturais), à introspecção, e à reflexão; e essas incluem as verdades práticas a respeito do bem e do mal, certo e errado.” (FINNIS. 2007. p. 27.)

o conhecimento natural, como a graça pressupõe a natureza, e a perfeição o que é perfectível.” (*STh*, I, q.2, a.2, sol. 1). Por isso, no artigo posterior da *Suma Teológica* (*STh*, I, q.2, a.3) expõe as clássicas cinco vias para provar a existência de Deus, a partir dos fundamentos da metafísica de Aristóteles⁷. Assim, a natureza, em Tomás, não precisa da fé para admitir a existência de Deus, pois é possível demonstrar a sua existência pelos seus efeitos naturais (*STh*, I, q.2, a.2, rep). Pois, no primeiro livro da *Suma Contra os gentios*, capítulo XII, Tomás contra-argumenta a opinião dos que afirmam não ser possível demonstrar que Deus existe, a não ser pela fé. A demonstração da existência de Deus não lhe é uma questão revelada, mas relativa à capacidade natural humana, a partir da aceitação de alguns princípios, em destaque o da causalidade (MARITAIN, 1962, p. 29). Portanto, há um Deus estritamente natural em Tomás, acessível pela razão natural, pela qual ele considera possível demonstrar a existência de Deus, a partir da análise racional dos efeitos naturais das coisas que foram criadas por Deus.

4. A felicidade natural em Tomás

Inicialmente, pois, é importante destacar três pontos na felicidade natural do Aquinate: (1) está contida no seu pensamento; (2) não é a felicidade última do homem; (3) admite filosoficamente a existência de um Deus não revelado, no sentido aristotélico. E, sobre este ponto, talvez um pensador moderno possa questionar: qual a relação da existência de Deus com a felicidade humana? Em Tomás, um medieval cristão, mesmo se nós considerarmos, a partir do seu pensamento, a existência de Deus apenas como motor imóvel, o homem, enquanto essencialmente animal racional, possui a sua felicidade voltada para Deus, como diz: “é claramente manifesto que o fim de qualquer substância intelectual, mesmo ínfima, é conhecer a Deus.” (*SCG*, XXV, III) Assim, a felicidade natural consiste em conhecer a Deus no limite do conhecimento natural, em afinidade com a especulação de Aristóteles: “é a atividade dessa parte [mais divina dentro] de nós em harmonia com a virtude que lhe é própria que constituirá a perfeita felicidade; e já foi indicado que essa atividade é aquela da especulação.”⁸ (*EN*, 1177a16-8).

Mas até que ponto podemos associar o desejo de felicidade aristotélico de Deus com o desejo natural de Tomás? De fato, há uma contemplação filosófica em Tomás e em Aristóteles, um conhecimento natural, uma sabedoria metafísica dos atributos divinos, a partir dos seus efeitos. Maritain, cogitando uma ética tomista natural, afirma uma grande semelhança: “Se se trata da vida terrena, da vida pre-

⁷ Apesar de Tomás ter uma posição oposta a de Aristóteles, quanto à criação do mundo (*De aeternitate mundi*), ele concorda com a opinião de Aristóteles quanto à essência de Deus (*Metaphysica*, 1073a3-11).

⁸ “Segundo Aristóteles, ela compreende três ramos: a teologia, ou filosofia primeira, a matemática e a física (*Metafísica*, E 1, 1026a18-19; cf. *EN* VI 8, 1142a16-18). Sua reflexão, na *Ética*, a respeito da contemplação, baseada na doutrina da razão enquanto elemento divino ou símile ao divino (*EN* X 7, 1177a13-17; 8, 1178b20-23), exalta apenas o primeiro desses ramos (a teologia) e faz apenas menção passageira aos outros.” (HARDIE, 2010, p. 51).

sente, na perspectiva natural, teríamos, pois, uma espécie de felicidade aristotélica, cuja parte mais elevada seria a sabedoria metafísica e o conhecimento natural de Deus, como o amor natural de Deus que lhe é consecutivo (e que não é amor de amizade como o é a caridade)” (MARITAIN, 1997, p. 114). O máximo que pode ser obtido com as realidades da vida presente, em Tomás, é algo próximo à felicidade aristotélica: contemplação de Deus, da sua imobilidade, eternidade e simplicidade etc. Mas até que ponto podemos afirmar uma identidade entre as duas visões? Quais seriam as diferenças?

Há uma que é evidente, como foi dito: a felicidade de Aristóteles é um fim em si mesmo, a sua especulação é um fim, ou melhor, é o fim, é a atividade última do homem, algo mesmo de divino: “Não seria devido à sua humanidade que um ser humano a atingiria, mas devido a algo no seu interior que é divino” (EN, 1177b27s), mas em Tomás a especulação, o conhecimento de Deus por via demonstrativa é nobre, mas não é a finalidade última (SCG, XXXIX, III), logo, é certa felicidade, mas meio para o fim último, a visão beatífica. E eis a principal diferença: toda a felicidade natural de Aristóteles possui uma finalidade própria, ela é o seu fim (EN, 1097b19-21.), enquanto para Tomás toda a felicidade natural, mesmo que tenha algo de contemplativo filosoficamente, está voltada para a visão beatífica, própria da fé. Porém, é comum encontrar nos manuais de história de filosofia algo assim: Tomás apenas acrescentou os céus em Aristóteles e tomou tudo que ele disse como instrumento; mas isto não explicaria alguns detalhes que o acréscimo poderia causar não apenas pela mudança formal de fim para meio, mas pela mudança de ser um determinado meio de algo específico, do céu. Isto é, Tomás ao ler Aristóteles, não o fez como um grego ou romano, que poderia acrescentar algo à felicidade aristotélica, como se inferisse algo não visto por Aristóteles, antes ele, entranhado no espírito teológico, observou que havia um ótimo meio para outra finalidade última do homem, segundo ele. A sua teologia o levou a algumas alterações na filosofia aristotélica, para encaminhá-la melhor à sua proposta.

Mas é inegável – e deve-se dizer isso claramente – que a concordância é tão forte, que em algumas questões realmente parecem se identificar, como na sua afirmação de superioridade da vida contemplativa sobre a ativa (STh II-II, q.182, a.1), e quando aceita também a argumentação de Aristóteles de que as virtudes morais são apenas uma disposição prévia para a vida da contemplação (STh II-II, q.180, a.2 e EN 1105b2-5). Neste aspecto, Tomás segue toda a tradição cristã – e a visão aristotélica –, ao preterir a vida ativa à contemplativa, como afirma Arendt sobre o cristianismo: “O cristianismo, com sua crença em um outro mundo cujas alegrias se prenunciam nos deleites da contemplação, conferiu sanção religiosa ao rebaiamento da *vida activa* à sua posição derivada, secundária” (ARENTE, 2010, p. 19).

De fato, do ponto de vista da contemplação, encontramos forte semelhança, na superioridade da contemplação e na nobreza da sua atividade, mas a diferença, ou melhor, uma ênfase distinta, está na virtude como fortemente condicionada em Aristóteles. Para o grego, a virtude está ligada a certas condições da fortuna, isto é,

ela depende do mundo, de elementos intrínsecos ao mundo, como disposição para a virtude; há certa aristocracia da virtude em Aristóteles, uma vez que nem todos podem agir virtuosamente, porque não teriam tais condições, pois a felicidade só poderia ser alcançada “pelo esforço por todas as pessoas cuja capacidade para a virtude não tenha sido atrofiada ou mutilada” (EN, 1099b1-17-18). Aristóteles faz uma relação da felicidade com os bens externos, como a beleza física, um nascimento nobre, restringindo a felicidade a certa classe, não que a felicidade seja isso, mas que ela dependeria dessas condições:

Há, ademais certas vantagens externas cuja falta embota a bem-aventurança, tais como o bom nascimento, filhos satisfatórios e beleza pessoal, quer dizer, alguém muito disforme ou de nascimento vil, ou sem filhos e sozinho no mundo, não corresponde à nossa ideia de um ser humano feliz, e talvez o seja menos ainda aquele que tem filhos ou amigos que são indignos, ou aquele que teve bons filhos ou amigos, mas os perdeu através da morte. Assim, como dissemos, parece efetivamente que a felicidade exige o acréscimo da prosperidade externa⁹, sendo esta a razão de alguns indivíduos identificá-la com a [boa] fortuna (a despeito de alguns a identificarem com a virtude). (EN, 1099b2-9)

Ele, portanto, afirma que aqueles que não possuem tais condições, uma boa fortuna, não podem obter a felicidade. Há um elemento trágico em Aristóteles, uma vez que é negada a felicidade àqueles que não foram bem nascidos, que exercem funções tidas como ignóbeis, inferiores, contrárias às condições da virtude:

É claro que num Estado tão perfeitamente constituído que não admita como cidadão senão pessoas de bem, não apenas sob certos aspectos, mas integralmente virtuosos, não devemos contar entre os cidadãos aqueles que exercem profissões mecânicas ou comerciais, sendo esse gênero de vida ignóbil e contrário à virtude; nem mesmo os lavradores, pois é preciso mais lazer do que eles têm para adquirir virtudes e para o exercício dos cargos civis. (ARISTÓTELES, 2002, p. 98)

Desta forma, a instabilidade do mundo impede que todos obtenham a felicidade em Aristóteles, como diz Aubenque:

[Para Aristóteles] a felicidade basta a si mesma, mas, para atingir a felicidade que basta a si mesma, é preciso passar por mediações que não dependem de nós, de modo que, qualquer que seja nosso mérito, podemos não atingir a felicidade a que temos direito e que, com efeito, dependeria de nós *se a tivéssemos*. Há algo de trágico na vida moral, decorrente da união entre a felicidade e a virtude que não é, por assim dizer, analítica, como acreditavam os socráticos, mas sempre sintética porque depende, numa proporção irredutível, do acaso. (AUBENQUE, 2008, p. 135)

⁹ Em outra passagem, Aristóteles novamente destaca os bens externos: “Será suficiente se houver disponibilidade de recursos moderados.” (EN, 1179a8-9)

Isto é, para Aristóteles, as virtudes são fortemente dependentes dos bens exteriores, conforme certo nível razoável de bens exteriores, como diz Irwin:

Ao afirmar que as ações virtuosas controlam ou causam a felicidade, ele não pretende afirmar nem que as ações virtuosas sejam suficientes para a felicidade nem que a felicidade consista somente em ações virtuosas e suas consequências necessárias. Ele pretende antes afirmar que, nas circunstâncias adequadas, as ações virtuosas fazem as contribuições decisivas para a felicidade: devemos assumir um nível razoável de bens exteriores e notar, então, o papel da virtude e da ação virtuosa. (IRWIN, 2010, p. 221)

Contudo para São Tomás a felicidade é uma possibilidade universal, sobretudo por influência do cristianismo, mas não apenas a felicidade eterna, da contemplação divina, mas a felicidade decorrente de uma lei natural vivida na *polis*, comum a todos, como diz Torrel: “De fato, a cidade, a *polis*, de Aristóteles tem um horizonte mais estreito aos olhos de um cristão – escravos e mulheres eram dela excluídos. Sem transformá-los em cristãos, Tomás podia se sentir mais à vontade com o universalismo professado pelos estoicos.” (TORREL, 2008, pp. 336-337) A própria visão da criação da mulher a partir das costelas de Adão concedeu a Tomás uma interpretação de união social sem uma desigualdade da natureza:

Era conveniente que a mulher fosse formada da costela do homem. Primeiro, para significar que entre o homem e a mulher deve haver uma união de sociedade, pois nem a mulher deve dominar o homem, e por isso não foi formada da cabeça: nem deve ser desprezada pelo homem, como se lhe fosse servilmente submetida, e por isso não foi formada dos pés. (*STh*, I, q. 92, a. 3, rep.)

Na universalidade da lei natural há uma atribuição da virtude como certo fim¹⁰, uma vez que a realização da felicidade neste mundo se dá por seguir as virtudes imanentes, isto é, na busca do que é melhor humanamente, a partir da sua visão sobre a ética Aristotélica. Para ele também há uma universalidade da lei natural, sobretudo, na razão prática: “Em todos, com efeito, é verdadeiro e reto que se aja segundo a razão.” (*STh*, I-II, q. 94, a. 4, rep.) Tomás também não diz que os bens materiais são condições para a virtude, mas apenas que são ótimos instrumentos, pois não estão relacionados essencialmente com a felicidade natural: “Para a bem-aventurança imperfeita, como a que pode haver nesta terra, os bens exteriores são exigidos, não como se fossem a essência da existência da bem-aventurança, mas como servindo instrumentalmente à bem-aventurança, que consiste na ação da virtude.” (*STh*, I-II, q. 4, a. 7, rep.) Repare que o Aquinate destaca uma relação menos material com a virtude, muito mais próxima da disposição afetiva do que como a condição da virtude: “A matéria próxima da liberalidade são as paixões internas que afetam o homem no que diz respeito ao dinheiro. Por isso, cabe à liberalidade

¹⁰ “O fim das virtudes morais é o bem humano”. (*STh*, II-II, q. 47; a. 6, rep.)

sobretudo fazer com que o homem, por apego desordenado ao dinheiro, não seja impedido de usá-lo devidamente.” (*STh*, II-II, q. 117, a. 4) O uso dos bens não é condição para a felicidade, mesmo natural, apenas um ótimo instrumento para a ação da vida ativa, pois para ele as riquezas podem dificultar a ação da via contemplativa, entendida como o melhor caminho (*STh*, II-II, q. 182, a. 1) para viver as virtudes neste mundo. (*STh*, II-II q. 186, a. 3, sol. 4)

Logo, Tomás defende que as “atividades humanas servem à contemplação da verdade” (SGC, XXXVII, II, 1), por isso é necessário *robustecer internamente as disposições da contemplação*, de tal forma que seja algo *universal*, contrário aos infortúnios de Aristóteles, que afetariam a própria possibilidade, as condições para ser feliz. Neste aspecto diz MacIntyre, distinguindo a visão aristotélica das virtudes da medieval:

Em primeiro lugar, Aristóteles acredita que infortúnios externos podem frustrar a possibilidade de se alcançar o bem humano, a *eudaimonia*. As virtudes, garante ele, capacitam o homem a superar a adversidade até certo ponto, mas os grandes infortúnios como o de Príamo excluem o indivíduo da *eudaimonia* – assim como a feiura, o nascimento em berço pobre e a esterilidade. O que importa na perspectiva medieval não é apenas a crença de que nenhum ser humano está excluído do bem humano devido a tais características, mas também a crença de que mal nenhum, qualquer que seja ele que nos aconteça, precisa nos excluir também se não nos tornarmos seu cúmplice. (MACINTYRE, 2001, p.296-297)

Portanto, a grande questão é a solução do infortúnio de Príamo¹¹, alguém que sofreu um grande revés da sorte. Aristóteles diz que mesmo o feliz, na estabilidade da sua felicidade, será muito afetado, suportando a contrariedade da sorte: “E sendo dessa forma aquele que é feliz jamais poderá ser infeliz, embora seja verdadeiro que *não será bem-aventurado e abençoado* se defrontar-se com os infortúnios de um Príamo.” (EN, 1101a7-8, grifos nossos), Tomás, porém, ao comentar este trecho, mostra maior otimismo, dizendo: “E, de modo semelhante, para o que é feliz, não cai nos infortúnios de Príamo. De fato, primeiro porque prudentemente ele será precavido. Segundo, porque se lhe sobreviessem inesperadamente, suportar-los-á otimamente, como foi dito.”¹² Primeiro, o feliz seria prudente o suficiente para evitar tal infortúnio, mas mesmo se ocorresse, se a sorte atropelasse a sua prudência, ele suportaria otimamente e manteria a felicidade. Tomás revela um otimismo na felicidade natural maior do que o próprio Aristóteles, porque para o primeiro, seria possível ser feliz, mesmo sendo de alguma forma afetado, como Príamo, enquanto para Aristóteles, já haveria uma maior dificuldade, uma vez que a tragédia do mundo poderia afetar terrivelmente a estabilidade da virtude. Tomás, porém, diz no máximo que, se a sorte afetar o homem com certa loucura ou irracionalidade, isso seria algo semelhante à morte, do ponto de vista moral:

¹¹ Rei de Troia, que perdeu os filhos e a vida pela invasão dos gregos.

¹² Tradução nossa: *Sententia libri Ethicorum*, l.1 l.16, n.13. <http://www.corpusthomicum.org/>

Parece, porém, que alguma mudança pode acontecer ao virtuoso que afete inteiramente a sua felicidade, impedindo totalmente a operação da virtude, por exemplo, se por uma enfermidade, ou loucura, ou delírio furioso, ou qualquer outro tipo de demência. Mas, como a felicidade não se busca, a não ser na vida humana que seja segundo a razão, por um uso deficiente da razão, se frustra tal vida. Por isso, o estado de demência deve ser tido quanto à vida humana, como o estado de morte. E, por isso, o mesmo parece ser dito sobre o que permanece na operação da virtude até quando perde a razão, como se permanecesse até a morte.¹³

Assim, Tomás se afasta de Aristóteles ao considerar que a única forma de afetar inteiramente o virtuoso é com determinada enfermidade que afete a totalidade da sua razão, como a loucura ou certo estado vegetativo, que mantém a natureza humana em vida, mas com o impedimento do uso da razão, portanto, impossibilitando qualquer agir moral.

Podemos dizer que outro argumento que fortalece o apego menor às oscilações da sorte é a concepção de Providência divina, mesmo sob o ponto de vista natural, como certa forma de concepção neoestoica¹⁴ do mundo, de uma natureza vista sob a influência do cristianismo. Assim, sob a ótica de Deus, não apenas como uma entidade metafísica que concede existência e disponibiliza o movimento e mesmo ordena, de um modo geral, o cosmo¹⁵, o Deus de Tomás, sob o ponto de vista estritamente natural, governa de modo especial as criaturas racionais (SCG, CXI, III), como fim em si mesmas (SCG, CXII, II), não apenas para os atos da espécie, como também para os da conveniência dos indivíduos (SCG, CXIII, II). Assim, toda oscilação da sorte, todos os reveses do mundo, mesmo sem a necessidade da revelação religiosa, está submetido à ordem da Providência. Assim, Príamo, mesmo sem ser cristão, poderia se aquietar com certo assentimento à ordem do universo, como Sêneca, enquanto se fosse aristotélico deveria chorar a sua sorte, que impediu as condições de qualquer resqúicio de felicidade, se os seus grandes infortúnios perdurassem.

Esses são alguns traços das distinções entre a felicidade natural de Aristóteles e Tomás com destaque para o universalismo da lei natural e para um zelo especial às criaturas racionais, conforme a Providência divina. Mas, apesar destas distinções, é inegável que toda a base das descrições das virtudes e da própria atividade contemplativa é aristotélica. A diferença ocorre como uma tentativa de Tomás de interpretar tal felicidade, distinguindo-a como um melhor meio para atingir o fim sobrenatural, que propõe.

¹³ Tradução nossa: *Sententia libri Ethicorum*, l.1 l.16, n.11. <http://www.corpusthomicum.org/>

¹⁴ Reale fala sobre a noção de Providência divina no estoicismo: “Sêneca tende a acentuar o papel privilegiado de Deus, causa de si e causa de tudo, poderosíssimo criador e regente.” (REALE, 2008, p. 72)

¹⁵ Aristóteles concede a ordenação do universo, de um modo geral, sem especificar certa especialidade e trata cuidadoso com os seres inteligentes (*Metaphysica*, 1075a18s).

Conclusão

Há, de fato, uma visão da felicidade natural em Tomás, mas não como a felicidade última do homem, o que facilita o diálogo com a contemporaneidade e possibilita o campo estritamente filosófico. Contudo, essa felicidade tem como base a existência de Deus, semelhante ao sentido aristotélico, como objeto máximo da contemplação e finalidade do homem, isto é, para Tomás e Aristóteles, a existência de Deus pode ser admitida, e até demonstrada, no discurso filosófico, sem qualquer tipo de revelação e aceitação de uma fé específica.

A visão de Tomás, em muitos pontos, se identifica com a de Aristóteles, mas a principal distinção é a diferença entre meio, para o primeiro, e finalidade, para o segundo, e as suas consequências. As duas principais consequências são a abertura de Tomás a certo universalismo natural das virtudes, diminuindo, sem negá-lo, o peso instrumental dos bens exteriores, por influência do universalismo sobrenatural e a concepção de Providência, que cuida especialmente das criaturas racionais, com um trato exclusivo, pela abertura à possibilidade das virtudes e da contemplação.

Portanto, Tomás abre a possibilidade natural da contemplação para que Deus possa atuar a partir dessa abertura humana. Não há nada na natureza humana que já não seja essa abertura para a contemplação final, por isso que todo o fortalecimento das virtudes morais e intelectuais tem como finalidade a elevação à felicidade última. Tal fortalecimento possibilita um estudo estrito da felicidade natural em Tomás.

Referências

Livros

ACKRILL, J. L. *Sobre a Eudaimonia em Aristóteles*. In: ZINGANO, Marco. *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus. 2010

ARENT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 11ªed., 2010.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, tradução e notas Edson Bini. Bauru: Edipro. 3ªed., 2009.

_____. *Metafísica*. Tradução para o italiano Giovanni Reale e do italiano para o português Marcelo Perine. São Paulo: Loyola. 2ªed., 2005.

_____. *A Política*. Tradução por Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes. 3ª Ed. 2002.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Paulus. 2ª ed. 2008.

CHESTERTON, G. K. *Santo Tomás de Aquino*. Nova Friburgo: Co-redentora. 2002.

FINNIS. *Direito Natural em Tomás de Aquino*. São Paulo: Porto Alegre. 2007. p. 27.

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes. 2ª Ed., 2001.

HARDIE, W. F. R. *O Bem final na Ética de Aristóteles*. In: ZINGANO, Marco. *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus. 2010

- IRWIN, T. H. "A felicidade Permanente: Aristóteles e Sólon." In ZINGANO, Marco. (org) *Sobre a ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus. 2010
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Tradução Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.
- MARITAIN, Jacques. *Problemas fundamentais da filosofia moral*. Rio de Janeiro: Agir. 1977.
- _____. *Caminhos para Deus*. Belo Horizonte: Itatiaia. 1962.
- NICOLAS, Jean-Hervé. *A graça – Introdução e notas*. In: THOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica – Volume IV*. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola. 2005.
- REALE, Giovanni. *Renascimento: Do Platonismo e do Pitagorismo*. São Paulo: Loyola. 2008.
- TOMÁS DE AQUINO. *As virtudes morais*. Edição e tradução Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae. 2012.
- _____. *Suma Teológica – Volume IV*. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola. 2005.
- _____. *Suma Teológica – Volume III*. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola. 2ªed., 2003.
- _____. *Suma Teológica – Volume I*. Edição bilíngue coordenado por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola. 2001.
- _____. (1996) *Suma contra os gentios. Volume II*. Edição bilíngue dirigida Rovílio Costa e Luís A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS e Edição EST.
- TORREL, Jean-Pierre OP. *Santo Tomás de Aquino: Mestre espiritual*. São Paulo: 2ª Ed. 2008.

SITE

<http://www.corpusthomicum.org/>, acessado em 20/06/2012.

Considerações acerca de Universais e Objetos Espaço-Temporais

Bianca Tossato*

* Doutoranda PUC-Rio.

Resumo

O presente trabalho traz como tema principal o problema dos universais. Nele são examinados os rumos de uma pesquisa que assumiu como principal referencial teórico a metafísica de Aristóteles, confrontando-a com as idéias centrais da metafísica platônica. A condução da pesquisa, contudo, pretende considerar teorias recentes sobre o problema dos universais, convergindo para formulações e considerações de caráter contemporâneo. O recorte escolhido recai sobre os objetos particulares, sujeitos à temporalidade, numericamente diferentes e espacialmente descontínuos, que na teoria das categorias de Aristóteles aparecem como substâncias primeiras. Como explicar que eles apresentem similitudes? E com que direito dizemos que as características similares que possuem são a mesma característica?

Palavras-chave: universais; objetos espaço-temporais; categorias; formas.

Um trabalho que se propõe a tratar o problema dos universais, por ser um problema clássico e amplo, requer um recorte específico de modo a torná-lo suficientemente tangível e apto ao debate. O recorte proposto aqui recai sobre os objetos espaço-temporais, por oposição aos objetos abstratos e às propriedades. Cabe notar, contudo, que não se pode furtar à discussão desses dois últimos temas. O objetivo deste trabalho é evidenciar o percurso que levou ao abandono dos referenciais teóricos da minha pesquisa de mestrado e à adoção de novos referenciais teóricos para a pesquisa de doutorado. Desde que foi colocado pela primeira vez, o problema dos universais assumiu diferentes formulações. Mas talvez a formulação mais reconhecida seja algo como:

- O que faz com que um F seja um F?
- Como se explica que dois objetos distintos compartilhem a mesma propriedade?

Na tentativa de responder a essas perguntas, Platão evoca Formas como solução. Assim, com sua teoria, o ateniense edifica uma ontologia generosa e inaugura uma disputa que perdura até os dias atuais. Em suma, a teoria põe as Formas como entidades perfeitas e matriciais de todo o universo de coisas. Formas existem separadamente dos objetos físicos e, não obstante, são paradigmas para eles. Na medida em que um objeto, para ser o F que for, deve participar em uma Forma de F, Formas são universais. Mesmo Formas participam nelas mesmas, razão pela qual defende-se que sejam auto-predicativas—por exemplo, a Forma de Justiça seria, ela mesma, justa. Apesar de servir de paradigma para incontáveis objetos, as Formas são entidades particulares—isto é, elas mesmas são objetos. Uma descrição como essa nos permitiria dizer que, conquanto Formas sejam universais, elas não são propriedades—Formas seriam, de fato, objetos abstratos.¹

É largamente sabido que a metafísica de Aristóteles se mostra crítica a essa ontologia, caracterizada por ele como excessiva. Houve um esforço sistematizador por parte de Aristóteles diante do fenômeno de disseminação de teses e argumentos a respeito das Formas que circulavam na Academia. Nos livros I e XIII da *Metafísica*, ele examina o ambiente teórico de surgimento da teoria das Formas. Somam-se a esse conjunto os fragmentos remanescentes do que teria sido o tratado aristotélico *Sobre as Idéias (Peri Ideôn)*. Neles encontra-se a reconstrução dos 5 principais argumentos em favor das Formas, dentre eles, os argumentos conhecidos como *One-Over-Many* e Terceiro Homem. Especialmente no livro I da *Metafísica*, o problema das Formas é tratado como um problema sobre as causas *das coisas em torno de nós*. Em outras palavras, o que está em questão, tanto para Platão quanto para Aristóteles, é a melhor explicação para os entes que povoam o mundo ao redor, percebidos pelas sensações. A noção de Idéia, ou Forma, parecia a Platão uma resposta conveniente: de uma só vez, ela seria capaz de responder como causa para as coisas sensíveis, fossem as perecíveis ou as eternas, e de garantir o conhecimento em geral. Uma tese atribuída aos platônicos merece atenção especial: «O que é separado tem de ser de natureza particular». Aristóteles está de acordo com isso, mas reserva a separabilidade e a existência em particular às chamadas *substâncias sensíveis*, que são constatáveis. O conjunto de características distintivas das Formas platônicas—separabilidade, paradigmática, universalidade, auto-predicação e particularidade—soa inconsistente aos ouvidos aristotélicos. Propriedades, que podem ser colocadas em termos de gênero e espécie,

¹ E. Zalta, no livro *Abstract Objects*, forja um sistema lógico capaz de lidar com o universo ontológico decorrente da teoria das Formas de Platão, e de emprestar-lhe consistência. Evidentemente, a teoria platônica não tem o altíssimo grau de refinamento do sistema de Zalta. Sua metafísica institui uma ontologia muito mais precisa (e, talvez, ainda mais generosa que a platônica), que tornaria viável uma posição como a defendida por Platão.

são universais por excelência. Ainda, na metafísica aristotélica os objetos espaço-temporais têm prioridade na existência. Assim, se a teoria das Formas é rejeitada como uma resposta para o problema das causas e do conhecimento, seria preciso colocar outra teoria em seu lugar.

De acordo com Aristóteles, os argumentos platônicos que pretendiam provar as Formas, provam, não Formas, mas universais. É universal tudo o que reúne sob uma única noção coisas numericamente diferentes. Por exemplo, «humano» é um universal porque se refere igualmente a todas as coisas que são humano. Parece ser de pleno acordo entre os que lêem Aristóteles que somente há um universal na medida em que as coisas pelas quais esse universal responde ou existem ou são conhecidas, mas se as coisas pelas quais esse universal responde ou deixam de existir ou deixam de ser conhecidas, esse universal também cessa. Por exemplo, o universal dinossauro respondia outrora por uma classe de animais, mas hoje todas as coisas que eram dinossauros desapareceram. Logo, de um ponto de vista, esse universal cessou, enquanto de outro outro ele cessará se aqueles que possuem o conhecimento do que é um dinossauro deixarem de existir. Essa é a consequência da assumpção de que os universais não são entidades separadas e independentes das coisas na realidade.

O estatuto ontológico dos universais aristotélicos é objeto de disputa. A visão mais aceita é aquela que toma os universais aristotélicos como unidades iminentes a uma multiplicidade de coisas, que existem independentemente do nosso conhecimento sobre elas, i.e., que os universais são *in re*. Outros, entretanto, acreditam que universais são apenas nomes comuns atribuídos a coisas que apresentam semelhança em algum aspecto. Outros, ainda, acreditam que universais são representações conceituais, i.e., abstrações, dos aspectos comuns entre coisas, e, portanto, dependem do nosso conhecimento sobre elas, i.e., que os universais são *post rem*. Aristóteles dá razões para aderir a essas três interpretações, e talvez ele próprio não estivesse plenamente seguro em decidir por uma delas.

Se universais são *in re*, humano é algo que existe factualmente e dinossauro algo que já existiu factualmente e hoje não existe mais. Se universais são apenas nomes de aspectos comuns, “humano” significa (é signo de) objetos reais que possuem certas características em comum e “dinossauro” não significa nada. Se universais são *post rem*, “humano” e “dinossauro” são noções produzidas a partir de experiências sensoriais de objetos que foram organizadas pelo princípio de unificação da alma racional. Nos três casos temos o conceito de humano e o conceito de dinossauro como aquilo que nos dá a conhecer o que é ou o que foi cada uma dessas coisas, mas, no último caso, o universal e o conceito são a mesma coisa.

Neste trabalho nenhuma das três interpretações é sumariamente descartada, todavia, há uma inclinação a assumir que universais são *post rem*. Normalmente, Aristóteles é interpretado como um universalista *in re*. De início, uma interpretação que privilegia o universalismo *post rem* pode parecer estranha. Todavia, a

teoria da aquisição do conhecimento do *De anima* pode testemunhar em favor do universalismo *post rem* como interpretação possível.

Em todo caso, essa interpretação resolveria um problema epistêmico mas não metafísico. Entendida assim, a teoria explicaria como as coisas são conhecidas, mas não por quê são o que são. Faltaria ainda explicar: o que de fato é responsável pela comunidade de propriedades entre coisas? E como isso acontece? Uma sugestão cabível é a de que essas perguntas podem ser respondidas através da teoria das causas da *Física*, da teoria biológica da alma do *De anima* e da teoria da constituição de coisas de *Metafísica ZH θ* (7, 8 e 9).

Tudo o que perfaz uma unidade essencial constatável em coisas da ordem sensível se deve a um princípio genético comum nessas coisas. Isso vale principalmente para objetos naturais, mas por analogia se aplica também a objetos artefactuais. Por exemplo, pertence à constituição interna de cada humano ser um humano. Fisicamente, isso se explica pelo fato de que um humano (i) só pode ser gerado a partir de outros seres da mesma natureza específica (causa eficiente); (ii) seu corpo é produzido em carne e ossos (causa material); (iii) sua alma possui todas as potências que uma alma pode ter: a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa ou apetitiva, a locomotiva e a racionativa (causa formal); (iv) seu desenvolvimento pleno é atingido com o uso excelente de sua característica mais determinante, a racionalidade (causa final). Metafisicamente, isso se explica por ser um animal da espécie que apresenta a racionalidade como a *differentia* mais relevante, i.e., através da definição de humano. Assim, a comunidade de uma única essência entre muitas coisas se explica pela hereditariedade na causação, indivíduo a indivíduo.

Por outro lado, é mais difícil explicar propriedades não-essenciais sem incorrer no universalismo *in re*. Por exemplo, vamos tomar um grupo de coisas vermelhas ou de coisas quadradas. Ainda que as coisas que possuem uma mesma propriedade (ser vermelho ou ser quadrado) sejam numérica e essencialmente diferentes, uma unidade entre elas é perceptível, pois há um mesmo traço característico que se repete em cada uma delas. É claro que, desse ponto de vista, as propriedades elas mesmas são legitimamente universais, pois universal, na definição de Aristóteles, é o que é comum a muitos.

Na metafísica envolvida na teoria das categorias de Aristóteles, as entidades espaço-temporais que povoam o mundo físico têm prioridade sobre todas as outras coisas. De modo que não faz sentido organizar o conhecimento de coisas senão tomando as coisas a serem conhecidas como modelo. Ou melhor, a própria realidade fornece os modelos adequados ao conhecimento pela abstração de sua estrutura. A partir dela, Aristóteles constrói pelo menos três modelos que reproduzem diferentes aspectos fundamentais dos estados de coisas na realidade. O primeiro é a análise de estados de coisas em *ποκείμενον* e *κατηγορούμενον* (no preenchimento de uma predicação). O segundo é a classificação de objetos e fenômenos selecionados na realidade em gêneros e espécies. E o terceiro e mais impor-

tante, é a sistematização da realidade em categorias, que classificam as propriedades em tipos últimos e irreduzíveis sob a forma de predicados.

O esquema categorial proposto por Aristóteles parece ter como finalidade inventariar os objetos e as propriedades no mundo, isto é, descrever a ontologia do mundo espaço-temporal. Ao contrário do que ocorre no Platonismo, a doutrina das categorias estabelece como matriz o mundo físico. A universalidade de uma categoria é dependente da ocorrência de particulares que a justifiquem. A cada vez que alguém diz «cavalo», este signo se refere a uma substância. Isto é, o uso da palavra «cavalo» sinaliza que está em questão uma entidade que apresenta um certo conjunto de propriedades essenciais e acidentais, de modo que as mais gerais das propriedades essenciais desse conjunto respondem a todos os quesitos para que sejam integrados à categoria das substâncias. Esse mesmo raciocínio vale para o que quer que se tome como objeto, ainda que aquilo que se tome como objeto não seja uma substância, mas alguma coisa de outra categoria.

O mundo físico, acessível à percepção sensorial, é o todo que resulta da integração de entidades que ocupam lugar no espaço ao longo de uma duração determinada, i.e., entidades espaço-temporais. Evidentemente isso se deve, em termos aristotélicos, ao elemento material em sua constituição sub-atômica, sujeito a transformações e movimento. Aquilo que dá identidade a cada uma dessas entidades espaço-temporais, de natureza atômica, já que separadas suas partes não têm independência ontológica, está na alçada do elemento formal de sua constituição (*Metafísica* 7, 8 e 9).

Os itens individuais da ontologia do mundo físico são as entidades prioritárias do esquema, as *πρωτα ο σίαι* (*substâncias primeiras*). Na categoria de substância, as espécies são as classes mais determinadas, aquele universal que projeta mais formas supervenientes: abaixo delas há apenas indivíduos. Com isso, dentro da classe das substâncias não há apenas objetos, mas propriedades também: são as substâncias segundas.

A teoria desenvolvida por Aristóteles no *De anima* descreve o modo pelo qual a razão organiza o mundo para compreendê-lo e interagir com ele. O conhecimento científico de objetos não se exerce sobre particulares, entidades individuais com as quais lado a lado existimos. No entanto, o nível mais primário de conhecimento parte da experiência de particulares. Pode-se admitir que os primeiros passos no processo cognoscente são dados na medida em que as faculdades da percepção e da razão apreendem seus objetos. Através delas, a alma discrimina objetos (*κρίνει τι*) e conhece coisas (*γνωρίζει τῶν ὄντων*), estabelecendo assim as condições favoráveis ao exercício de diferentes tipos de ciência, especialmente, a teórica (*ἐπιστήμη θεωρητική*).

Diante de indivíduos sensíveis, os órgãos do corpo são afetados e sua contraparte psíquica apreende as características recebidas. No mesmo ato perceptivo são apreendidos, não acidentalmente, propriedades sensíveis específicas e proprieda-

des sensíveis comuns. Os 5 sentidos específicos percebem do objeto cor, som, cheiro, paladar e toque. Simultaneamente, a percepção comum apreende propriedades recebidas junto às específicas, por exemplo, movimento, figura, repouso, descontinuidade etc. E de tal modo que se a percepção se direciona ao mesmo tempo a diferentes tipos de propriedades em um mesmo e único objeto, ele é percebido tal como a unidade que é. A faculdade da percepção, embora capaz de apreender ao mesmo tempo diferentes aspectos sensíveis, ela mesma é uma unidade. (cf. *De anima* III, 1 e 2)

A percepção (*αἴσθησις*) de uma unidade genérica é uma só e se dá na exposição da alma a um ou a diversos indivíduos. Por exemplo, diante de um humano, de uma barata e de um elefante, o que a alma humana percebe são animais, uma unidade sensorial, embora os animais percebidos sejam de espécies diferentes. De modo análogo, a razão (*νοῦς*) apreende uma unidade formal, isto é, apreende uma natureza ou o que é ser para algo que pertence ao gênero apreendido (cf. *De an.* 428b17-24 e 429a18, *An. post.* 100a14-100b3). Para dar conta de um objeto qualquer, de sua natureza e suas características acidentais, a alma cria e distingue essas categorias abstraídas do mundo como uma estrutura. O conhecimento só pode começar a partir daí.

A associação das teorias das *Categorias* e da *Metafísica* com o *De anima* e com a *Física* constitui uma tentativa de considerar, dentro do universo teórico de Aristóteles, fatos a respeito do mundo espaço-temporal. Fatos como a incontestável semelhança que muitos objetos no mundo apresentam. Frequentemente, diante de características que julgamos semelhantes, dizemos que se trata da mesma característica.

Se selecionarmos um único de dois objetos semelhantes para descrever, apreendemos desse objeto uma estrutura em suas especificidades (evidentemente, não todas as especificidades, como sua quantidade exata de células). Essa estrutura, se reduzida à generalidade (através da aplicação de uma taxonomia), conduz ao que Aristóteles chama de esquema de categorias (mesmo que essas categorias não sejam exatamente aquelas 10 do tratado homônimo).

Se tomarmos o outro dos dois objetos semelhantes, chegamos a uma estrutura geral análoga, embora especificidades, tais como o lugar que ocupa no espaço, possam diferir, mesmo que pouco. Mas características como, por exemplo, a cor e o formato (ser vermelho e redondo) se apresentam em ambos os objetos. O vermelho de um é o vermelho de outro? O redondo de um é o redondo de outro? Mesmo se respondermos que não, precisa haver alguma explicação, além da mera semelhança, para o fato de que aqueles objetos são assim. De quê, afinal, estamos falando quando falamos de um F? Falamos de uma propriedade mesma, independente? Ou *propriedade* é uma ferramenta metafísica adotada com a função de nos tornar capazes de descrever um objeto, de dizer alguma coisa sobre ele?

Diferentes recortes podem ser traçados no reino dos objetos. O conjunto de objetos selecionados por um recorte pode, em certos casos, coincidir (total ou

parcialmente) em extensão com outros conjuntos de objetos, selecionados por outro recorte.

A pesquisa a ser realizada a partir de agora concerne aos objetos físicos, cujo recorte seleciona objetos localizados no espaço e no tempo. Objetos espaço-temporais são, muitas vezes, considerados objetos concretos. No entanto, pode ser que as extensões do conjunto de objetos espaço-temporais e do conjunto de objetos concretos não coincidam. A noção de concretude deveria ser melhor precisada. Aparentemente, ela se aplica a objetos materiais. Os objetos materiais, contudo, não são todos os objetos espaço-temporais. Há entidades espaço-temporais que não possuem matéria, por exemplo, fótons. No caso dos fótons, é controverso até mesmo que sejam objetos. Desse modo, é traçado um recorte que seleciona objetos que parecem não se ajustar nem ao conjunto dos objetos concretos, nem ao conjunto dos objetos abstratos. A noção de objeto espaço-temporal, portanto, vem a ser mais ampla do que parecia antes.

Outro recorte que pode ser traçado no reino dos objetos é a existência. Que objetos existem? Que objetos não existem? Se adotarmos a divisão proposta por Meinong, podemos considerar objetos existentes e não-existentes. Dentro do reino dos objetos não-existentes temos aqueles que são subsistentes e os *outros*, aqueles que são dados (como os impossíveis). É claro que não precisamos admitir tudo o que Meinong admitia, o célebre círculo quadrado, por exemplo, mas a tipificação de objetos pode ter alguma utilidade. Se concordamos que o que diferencia os objetos existentes daqueles subsistentes (os que são impossíveis estão aqui fora de questão) é que seu ser se dê no espaço e no tempo, então nossos objetos espaço-temporais são os objetos existentes. Os objetos subsistentes podem até ser no espaço (como os objetos geométricos), não podem, no entanto, integrar a ontologia do mundo físico, pois eles prescindem de temporalidade.

Quando pensamos em objetos existentes, que são no tempo e no espaço, pensamos primeiro em objetos que possuem um corpo físico bem delimitado. Já foi, porém, apresentado o contra-exemplo dos fótons, mostrando que esse não é o caso de todos os objetos espaço-temporais. Outro contra-exemplo são as entidades mentais, que ocorrem ou existem em um determinado local, em um determinado instante.

Parece ser o caso que, metafisicamente, essas entidades problemáticas, embora se caracterizem por existir no espaço e no tempo, não são entidades do mesmo tipo que objetos como mesas e cadeiras. Desse modo, ao ter em conta objetos espaço-temporais, é preciso ter em conta que nem todos eles são do mesmo tipo, assim como nem tudo o que é espaço-temporal é um objeto. E, assim sendo, é preciso considerar que ter propriedades será algo diferente para cada tipo de entidade espaço-temporal. Ser um F significa uma coisa diferente para entidades espaço-temporais de cada tipo.

A cada categoria ontológica corresponde uma gama de propriedades que as entidades nessa categoria podem ter. Por exemplo: pensamentos não podem ser

pesados, mas podem ser agradáveis; fótons têm spin, mas cadeiras não. O objetivo desta pesquisa será desenvolver uma teoria de categorias ontológicas capaz de acomodar entidades espaço-temporais problemáticas. Ainda, uma teoria associada de propriedades é também almejada, na medida em que não encontramos no mundo coisa alguma destituída de propriedades.

Referências

APHRODÍZIA, Alexandre de. *On Aristotle's Metaphysics 1*. Tradução de W. E. Dooley. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989.

ARISTÓTELES *Categories and De interpretatione*. Tradução e notas de J. L. Ackrill. Clarendon Aristotle Series, edição geral de J. L. Ackill e Lindsay Judson. Oxford: Clarendon Press, 2002.

_____. *Categories and De interpretatione*. Tradução e notas de Harold P. Cook. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 1962.

_____. *De anima*. Apresentação, tradução e notas Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

FINE, G. *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato Theory of Forms*. Tradução e edição de Gail Fine. Oxford University Press, 1995.

MEINONG, A. "Sobre a Teoria do Objeto". in *Três Aberturas em Ontologia: Frege, Twardowski e Meinong*. Organização, tradução e apresentação Celso R. Braidão. Florianópolis: Rocca Brayde, 2005.

ROSS, D. *Aristotle's Metaphysics: A Revisited Text with Introduction and Commentary*, vol. I e II. Oxford: Clarendon Press, 1981.

STRAWSON, P. F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Londres e Nova York: Methuen, 1971.

ZALTA, E. *Abstract Objects. An Introduction to Axiomatic Metaphysics*. Dordrecht, Boston e Lancaster: D. Reidel Publishing Company, 1983.

Apontamentos iniciais para a consideração do Sócrates cômico

Cesar Augusto Mathias de Alencar*

* Mestrando em Filosofia pelo PPGLM-UFRJ

Resumo

A partir de uma consideração interessada sobre a dita *Questão Socrática*, o presente estudo intenta delimitar, no escopo de seus últimos avanços, em que medida o testemunho de Aristófanes é decisivo para o entendimento da filosofia de Sócrates. Sem pretender uma fidelidade histórica excessiva, o que é de partida impossível a nós, cabe avaliar o papel que o filósofo desempenha em *Nuvens* – o que significa dizer, a princípio, mais precisamente: em que medida podemos ou não atestar que a personagem cômica de Sócrates diz de fato respeito ao Sócrates histórico.

Palavras-chave: Aristófanes, Sócrates, comédia, filosofia.

Prólogo – Aristófanes e a questão socrática

Os desenvolvimentos mais recentes da investigação sobre a filosofia de Sócrates – que pela sua própria natureza vê-se envolvida em uma problemática questão acerca da lida com as fontes que a tornam possível para nós, e que nos apresentam o que se veio chamar de *socratismo*: quer dizer, a possibilidade de reconstruir aquelas ressonâncias do ensino real de Sócrates sobre os que o testemunharam, estivessem eles contra ou a favor de tal ensino – têm permitido ao estudioso de hoje o que se poderia dizer ser seu período mais fértil: quando se pretendeu eliminar a proeminência de Platão enquanto fonte privilegiada sobre Sócrates, os *scholars* modernos embriagaram-se com as inúmeras possibilidades abertas, por exemplo, por uma consideração mais detida e minuciosa dos escritos socráticos de Xenofonte, dos fragmentos de obras várias daqueles injustamente

nomeados *socráticos menores*, ou mesmo dos poucos fragmentos de comédia antiga, ao lado da obra conservada de Aristófanes, e por fim talvez uma renovada avaliação do parecer de Aristóteles. São um fruto particular deste período a recolha monumental dos *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, de Gabriele Giannantoni, cuja intenção foi reunir sistematicamente os fragmentos dispersos dos socráticos sobre Sócrates, além do crescente influxo da pesquisa internacional sobre os escritos de Xenofonte, a partir do então *Colloque International de Philosophie Ancienne "Xénophon et Socrate"*, realizado em 2003, e com a projeção de nomes como os de Donald Morrison, Lívio Rossetti e Louis-André Dorion¹.

Até aqui problema algum. De fato, é bastante profícua e legítima a investigação sobre a filosofia de Sócrates que não tenha perdido, em si mesma, a perspectiva oferecida por todas as fontes de que podemos dispor para conhecê-la. No entanto, e à medida que esta abertura se deu ao preço da perda daquela intenção de historicidade que antes nos fazia ter a certeza de, se não ainda plenamente, aos poucos nos aproximarmos do que havia sido na verdade o *Sócrates histórico*, qualquer avanço nesta direção pode vir a ser dramaticamente recolhido em um futuro próximo, pelo abandono de Sócrates, tão-somente como estudos de Xenofonte, Aristóteles, Aristófanes ou mesmo Platão.

Deste modo, o objeto da questão deve ser uma vez mais e sempre Sócrates. Quando o século XIX prescreveu os primeiros fundamentos da visão cética sobre a possibilidade do *Sócrates histórico*, sobretudo a partir da obra de Joël, o século passado não demorou a aprofundar ainda mais sua postura, chegando ao que Dorion chamou, já recentemente, de *the rise and fall of Socratic Problem*. Não seria mais possível, segundo o *scholar* canadense, perscrutar características próprias daquela filosofia socrática, tal como o *Sócrates* a havia praticado, visto que a questão havia perdido justamente o homem que a colocara em prática, ou seja, o *Sócrates real*. A perda deu-se não apenas porque não dispomos de nenhuma prova textual do próprio, e que nos permita, com alguma objetividade, aferir os rasgos pertinentes ao seu pensamento, mas sobretudo pelo fato de uma gama considerável dos textos que nos foram legados acerca do socratismo não serem senão fruto de um dado gênero literário, os *lógoi sokratikoí*, que abriga em sua natureza a *ficcionalidade* própria a qualquer outro drama poético. Não é só o *Sócrates real* que nos foi privado porque ele nada escreveu: ele nos fora inclusive ocultado sob as diversas máscaras que a ficção socrática, posterior à sua morte, lhe havia concedido. A objetividade, neste caso, deu lugar a um puro embate subjetivo.

Se os que se puseram a considerar a possibilidade ou não de aferirmos com alguma razoabilidade aquele *objeto histórico* próprio à questão socrática – ou seja, o dito *Sócrates histórico* – ainda não se deram por satisfeitos nas análises que se sucederam desde a grande e decisiva contribuição de Schleiermacher², sendo

¹ Cf. a resenha crítica *Notícias sobre Sócrates e Xenofonte*, de STAVRU, Hypnos, nº16, 2006, pp. 118-124

² O próprio DORION situa a origem da questão socrática a partir do trabalho de SCHLEIERMACHER, *The Worth of Socrates as a Philosopher* (na versão em inglês, 1879, do original *Ueber den Werth des Sokrates als Philosophen*, 1818).

mesmo este o motivo de haver campos diversos para a pesquisa socrática, estanques entre si e quase sem comunicação uns com os outros, nosso propósito aqui será abordá-la sob outra perspectiva, que de igual modo possui suas ressonâncias no debate da questão, embora ainda em tons lamentavelmente risíveis: ao largo da literatura tipicamente socrática, modelada pela pujança de um Platão e também de Xenofonte, cujo impacto foi decisivo para as opiniões de Aristóteles sobre Sócrates, nos propomos a trabalhar o testemunho de Aristófanes – primeira fonte de valor sobre Sócrates, quiçá sobre sua filosofia, e que ainda não se apresenta em condições satisfatórias hoje para ser considerada deste modo, haja vista as inúmeras controvérsias que suscita enquanto fonte devida para uma compreensão da filosofia socrática. Talvez a única recente exceção de peso seja o artigo de Vander Waerdt, *Socrates in the Clouds*, que considera o testemunho cômico em toda a sua dignidade sem, no entanto, reproduzir as consequências do desprezo da questão socrática para seu estudo: já que não se poderia tratar a evidência cômica de Sócrates desvinculada da questão socrática, podemos trabalhar a poesia cômica em consonância com os *lógoi sokratikoí*, a fim de avaliarmos o que Aristófanes pode nos dar a conhecer sobre o nosso filósofo. É o que fez Waerdt, oferecendo-nos bons elementos para duvidarmos da postura que nega qualquer possibilidade de se conhecer o *Sócrates histórico*³.

Mas esta não é uma possibilidade de todo aceita nos termos dos estudos socráticos. É interessante notar – e acrescentando ao que já havíamos dito sobre as controvérsias ligadas ao entendimento que as sucessivas gerações de estudiosos da questão vieram a ter sobre que espécie de significação haveria na persona cômica Sócrates, em relação ao que se tomou desde o *fenômeno do socratismo* como sendo a filosofia socrática – o constante embaraço dos estudiosos em lidarem com Aristófanes enquanto testemunho, preterindo a comédia como uma caricatura risível e imprópria de Sócrates⁴. A questão, pois, se impõe: não seria mesmo a partir das evidências de Platão e Xenofonte que poderíamos desde sempre invocar esta acusação contra a comédia? Não é por que se diz ser o Sócrates de Aristófanes oposto ao Sócrates de Platão ou de Xenofonte que se veio a aceitar estes últimos em detrimento do primeiro? Ora, a quem aceite a premissa de serem os *lógoi sokratikoí* meras obras de ficção é dado, pois, se valer destas para preterir outras? Qual a medida para dizer serem umas mais verossímeis que outras?

Ainda mais: como o próprio Dorion irá assentir, o gênero da comédia não pode sobreviver sem uma referência constante, embora caricatural, ao que se poderia

³ Embora esta percepção não possa ser vinculada ao todo da obra por ele editada, *The Socratic Movement – 1994*, em que se encontra o artigo citado, haja vista ser o propósito do livro uma percepção do movimento socrático, ou seja, do socratismo, “*in all its diversity*”, fundamentada em princípio naquela postura cética em relação ao Sócrates histórico; Cf. a resenha crítica de PAKALUK, *Ancient Philosophy*¹⁷ (1997), pp. 167-168, que marca esta diferença do artigo de WAERDT.

⁴ DOVER nos oferece um resumo bastante preciso desta condição do testemunho aristofânico: “*from all the items of evidence which we can trace in the fourth century or later we cannot construct a Socrates who coincides with the Aristophanic Socrates*”; *Aristophanic Comedy*, pp. 117

constatar na realidade pelo espectador⁵. Dada então esta possibilidade necessária de historicidade, se a postura cética se recusa a aceitar que haja na literatura dos diálogos indícios para uma evidência de historicidade acerca da filosofia de Sócrates, o que não ratifico absolutamente, não é possível negar que a poesia cômica apresente para nós esta possibilidade. Se é assim, e se a literatura socrática veio a se realizar como resposta apologética aos traços burlescos e ridículos com os quais Sócrates foi levado à cena por Aristófanes, como afirma também o cético canadense⁶, então o estudo da peça *Nuven* é o primeiro passo para se entender o socratismo – já aqui com alguma garantia de estarmos a falar de um tal *Sócrates histórico*.

I – A persona cômica do filósofo: problemas e possibilidades

Se prestarmos atenção ao modo com que Dorion apresenta as duas possibilidades de leitura recentes para o testemunho de Aristófanes – uma que parte das opiniões de Dover, sobretudo em seu *Aristophanes: Clouds*, de 1968; outra que encontra sua força maior no artigo já citado de Vander Waerd – iremos perceber que ambas procuram respostas para a questão que se poderia dizer ser, antes de tudo, fruto do então *problema socrático*: por que há clara contradição entre o Sócrates encontrado em Aristófanes e aquele que nos faz ver Platão ou Xenofonte? A esta pergunta, poderíamos contrapor: há realmente uma *clara* contradição entre o Sócrates *cômico* e o Sócrates *socrático*? Se a primeira questão sinaliza certa busca por identificar os pontos divergentes entre os respectivos testemunhos, a outra procede realizando o exato inverso. Mas então, qual perspectiva estaria mais próxima da verdade sobre Sócrates? Esta é uma pergunta à qual Dorion certamente não pretendeu dar resposta, porque para ele não faz sentido perguntar pelo Sócrates histórico. Por este motivo, sua avaliação do Sócrates de Aristófanes, e da problemática envolvendo sua figura na peça *Nuven*, não pôde dar-se por encerrada, ainda que tenha oferecido, ao final, aquilo que se poderia ter como a evidência mais forte sobre o verdadeiro caráter da persona de Sócrates na comédia aristofânica. E qual seria esta evidência? Deixemos falar Dorion⁷:

“o debate sobre o caráter compósito ou histórico do Sócrates das *Nuven* ainda é intenso e é pouco provável que chegue a um desfecho definitivo num sentido ou no outro. Mas uma coisa não deixa nenhuma dúvida: este retrato de Sócrates teve um efeito devastador sobre a opinião ateniense. Sócrates foi muitas vezes o alvo dos autores da antiga comédia, mas parece, a julgar pelo que Platão o faz dizer na *Apologia* (18b-d) que nenhuma peça lhe causou tanto agravo como as *Nuven*”.

Ficamos aqui com uma suspeita: se este *efeito devastador* que a persona cômica de Sócrates provocou à época está fora de dúvida, não poderia ser ele mesmo

⁵ DORION, *Compreender Sócrates*, pp. 31

⁶ DORION, *Compreender Sócrates*, pp. 32.

⁷ *idem*.

um critério para estabelecermos ou não a historicidade do Sócrates de Aristófanes? Não poderíamos, a partir do que sintetizou o *scholar* canadense, deduzir que as causas deste efeito devastador foram exatamente uma referência tanto precisa quanto sugestiva ao Sócrates histórico? Como Dorion poderia dizer não poder dar por resolvida a questão sobre o Sócrates de Aristófanes, se tanto esta sua evidência, quanto aquela outra sobre o caráter histórico de toda comédia, citada acima, nos fazem ver que não deveríamos concluir senão pela possibilidade histórica da persona caricatural do filósofo? É por não estar interessado em estabelecer certezas sobre o Sócrates histórico que as palavras de Dorion permitem escapar uma resposta a esta contradição que ele mesmo faz emergir.

Interessa, sobretudo, investigar que possibilidades a caricatura cômica de Sócrates nos permite para estabelecermos pontos seguros ao que se poderia dizer ser sua filosofia. Se os *lógoi sokratikoí* tiveram sua origem bastante provável enquanto resposta às acusações que se fizeram contra Sócrates, é interessante notar como Platão⁸, e em certa medida até Xenofonte⁹, não se restringiram aos termos da *graphé* que condenou o mestre, nem aos panfletos da época que ratificavam o veredicto: a *kategoría* que a peça de Aristófanes lhe faz, e que se aproxima curiosamente daquela outra que o havia condenado, parece ser a fonte comum dos equívocos que se veio a produzir sobre a figura de Sócrates. É com base nestes ditos equívocos que as duas hipóteses mencionadas para a leitura da persona de Sócrates estão fundamentadas. Vejamos de que maneira.

II – Sócrates como um compósito?

A percepção que Dover sustenta sobre o personagem de Sócrates em *Nuvens* é a de que este traduz uma espécie de tipo, no caso o do sofista ou do intelectual, em vez de uma figura histórica individual: Sócrates na comédia seria um compósito de variadas tendências intelectuais perceptíveis à época, cujo intuito perfazia o pôr em cena exatamente aquele que era o representante ateniense mais proeminente das novidades em Atenas. Em seu trabalho sobre a comédia aristofânica, Dover chega a mencionar as duas possibilidades de leitura da persona de Sócrates¹⁰: uma, que ele faz questão de refutar, em que Sócrates é tomado como realmente tendo se envolvido com as investigações sobre a *phýsis*, tal como aqueles que lhe antecederam, em algum período anterior de sua vida intelectual, mas da qual se abstém já ao tempo de Platão e Xenofonte; a segunda, que ele adota como opinião “*is not particularly difficult*” de provar, em que Sócrates é percebido como “*the paradigm of the sophist*”, cujo ataque é entendido como sendo contra ao gênero dos “*intellectual parasites dependent on patronage*”. Se o *scholar* britânico adota a segunda como mais plausível, deveríamos evitar a primeira leitura porque ela nos levaria a trocar,

⁸ PLATÃO, *Apologia*, 18b-d

⁹ XENOFONTE, *Banquete*, VI, 6 – VII 4; *Econômico*, III 7-10; XI, 3; 18; 25

¹⁰ DOVER, *Aristophanic Comedy*, pp. 116-120

dirá ele, “a contradiction between Plato and Aristophanes for a contradiction within Plato’s own work, for we have to reconcile *Phaedo* 96a ss. with *Apology* 19b ss.”.

No entanto, cabe perguntar: deveríamos negar um desenvolvimento intelectual para o *Sócrates histórico* apenas porque assumi-lo é ressaltar uma contradição no próprio Platão? Mas por que razão não haveria distintas visões de Sócrates dentro do próprio Platão? Mais ainda: por que esta contradição não exprimiria a representação da mudança de perspectiva, senão do *Sócrates histórico*, do próprio Platão em relação ao seu mestre?¹¹ Já não poucas vezes se traçou diferenças relevantes entre os “Sócrates” presentes na obra platônica – em que pese, neste sentido, a clássica distinção entre os “dois Sócrates” operada por Vlastos em seu livro mais influente¹². Isto não significa dizer que de fato possamos estatuir uma contradição na obra platônica acerca de seu mestre, mas que sua mera possibilidade não poderia ser negada.

Pode-se ainda indagar: há mesmo uma contradição entre os enunciados indicados por Dover? Avaliemos. Sócrates, na *Apologia*, refere-se ao suposto saber sobre “*assuntos em que eu não sou nem muito nem pouco entendido*” como sendo algo de que ele não fala com desprezo, mas como um saber cujo possuidor, se há algum, não seria ele¹³. Antes de contradizer esta constatação, o Sócrates do *Fédon* parece oferecer, na passagem indicada por Dover, certa explicação do por que ele não se habilitou enquanto possuidor deste tipo de *investigação sobre as coisas da phýsis* (περὶ φύσεως ἱστορίαν), mas se ateuve ao que, nas palavras do diálogo, poderíamos chamar de *um segundo roteiro de navegação para a investigação das causas* (τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν). Por não haver encontrado uma certeza em que não mais estivesse em causa o simples falatório sobre as coisas divinas, por vezes contraditório, mas tivesse obtido, de Anaxágoras¹⁴, uma razão possível que as explicasse sob o ponto de vista do *melhor* segundo sua natureza, Sócrates inicia sua investigação, não mais direcionada aos céus: “*pareceu-me aconselhável acolher-me ao pensamento, para nele contemplar a verdadeira natureza das coisas*” (ἔδοξε δὴ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν)¹⁵.

Que motivos teria Platão – diante desta preocupação em fazer referenciar à comédia uma acusação contra Sócrates, essência última da *graphé* que o condenou – para atribuir poder difamatório à peça de Aristófanes, se não houvesse nada nela

¹¹ A mudança de perspectiva, neste caso, estaria na transição do ambiente do texto, jurídico na *Apologia* para o contexto dos últimos dias de Sócrates na prisão, no *Fédon*. Para a influência do contexto do diálogo na compreensão da obra, ver FRIEDLÄNDER, *Plato vol. I*, pp. 21-47

¹² VLASTOS, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, pp. 45 ss.

¹³ A passagem completa em grego (*Apologia*, 19c) é a que se segue – τοιαύτη τις ἐστίν· ταῦτα γὰρ ἐωρᾶτε καὶ αὐτοὶ ἐν τῇ Ἀριστοφάνους κωμῳδίᾳ, Σωκράτη τινὰ ἐκεῖ περιφερόμενον, φάσκοντά τε ἀεροβατεῖν καὶ ἄλλην πολλὴν φλυαρίαν φλυαροῦντα, ὡν ἐγὼ οὐδὲν οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν περὶ ἐπαίω. καὶ οὐχ ὡς ἀτιμάζων λέγω τὴν τοιαύτην ἐπιστήμην, εἴ τις περὶ τῶν τοιούτων σοφός ἐστιν—μή πως ἐγὼ ὑπὸ Μελήτου τοσαύτας δίκας φεύγοιμι— ἀλλὰ γὰρ ἐμοὶ τούτων, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, οὐδὲν μέτεστιν.

¹⁴ A referência a Anaxágoras é importante tanto na passagem da *Apologia*, quanto no relato do *Fédon*.

¹⁵ Cf. PLATÃO, *Fédon*, 96a-99e

que pudesse de fato ser atribuível a Sócrates? O efeito que a comédia provocou, segundo Platão, não parece dizer respeito tão-somente ao uso indevido do nome de Sócrates para gracejos e burlas diversas: quando Platão representa Sócrates em seu julgamento alegando razões para se defender dos acusadores antigos, sua defesa faz marcar não a completa impropriedade da *sophía* a ele atribuída, mas um exagerar que se mostrou impactante sobre a opinião dos atenienses. Para Platão, devemos admitir, o Sócrates de *Nuvens* é um extrapolar os limites da percepção, é um exagero, obviamente essencial para a comédia, daquilo que Sócrates havia ensinado – e cuja intenção seria a de marcar uma crítica, bem ao estilo de Aristófanes, da atuação do filósofo na *pólis*.

III – A caricatura de Sócrates

Se não teríamos razões para evitar o pensamento que nos leva a entender Sócrates em Aristófanes como dizendo respeito ao *Sócrates histórico*, por não haver de fato uma clara contradição entre os passos suscitados pela tese oposta, então deveria ser possível encontrar algo de propriamente socrático em meio à burla cômica do filósofo. Uma nova indagação se impõe: o que na peça *Nuvens* é propriamente socrático e o que é caricatural? A resposta está longe de ser estabelecida sem dificuldades, mas um primeiro passo já foi dado, como dissemos, pelo excelente trabalho de Vander Waerdt, e que nos servirá aqui de um primeiro contato com esta possibilidade, suas consequências e problemáticas.

Também para estudiosos americanos a problemática do Sócrates aristofânico precisa ser resolvida pela sua relação com as demais fontes, renunciando ele, todavia, ao princípio cético que elimina o *Sócrates histórico* da discussão, bem como a percepção que Dover fez por disseminar, de uma caricatura contra um tipo muito mais que contra um indivíduo. Se a possibilidade do *Sócrates histórico* está dada a todo o que desejar compreender a extensão do movimento socrático¹⁶, o autor parte para a recusa da persona cômica do filósofo como um compósito a partir mesmo daquele *efeito devastador* que Dorion já havia apontado: “*it was Aristophanes’ portrayal that engaged the attention of later Socratics*”¹⁷. E a primeira evidência a seu favor é a de que Aristófanes, ao construir sua paródia de Sócrates, não o fez com base em uma tradição estabelecida de paródia cômica, mas como que “*constituted the figure of the comic Socrates in the genre of comedy as well as in the Sokratikoi Logoi*” – fato que se pode deduzir de aproximações com alguns fragmentos de outros comediógrafos, por exemplo Êupolis, que aludem ao início da popularidade de Sócrates como personagem cômico¹⁸. Se esta ideia de Aristófanes como tendo provocado propriamente à resposta os socráticos, sobretudo Platão e Xenofonte, o que se pode justificar nas passagens citadas em nota acima, não pode ser negada mesmo por quem se posicione ceticamente em relação ao *Sócrates histórico*, então

¹⁶ VANDER WAERDT, *The Socratic Movement*, pp. 50-51

¹⁷ *Idem*, pp. 52

¹⁸ *Idem*, pp. 52, n.16

não pode ser outro o critério que nos permite aferir qual é de fato a ressonância histórica devida ao Sócrates cômico. A maior comicidade neste caso se traduz pela lamentável percepção de que a importância que o Sócrates de Aristófanes teve para os socráticos não condiz com o pouco valor que a tradição moderna de estudos do socratismo atribuiu ao texto de *Nuvenus*.

Se o efeito devastador da encenação aristofânica decorre do ataque individualizado à figura de Sócrates, não é possível concebê-la como um tipo, ou um composto, a partir do qual não faria sentido falar propriamente de Sócrates, como fizeram os socráticos, mas tão-somente de um equívoco na relação nome-pessoa: “*this modern interpretation sits poorly with the extensive philosophical attention that Xenophon and Plato devote to refuting Aristophanes’ portrayal*”¹⁹. Se recapitularmos aquela alegação de Dover, que precisa a não aceitação da hipótese de se perceber *Nuvenus* como dizendo respeito ao período da biografia de Sócrates, diríamos pois, *pré-socrático*, anterior ao que sobre o mestre escreveram seus discípulos; e como já vimos ambos referirem-se a esta fase inicial da vida de Sócrates como sendo algo que pode ser tomado com alguma razoabilidade como pertencente à biografia intelectual de Sócrates, e portanto não encerrando uma contradição ineliminável entre o Sócrates cômico e o socrático, sobra-nos então uma questão derradeira, que no âmbito das investigações traçadas até aqui parece encontrar a maior das dificuldades: o que do Sócrates de *Nuvenus* se poderia dizer ser propriamente socrático, e o que é caricatural?

Sócrates não expressa, em *Nuvenus*, o tipo sofístico porque ele se distingue dos seus contemporâneos (a) devido aos seus maneirismos pessoais, (b) a sua pobreza ligada à recusa de receber honorários, e por fim (c) pelo uso da dialética antes da retórica, enquanto preferência educativa. Seria inconcebível uma crítica à sofística que tivesse como seu maior representante, ou *paradigma*, no dizer de Dover, a figura deste Sócrates²⁰. Se não é então a sofística o interesse maior da crítica do poeta, haja vista a proximidade que ele mesmo tem com as novidades intelectuais de seu personagem, então contra o que se volta Aristófanes em *Nuvenus*? Contra, argumentará Waerdt²¹, uma versão particular da filosofia praticada por Sócrates, e seus impactos na *pólis*: se o poeta obteve resultado em sua crítica, é porque “*he must portray it in a plausibly specific manner*”. Quando os socráticos, ao invés de negarem a caricatura cômica como uma falsidade absoluta, teceram considerações que explicitassem qual era de fato a filosofia praticada por Sócrates, então temos boas razões para acreditar que o retrato aristofânico pôs efetivamente em cena o *Sócrates histórico*.

¹⁹ VANDER WAERDT, *The Socratic Movement*, pp. 56

²⁰ *Idem*, pp. 57

²¹ *Idem*, pp. 57

Conclusão – Que filosofia?

Chegamos então ao interesse principal que o Sócrates cômico poderia nos despertar: Qual é de fato a *filosofia* praticada por Sócrates em *Nuvens*, que se estabelece como objeto da paródia crítica de Aristófanes? É bem verdade que há muitas camadas de interpretação do argumento da peça, sobretudo pela diferenciação cênica, naturalmente intencional, entre (1) aquilo que Estrepsíades pensa sobre os habitantes do *Phrontistérion*, (2) aquilo que um dos habitantes lhe apresenta como sendo o *Pensatório*, e por fim (3) o que poderíamos dizer ser propriamente a visão do próprio Sócrates. Esta distinção é importante à medida que os traços característicos de (1) e (2) são quase sempre aqueles tomados como dizendo respeito a Sócrates, inclusive e acima de tudo pelos *scholars* modernos²², quando na verdade o jogo dramático quer mostrar, de modo *dramático*, o quanto há de confusão e de má compreensão em relação ao que Sócrates efetivamente praticava. A grande questão que o comediógrafo parece levantar contra Sócrates, na economia geral da peça que nos legou, é uma crítica ao método de que se valia o filósofo, e que pela possibilidade de ser mal compreendido, era uma arma letal aos valores da *pólis*.

Mas há um *método* no Sócrates aristofânico? Waerdt pontua com extrema sutileza três características básicas do que se poderia tomar como sendo o *método socrático* em *Nuvens*: (a) o emprego de um “*proto-elenchus*” na explicação que Sócrates faz do trovão, a partir da experiência do interlocutor (v. 385-393); (b) a necessidade de Sócrates apreender o caráter de Estrepsíades antes de ensiná-lo qualquer coisa (v.478-480); e (c) o procedimento de divisão e recolha recomendado ao velho rústico, como parte do processo de aprendizado (v. 740-742). Esses três traços distintivos de um método efetivamente consciente por parte do Sócrates cômico denunciam qualquer coisa de muito próximo ao filósofo retratado tanto por Xenofonte quanto por Platão²³, e que em nenhum momento foi palco, em ambos, das críticas ferozes que eles desferiram contra o teor de *cientista natural* projetado por *Nuvens*. Se se poderia dizer, pois, que o Sócrates da comédia tem suas raízes bem estabelecidas na figura do *Sócrates histórico*, então a possibilidade que temos de compreender este último é a partir da consideração de um desenvolvimento intelectual na biografia de Sócrates, já bem trabalhada por muitos estudiosos²⁴, que seguiu do Sócrates maduro de *Nuvens*, interessado tanto em pesquisa natural quanto em dialética, ao da velhice, com quem travaram relações os dois discípulos que nos servem de fonte, e para quem as pesquisas sobre a *phýsis* já não podiam dar conta de seu novo interesse – centrado, como nos diz a tradição, sobretudo em ética e política.

²² VANDER WAERDT, *The Socratic Movement*, pp. 60

²³ Para a análise completa, *idem*, pp. 59-60

²⁴ Ver, por exemplo, os seguintes estudos: TAYLOR, *Varia Socratica*, pp. 129-175; BURNET, *Thales to Plato*, pp. 126-179; ADORNO, *Sócrates*, pp. 27-49. Cf. ainda os importantes estudos de WINSPEAR, *Who was Socrates?* (1939) e de VILHENA, *Platão, Aristófanes e o Sócrates histórico*, em *Estudos Inéditos de Filosofia Antiga* (2005).

Referências

PRIMÁRIA

ARISTÓFANES.

_____. (1999) *As Nuvens*, in SÓCRATES. São Paulo, Ed. Nova Cultural (Os pensadores).

_____. (2006) *Comédias I – Acarnenses, Cavaleiros e Nuvens*. Lisboa, INCM.

PLATÃO.

_____. (1985) *Defensa de Sócrates*. Texto clássico anotado por M. Fernández-Galiano, Madrid, Gredos.

_____. (2007) *Eutífron, Apologia e Críton*. Tradução de José Trindade dos Santos, Lisboa, INCM.

_____. (2011) *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, bilíngue, Belém, Ed. UFPA

XENOFONTE.

_____. (1999) *Apologia de Sócrates*, in SÓCRATES. São Paulo, Nova Cultural (Os pensadores).

_____. (1999) *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*, in SÓCRATES. São Paulo, Nova Cultural (Os pensadores).

_____. (1999) *Econômico*. São Paulo, Martins Fontes.

_____. (2008) *Banquete e Apologia de Sócrates*. Tradução de Ana Elias Pinheiro, SP Annablume, Coimbra, CECH.

SECUNDÁRIA

ADORNO, F. (2002) *Sócrates*. Lisboa, Edições 70.

DORION, L-A.

_____. (2006) *Compreender Sócrates*. Petrópolis, Ed. Vozes.

_____. (2011) *The Rise and Fall of The Socratic Problem*, in Cambridge Companion to Socrates, Cambridge University Press.

DOVER, K. J. (1972) *Aristophanic Comedy*. Los Angeles, University of California Press.

MAGALHÃES-VILHENA, V. (2005) *II Platão, Aristófanos e o Sócrates histórico*, in Estudos inéditos de Filosofia Antiga. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

SILVA, M. F. (2007) *Ensaios sobre Aristófanos*. Lisboa, Cotovia.

STAVRU, A. (2006) *Notícias sobre Sócrates e Xenofonte*, in Hypnos, nº16, pp. 118-124

TAYLOR, A. E. (1911) *Varia Socratica*. Oxford, James Parker & CO.

VANDER WAERDT, P. A. (1994) *Socrates in the Clouds*, in *The Socratic Movement*, Ithaca.

VLASTOS, G. (1991) *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cornell University Press.

Definição da definição

Constança Barahona*

* UFRJ/PPGE

Resumo

O que vem a ser uma ‘definição’? Quais são os nomes usados corretamente? Precisamos saber que algo existe para defini-lo? Como a experiência, os gêneros próprios, as diferenças específicas se relacionam com as definições? Qual a distinção entre uma demonstração e uma definição? A série de dificuldades que Aristóteles aborda no *Organon* e em outros escritos investigativos de diferentes áreas do saber nos conduzem ao questionamento sobre o funcionamento e papel da ‘definição’ no pensamento do filósofo Aristóteles.

Palavras-chaves: Definição, princípio e premissa.

Esta é uma breve apresentação da questão crucial para a filosofia da ciência aristotélica: o problema da definição (ὀρισμός). Suas ocorrências principais nas obras de Aristóteles se dão em *Analíticos Posteriores B*, onde o termo indica um compromisso preciso, uma obrigação exata. ὀρισμός significa limite, fronteira, até onde pode-se compreender, como uma linha de visão que chega até o horizonte e daí não passa. Nos *Analíticos Posteriores II, Z*, Aristóteles interroga-se como o definido (ὁ ὀριζόμενος) mostra a substância (τὴν οὐσίαν) ou a quiddidade (τὸ τί ἐστίν). Pretendemos discutir sobre a importância da definição pra filosofia aristotélica não só por englobar toda uma problemática, mas, sobretudo, pela complexidade de elementos envolvidos na possível solução.

A palavra *méthodos*, do grego antigo, aponta a via que de fato se percorre, isto é, o procedimento efetivo que se segue, mas também a exposição teórica e científica que dela se realiza. O método apropriado para vir a conhecer uma definição deve dar-nos razões para a alegação que esta definição é correta e faz isso em um modo que envolve essencialmente o uso da dedução.

Perguntarmo-nos sobre a possibilidade ou a maneira de demonstrar a existência de algo, passa antes por uma série de considerações acerca do que vem a ser uma definição. A definição está na base da demonstração, como semelhante à conclusão. Além de ter o papel de princípio, premissa em diversas demonstrações, as definições possuem uma limitação. A característica essencial que define uma coisa é una, um universal formado pela união do gênero correto acrescentado à diferença específica prioritária em relação às demais categorias, as *infimae species*.

A palavra ‘objeto’, etimologicamente, significa isto o que está aí diante. Como a definição é a pedra de toque do conhecimento, ela é o objeto que se busca mostrar, entretanto não se deixa demonstrar por não possuir nenhuma causa anterior a si mesma, ela está diante do sujeito cognoscente e não pode ser mais que ‘apontada’ ou nomeada. Materialmente, a definição é ‘esta’ coisa própria do sentido da visão, só percebe cores, quantidades, dimensões. Porém a definição como premissa de conhecimento tem que necessariamente ser de mais de um particular, ela só é definição por ser comum aos mesmos entes enquanto entes.

Definição é indemonstrável. Demonstração é o movimento em direção aos princípios. O Necessário ἀνάγκη significa servidão, prisão, necessidade, laços de sangue. A demonstração deve explanar o termo médio de um silogismo, que pode estar formalmente associado ao gênero próprio da explicação, compreendido como causa primeira. O pensamento, na perspectiva de Aristóteles, possui um limite dado por sua própria finalidade. A definição, por sua limitação demarcadora da base do pensamento humano, tem seu lugar consagrado no processo cognitivo, pensamos por definições.

A ordem das exposições silogísticas respeita uma lógica restrita ao esquema genérico. Ela é a ferramenta do filósofo e auxilia-o na investigação do que é comum ao conhecimento. As definições não são demonstráveis, tanto por serem princípios da demonstração, dizendo o que algo é, a substância, quanto por não afirmarem algo de algo, mas, somente dizerem a propriedade essencial de uma coisa como intrínseca nela. Por conseguinte, é evidente que definição e demonstração não são o mesmo, e que tampouco uma está na outra.

Essa relação das definições com as demonstrações se dá de duas maneiras possíveis, uma definição de “definição” é a mencionada; outra definição, porém, é o enunciado que mostra por que é o caso. Por conseguinte, a primeira designa, mas não prova, ao passo que esta última manifestamente há de ser como que demonstração do “o que é”, diferindo da demonstração por oposição.

Portanto, um tipo de definição é o enunciado indemonstrável do “o que é”, outro, é o silogismo do “o que é” (o qual difere da demonstração) e um terceiro é a conclusão da demonstração do “o que é”. A noção de explicação e à sua finalidade de uma coisa estão conectadas em alguns casos à de necessidade, unindo aqui necessidade a uma concepção teleológica da natureza. Há numerosas coisas de tal tipo, e, sobretudo naquilo que se constitui e naquilo que está constituído conforme

natureza, pois uma natureza faz em vista de algo, outra faz por necessidade. E a necessidade é de dois tipos: uma é conforme a natureza e o impulso, ao passo que outra é por força, contra o impulso; assim, uma pedra se desloca por necessidade tanto para cima como para baixo, mas não devido à mesma necessidade. Entre as coisas que vêm a ser a partir de pensamento, algumas jamais se dão a partir do espontâneo (por exemplo, casa ou estátua), nem por necessidade, mas sim em vista de algo, ao passo que outras se dão também a partir do acaso (por exemplo, saúde e salvação). Mas, sobretudo no caso daquelas que podem vir a ser tanto deste modo, como também de outro, quando o vier a ser não a partir do acaso, for tal que o acabamento é bom, vem a ser em vista de algo, ou por natureza, ou por técnica. Mas, a partir do acaso, nada vem a ser em vista de algo.

Existem, nos *Analíticos Posteriores* quatro tipos de perguntas, cada uma correspondendo a um modo de conhecimento: O que é? Definição. (Se) é? Experiência. Por que é? Demonstração. Para que é? Finalidade.

O processo de conhecimento busca, pois, atingir o geral que explica o particular, o inteligível que é a razão do sensível, mas sem relegar o particular e o sensível ao nível de meras aparências ininteligíveis. O geral e o inteligível são quase sempre identificados com os gêneros (aquilo que faz com que o objeto seja de tal ou tal maneira), mas o conhecimento somente é completo quando reconhecemos para cada existência ou esfera de existências a união forma\matéria que permite compreender a realidade como um todo. Conhecer através de demonstração é mostrar por via de uma trajetória causal que o ser é desta ou daquela maneira e não de outra.

Assim, de uma compreensão de definição no modelo “gênero mais a diferença específica”, que vem a dizer da coisa o que ela é em si. Isto é, definir algo é precisamente aceitar um tipo de predicação essencial, distinta de uma “por acidente”. É fácil perceber o lastro desse passo numa teoria da verdade como correspondência, onde dizer a verdade é afirmar que aquilo que é, é; e que aquilo que não é, não é. A substância encontra-se entre as Categorias, como primárias, isto é, predicções possíveis que explicitam as coisas que conhecemos, subjaz as quantidades, qualidades, estados, etc. O homem é uma substância, a cor ou a posição deste são seus acidentes (*categoriaumenon*).

A definição, apesar de ser indemonstrável (incausada), forma-se da descrição de um algo “x” que percebemos e classificamos com as características mais universais, os gêneros próprios somados às diferenças específicas que comportam as demais propriedades do ente a ser definido, como principal.

Porém, Aristóteles precisa distinguir os diferentes usos da definição. Construção de uma definição, segundo o filósofo, advém da investigação exaustiva do gênero adequado e da diferença específica que melhor e mais completamente mostra a essência de um universal, ou seja, uma combinação de entes particulares, que por abstração, são chamados ‘x’.

Em *De Interpretatione*, 16a1, Aristóteles fala sobre o nome, isto é, uma voz com sentido – *phoné semantiké* –, que seria uma representação das coisas. Um primeiro gesto rumo à demonstração do saber. A condição simples, de que o método apropriado para se obter definições deve dar-nos boas razões para a alegação de que a) há uma característica que é uma característica prioritária do tipo relevante e b) a característica deve explicar por que o gênero possui todas as outras características necessárias especificadas na definição para Aristóteles. Pensamos que o problema subjacente à procura pela definição da definição, se assim o podemos chamar, está na dificuldade em explicar a teoria do conhecimento aristotélica.

A definição, sendo a essência, será sempre necessária. Sendo impossível para o aquilo do que se tem compreensão *simpliciter* ser de outro modo, o que é conhecível em virtude da demonstração será necessário, o que é demonstrativo se o possuímos por meio de demonstração. Demonstração, portanto, é a dedução a partir do que é necessário. Devemos apreender quais coisas e qual tipo de coisas as demonstrações dependem.

Formas de gêneros que não estão interligadas a particulares não terão “*tí en einai*”. O papel crítico que desempenha o método dialético é de importância vital para o sucesso na adesão de uma definição.

Deve-se recordar, todavia, Aristóteles diz que em torno das coisas que são o ser exatamente alguma coisa e são em ato, isto é, as essências, não é possível enganar-se, apenas apreende-las ou não (*noiéin e me*), porém logo depois especifica. Mas o que é [a definição] é objeto de investigação em torno delas, isto é, **[é objeto de investigação] se são assim ou não** (*allá to ti esti zetéitai perí autón, ei toíáuta estin e me*), o que significa que a definição de essência, a saber, o princípio da ciência, em que consiste propriamente o *noûs*, é o resultado de uma investigação, vale dizer, de um processo, caracterizado pela alternativa entre certa determinação e sua negação. Provavelmente supondo que a apreensão imediata dos princípios, que tem como única alternativa a ignorância, seja aquela que tem lugar em uma situação de ensino, na qual o docente fornece aos discípulos uma definição já bela e feita, e eles devem apenas “entendê-la”: se a entendem, estão no verdadeiro, se não, ignoram-na. Essa imediatez da apreensão, todavia, não exclui que o docente, para dar a definição, anteriormente a tenha investigado, por meio de um processo que não é, absolutamente, uma apreensão imediata. Isso é confirmado pelo que diz Aristóteles a respeito do *noûs* nos *Analíticos Posteriores*, isto é, na obra dedicada a expôr, como vimos a ciência que se mostra. Ali ele apresenta o *noûs* como resultado de uma epagogé, isto é, de um processo que significa não só “indução”. Entende-se como “guia para alguma coisa” (de *ago*, conduzir, guiar, e *epí*, para, ou na direção), ou seja, “introdução”.

Trata-se do processo pelo qual o docente guia, ou conduz os discípulos à apreensão dos princípios. O que se confirma pelo fato de que, ao lado dos princípios verdadeiros (definições, pressuposições e axiomas), frequentemente ele enu-

mera entre as premissas das demonstrações, também os “postulados” (*aitémata*), termo que significa literalmente “pedidos” (de *aitéo*, pedir), visto que o docente deve pedir aos discípulos que os admitam, para poder proceder à demonstração. Evidentemente, o *noûs* que passa desse modo, a fazer parte da filosofia propriamente dita não é o que está na base de cada ciência particular, ou seja, o conhecimento dos princípios próprios de cada uma delas.

Os *Analíticos Posteriores* são um tratado chave para este debate. Aristóteles, com seu método dialético, esclarece como adquirimos *αί ἐπιστήμαι* através das diferentes maneiras, seja pela *ἡ ἀπόδειξις* ou de forma menos clara e distinta pelo *noûs*. A definição é a característica essencial de algo. A definição também é premissa, princípio do conhecimento.

Em suma, a definição é o saber para uma conservação da experiência. O significado do *noûs* aristotélico foi frequentemente confundido com uma espécie de intuição, isto é, com um conhecimento imediato, não discursivo. A propósito do *noûs*, no capítulo 10 do livro IX da *Metafísica*, no qual Aristóteles compara o ato do *noûs* a um “atingir” (*thigeín ou thingánein*), o qual se subtrai à alternativa entre verdadeiro e falso, mas pode somente ocorrer ou não: se ocorre, é sempre verdadeiro, e se não ocorre não se pode dizer que se tenha um erro, mas somente que se tem ignorância.

Referências

ARISTOTLE, *Analytica Priora et Posteriora*, Sir David Ross and L. Minio-Paluello. Edited by Sir David Ross and L. Minio-Paluello, 1964.

_____. *Ars Rhetorica*, Sir David Ross, Edited by Sir David Ross, Clarendon Press *Oxford Classical Texts*, 1963.

_____. *Aristotle Topica et Sophistici Elenchi*, Edited by Sir David Ross, Clarendon Press *Oxford Classical Texts*, 1963.

ANGIONI, L. Explanation and Definition in Physics I 1, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* Vol. 34, No. 4 (December 2001), pp. 307-320. De Gruyter.

BAYER, G. Definition through Demonstration: The Two Types of Syllogisms in “Posterior Analytics” II.8. *Phronesis* Vol. 40, No. 3 (1995), pp. 241-264. BRILL.

BERTI, Enrico. *Le ragioni di Aristotele*. Laterza: Laterza, 1989.

BYRNE, Patrick. *Analysis and Science in Aristotle*, New York: SUNY Press, 1996.

CHARLES, D. *On Definition*, 2010. Oxford University Press.

_____. *Aristotle on Meaning and Essence*, 2002. OUP.

DEMOSS, D. AND DEVEREUX, D. Essence, Existence, and Nominal Definition in Aristotle’s “Posterior Analytics” II 8-10, *Phronesis* Vol. 33, No. 2 (1988), pp. 133-154. BRILL.

DESLAURIES, M. Aristotle’s Four Types of Definition, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* Vol. 23, No. 1 (March 1990), pp. 1-26. De Gruyter.

- HANKINSON, R. J. *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1998.
- HEINAMAN, R. Is Aristotle's Definition of Change Circular? *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* Vol. 27, No. 1 (March 1994), pp. 25-37. De Gruyter.
- IRWIN, Terence. *Aristotle's first principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- FEREJOHN, Michael. *The Origins of Aristotelian Science*, Yale University, 1991.
- KAHN, Charles. The role of nous in the cognition of first principles in Posterior Analytics II 19, in Berti, E. (ed.) *Aristotle on Science*, Padova, Antenore, 1981.
- McKIRAHAN, R. *Principles and Proofs*, Princeton University Press, 1992.
- PELLEGRIN, Pierre. Logical difference and biological difference: the unity of Aristotle's thought, in Gotthelf, A. & Lennox J. (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, 1987.
- PORCHAT, Oswald. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: UNESP, 2001.
- WILSON, Malcolm. *Aristotle's Theory of the Unity of Science*, University of Toronto, 2000.

Demonstração circular e demonstração de tudo:

Algumas ponderações sobre os capítulos 3 e 19-22 dos *Segundos Analíticos I* de Aristóteles

Daniel Lourenço*

* Mestrando, UFSC.

Resumo

O propósito do presente texto é apontar a partir dos temas da *demonstração de tudo* e das *demonstrações circulares* alguns elementos que permitam minimizar o parecer desfavorável (conferido por algumas das principais críticas contemporâneas) sobre a argumentação apresentada nos capítulos 19-22 dos *Segundos Analíticos I*, onde Aristóteles defende a existência de princípios indemonstráveis para as ciências. Conforme a tradição, nesse bloco de capítulos, o Estagirita oferece uma resposta às teses do *regresso ao infinito* e da *circularidade das demonstrações* apresentadas no capítulo 3. Embora não haja menção explícita ao tema da *circularidade* nos capítulos 19-22, tradicionalmente assume-se sua presença na argumentação ali desenvolvida. Defenderei, contrariando a opinião tradicional, que apenas a resposta ao *regresso* está em questão nos capítulos 19-22.

Palavras-chave: demonstração de tudo; demonstração circular; regresso ao infinito; *Segundos Analíticos I*.

No capítulo 3 dos *Segundos Analíticos I* Aristóteles apresenta duas teses adversárias que representam uma grave ameaça para a constituição de um modo de conhecimento por ele denominado como *epistêmê* (ciência): o *regresso ao infinito* e a *circularidade das demonstrações*. Segundo o Estagirita os defensores da primeira tese¹ afirmam que o conhecimento científico, porquanto se realiza através de demonstrações, estaria fadado a um processo infinito e que, em razão disso, seria impossível. A dificuldade aqui em questão reside, grosso modo,

¹ Não é clara a identidade desse possível adversário, David Ross (1957, pp. 514) acredita tratar-se de Antístenes, no entanto, via de regra, os comentadores associam essa tese com uma posição cética em geral.

na necessidade de também se demonstrar as premissas a partir das quais se fundamenta um dado conhecimento. Para tanto seriam necessárias outras premissas e, para essas, outras ainda, de maneira que este procedimento se estenderia indefinidamente [72b 7-9]. No caso da segunda tese, embora seus defensores (diversamente dos primeiros adversários) acreditem na possibilidade de se conhecer cientificamente (*epistamai*)², a pretensão por eles sustentada de que as demonstrações possam ocorrer de maneira circular e recíproca [72b 15-18] – isto é, que os termos de um silogismo possam fundamentar uns aos outros – implica em um conhecimento cuja forma se revela puramente tautológica. E por essa razão os conteúdos das disciplinas científicas se veriam reduzidos a enunciados do tipo A é A [72b 32 – 73a 6]. Além disso, a reciprocidade das demonstrações requer que seus itens sejam *contrapredicáveis*, ou seja, predicáveis uns dos outros. Contudo, poucos itens são verdadeiramente dessa natureza, o que implica em uma redução e limitação significativa do número de coisas sobre as quais recai o conhecimento científico [73a 6-18]. Assim, por um lado, na medida em que não é possível percorrer itens infinitos com o pensamento, o conhecer cientificamente seria uma atividade inexecutável. Por outro, na medida em que poucos itens verdadeiramente são *contrapredicáveis*, seria uma atividade tautológica e quase destituída de conteúdo. Conforme o entendimento da tradição Aristóteles retoma estas teses, nos capítulos 19-22 dos *Segundos Analíticos I*, para oferecer uma resposta às mesmas.

Não obstante a evidente importância desse bloco de capítulos para a economia interna do projeto contido nos *Segundos Analíticos*, a argumentação ali desenvolvida é reconhecida por importantes intérpretes contemporâneos como sendo notavelmente confusa e de difícil apreensão. Ao que parece a origem das dificuldades de interpretação se encontra na própria estratégia argumentativa adota por Aristóteles. Por razões pouco compreensíveis, as respostas para as teses do *regresso ao infinito* e da *circularidade das demonstrações* são condicionadas a um mesmo exame sobre a possibilidade de se estabelecer cadeias de predicados infinitas. O resultado desta estranha estratégia não tarda a aparecer no capítulo 22 [em 83a 36 e ss.], na forma de uma obscura implicação entre a impossibilidade de cadeias predicativas infinitas e circulares. O modo extremamente confuso como são relacionados estes dois temas estigmatiza a argumentação como um todo, servindo, não raras vezes, de plataforma para uma série de severas censuras da parte de alguns autores. David Ross [1957, pp. 578] por exemplo, em face dessa complexa relação, afirma que toda tentativa de leitura a respeito do argumento em que o tema da *contrapredicação* se encontra deve ser considerada apenas como “*conjectural*”. Jonathan Barnes (1993, pp. 177), por sua vez, por motivo análogo, qualifica o argumento como envolto por uma “*tubidez infernal*”.

² Também nesse caso não é clara a identidade do adversário que poderia sustentar tal tese. Ross (1957, pp. 514) sugere os seguidores de Xenócrates. Jonathan Barnes sugere, em um interessante artigo (1976), que o matemático Menaechmus e o próprio Aristóteles teriam defendido essa possibilidade.

A origem dos principais problemas associados a argumentação desenvolvida nos capítulos 19-22 repousa sobre o pressuposto tradicional de que Aristóteles está enfrentando, simultaneamente, as teses do *regresso ao infinito* e da *circularidade das demonstrações*. Esta crença remonta pelo menos ao comentário de Tomás de Aquino. Contudo, malgrado pese o consenso da tradição a esse respeito, tal pressuposto não é de todo evidente, e, tampouco, é a única possibilidade de leitura acerca do propósito aristotélico para esse bloco de capítulos³. Em face do prejuízo com que se vê acometida a argumentação desenvolvida por Aristóteles mediante tal pressuposição, gostaria de questionar sua validade e sugerir uma alternativa de leitura que contemple apenas o tema do *regresso ao infinito* como alvo visado pelo Estagirita nos capítulos 19-22. Para tanto será necessário, primeiramente, entender as razões que levaram a tradição a creditar à argumentação aristotélica aquele duplo propósito. Sendo assim, apresentarei os elementos nos capítulos 3, 19 e 22 que contribuíram para a origem dessa pressuposição tradicional. Uma vez encerrada esta etapa, apresentarei alguns questionamentos a respeito dos mesmos, e, em seguida, alguns elementos no texto (negligenciados pelas leituras tradicionais) que corroboram a leitura aqui proposta.

I

No capítulo 3, como já mencionado, são apresentadas as teses do *regresso ao infinito* e da *circularidade das demonstrações*. Conforme nos informa Aristóteles, os defensores do *regresso* sustentam que um conhecimento baseado em demonstrações é impossível por duas razões principais. A primeira diz respeito ao *regresso* em si, de modo que não haveria um princípio a partir do qual as demonstrações pudessem ser realizadas. A segunda decorre da constatação de que mesmo no caso de

³ A título de ilustração vale mencionar a leitura desenvolvida por Jonathan Lear para o conjunto dos capítulos 19-22. Lear, partindo de uma contextualização diversa da tradicional, foi capaz de desenvolver uma interessante proposta para a compreensão desse ponto crítico e decisivo do projeto epistemológico aristotélico. Segundo ele, Aristóteles desenvolve nesses capítulos um problema análogo ao que, do ponto de vista da lógica moderna se chama, problema da “compactissidae” (compactness). Esse paralelo, uma vez estabelecidas as ressalvas apropriadas, se encontra justificado pela confessa intensão do Estagirita em provar que as demonstrações são necessariamente formadas por um conjunto finito de premissas, cf., Lear (1980, pp. 15-16). Essa abordagem - que leva em conta **apenas** as questões levantadas no capítulo 19 e seus subsequentes desenvolvimentos, **desconsiderando por completo o capítulo 3** - permitiu com que se tratasse da questão do *regresso ao infinito* sem o envolvimento do problema das *demonstrações circulares*. As vantagens proporcionadas por essa estratégia possibilitaram apresentar, sem grandes constrangimentos, uma elegante e detalhada reconstrução dos diferentes passos do argumento aristotélico. E de maneira surpreendente, aquela mescla confusa de temas desconexos, capítulo por capítulo, revelou-se uma prova bem estruturada, concisa e coesa. Independentemente dos erros ou acertos dessa leitura, vale destacar que Lear não justifica sua decisão inicial, (de que apenas o *regresso* está em questão) e em nenhum lugar procura desfazer aquele pressuposto tradicional sobre a conexão entre os capítulos 3 e 19-22. Em realidade, em face do caráter específico de sua leitura, ele parece sequer estar ciente deste problema. Meu interesse ao mencionar a leitura de Lear não diz respeito à sua proposta enquanto tal, mas sim ao pressuposto de fundo sobre o qual ela se movimenta.

existirem princípios para as ciências ainda assim não haveria conhecimento científico, pois os princípios seriam indemonstráveis, e enquanto tal, incognoscíveis. Já os defensores da circularidade, ao contrário dos primeiros adversários, acreditam na possibilidade do conhecimento científico. Segundo estes, nada impede que as demonstrações sejam realizadas de maneira circular e recíproca, e desse modo, haja *demonstração de tudo*. É importante frisar esse ponto: Aristóteles atribui aos defensores da *circularidade* a crença de que é possível *demonstrar tudo*. Ainda segundo ele, a *circularidade das demonstrações* requer a possibilidade da *contrapredicação* entre os termos de um silogismo. Como já mencionado, na medida em que pouquíssimos itens são verdadeiramente dessa natureza, o conteúdo de uma ciência seria bastante restrito, além de tautológico. Esse ponto também merece destaque: o caráter restrito da *contrapredicação* é evocado aqui como uma ferramenta contra a tese da *circularidade*.

No capítulo 19 Aristóteles, após apresentar alguns exemplos de cadeias de predicados, afirma que o exame sobre a possibilidade de tais encadeamentos possam ser estendidos infinitamente equivale a examinar se (i) as demonstrações prosseguem ao infinito e, se (ii) pode haver *demonstração de absolutamente tudo* [82a 6-9]. Percebe-se claramente que os temas do *regresso* e da *demonstração de tudo* são retomados aqui, contudo, ao passo que a presença da questão sobre o *regresso ao infinito* é perfeitamente compreensível (em face da proposta de um exame sobre cadeias infinitas de predicados) e quisás esperada (dado que Aristóteles não havia ainda oferecido uma resposta ao *regresso* no capítulo 3), a presença do tema da *demonstração de tudo* parece um tanto fora de contexto. De fato, à primeira vista, não é fácil perceber de que modo esse tema possa estar vinculado a um inquérito sobre encadeamentos infinitos de predicados. Em razão disso é consensual entre os comentadores buscar no capítulo 3 a explicação para a presença de ambos os temas, e deste modo, vincula-se o capítulo 19 àqueles adversários que sustentam a possibilidade do *regresso ao infinito* e das *demonstrações circulares*.

No capítulo 22 Aristóteles – antes de iniciar a argumentação em favor da impossibilidade de cadeias de predicados infinitos propriamente falando – presta uma série de esclarecimentos acerca do modo como entende a estrutura da predicação. No último deles, afirma que a *contrapredicação* entre o sujeito e uma de suas qualidades é algo impossível, ou melhor, é algo que não pode ser feito de modo verdadeiro [83a 36-39]. Também aqui, a exemplo do capítulo 3, o tema da *contrapredicação* é evocado como uma ferramenta fundamental para o desenvolvimento da argumentação. O modo como são articulados os diferentes passos da prova aristotélica, e o papel que a *contrapredicação* desempenha na economia interna do argumento não são de nenhuma maneira evidente. Outra vez é consensual entre os comentadores a remissão ao capítulo 3 e à tese da *circularidade das demonstrações*, contudo, tal procedimento, longe de esclarecer qualquer coisa, confere um tom completamente prozáico ao texto, ao ponto de a linha de raciocínio que o subjaz ter sido qualificada como “*infernal*” por Jonathan Barnes.

Em resumo, as razões que levaram os comentadores a entender que Aristóteles tem em mente, nos capítulos 19-22, além da tese do *regresso ao infinito*, também a da *circularidade*, derivam do fato de que nesses capítulos ele faz menção à possibilidade de se *demonstrar todas as coisas* (no capítulo 19) e do uso do tema da *contrapredicação* no primeiro argumento do capítulo 22. Temas que como vimos encontram-se, no capítulo 3, vinculados à tese da *circularidade*. Sobre essa vinculação é interessante frisar o seguinte ponto: ao que parece, a presença dos temas da *demonstração de tudo* e da *contrapredicação* induziu os comentadores a pensarem que a *circularidade* também se encontra presente na argumentação, no entanto, tal conexão é realizada apesar de Aristóteles em nenhum momento mencioná-la de maneira explícita.

Antes de adentrar no mérito desta associação vale demorar-se um pouco mais sobre este ponto. Note-se a relação assimétrica entre o número de componentes nos quadros argumentativos apresentados nesses dois momentos do texto aristotélico. No capítulo 3 existem quatro que são mencionados de maneira explícita: (1) o *regresso*; (2) a *circularidade*; (3) a *demonstração de tudo*; e (4) a *contrapredicação*. Ao passo que nos capítulos 19-22 existem apenas três deles: (1) o *regresso*; (2) a *demonstração de tudo*; e (3) a *contrapredicação*. O quarto, a *circularidade*, não é mencionado em nenhum lugar nesse bloco de capítulos. Essa assimetria é corrigida pelos comentadores através da remissão ao capítulo 3, contudo, tal vinculação parece antes ser uma decisão destes do que uma exigência do texto. Em realidade, salvo a presença dos temas da *demonstração de tudo* e da *contrapredicação* nada nesses capítulos autoriza essa ilação. De modo que não seria exagero afirmar que se porventura algum acidente histórico nos privasse do capítulo 3, nem mesmo a mais fértil das imaginações poderia depreender do conteúdo dos capítulos 19-22, que Aristóteles tenha alguma vez cotejado o tema da *circularidade*. Independentemente deste pormenor gostaria agora de tecer alguns questionamentos sobre a validade das razões que levaram os comentadores a defender tal pressuposto.

II

Em primeiro lugar, a suposta retomada das teses do *regresso ao infinito* e da *circularidade das demonstrações* parece conferir, ou melhor, parece supor um *status* de igualdade entre as mesmas. Digo, aparentemente ambas representam dificuldades de ordem equivalente, o que em alguma medida justificaria a pretensão do Estagirita de refutá-las por via de um mesmo conjunto de argumentos. Entretanto, tal igualdade não parece factível, pois a *aporia do regresso infinito* representa, ao lado da *aporia do Mênon*, uma dificuldade de primeira grandeza no cenário da epistemologia aristotélica, a qual é capaz de inviabilizar toda e qualquer tentativa de justificação racional do conhecimento. Em contrapartida, a *circularidade das demonstrações* é, claramente, uma tentativa de evitar o *regresso*, não representando uma ameaça direta ao empreendimento aristotélico. No capítulo 3 Aristóteles mostra

que a tese da *circularidade* é uma alternativa ruim para evitar o *regresso*, pois confere uma forma puramente tautológica ao conhecimento científico, e isso é tudo o que tal tese representa. Não parece haver muitas razões para colocá-las em pé de igualdade, tampouco, para assumir que o Estagirita assim tenha procedido. É o *regresso*, não a *circularidade*, o alvo de maior interesse para Aristóteles nos *Segundos Analíticos* I. Além disso, é digno de nota que o Estagirita dedicou considerável esforço, no capítulo 3, para mostrar que esta última tese é um empreendimento vazio e impossível de ser sustentado, sendo assim não parece ser de fácil apreensão os motivos que poderiam levar Aristóteles a retomar, nos capítulos 19-22, uma tese que já fora refutada para refutá-la novamente.

No que diz respeito ao tema da *contrapredicação* apresentado nos capítulos 19-22, o qual representa uma ponte para a tese da *circularidade* do capítulo 3, em desfavor do pressuposto tradicional pesa o fato de que nenhum dos exemplos de cadeias de predicados que Aristóteles se propõe examinar no capítulo 19 permite a *contrapredicação*. E sem itens *contrapredicáveis*, simplesmente, não há *demonstrações circulares*. São ao todo quatro alternativas de cadeias de predicados. A primeira trata da possibilidade de se realizar a partir de um sujeito primeiro – o qual não poderia ser ele mesmo atribuído a nenhuma outra coisa – uma cadeia infinita de atribuições por si “para cima”, ou seja, em direção a predicados cada vez mais universais [81b 30 – 33]. A segunda, partindo-se de um predicado último atribuído a algo por si mesmo, pergunta-se pela possibilidade de se prosseguir indefinidamente “para baixo”, em direção a sujeitos cada vez mais particulares [81b 33- 37]. Já a terceira, diz respeito a possibilidade de que entre um sujeito primeiro e um predicado último existam infinitos itens intermediários [82a 2-6]. E por fim, na quarta, Aristóteles questiona sobre a possibilidade de um predicado não ser atribuído a um sujeito por si mesmo primitivamente, isto é, como se entre ambos sempre houvesse algo que se pudesse afirmar do sujeito e, simultaneamente, negar do predicado [82a 9-15]. Em todos os casos não há espaço para a *contrapredicação*, tem-se: (i) um sujeito primeiro; (ii) um predicado último; (iii) itens predicados entre um sujeito primeiro e um predicado último; e (iv) itens não atribuídos a um sujeito primeiro. Ademais, contrariando o parecer da tradição é o próprio Aristóteles quem – de forma surpreendente – parece fazer questão de frisar que o tema da *circularidade* não diz respeito ao exame a ser por ele empreendido. Quase no fim do capítulo 19 ele afirma, de maneira explícita, que diferentemente das cadeias de predicados apresentadas, a investigação não diz respeito aos itens que se convertem entre si, pois não há nesse caso um item primeiro ou um último do qual de predicasse.

A respeito dos termos que se convertem entre si, não se dá de modo semelhante. Pois, entre dois termos que se contra-predicam, não há um primeiro ou um último do qual o outro se predicasse (pois, pelo menos sob esse aspecto, todos se dispõem semelhantemente com relação a todos, quer sejam infinitos os termos que se predicam de um mesmo, quer sejam infinitas ambas as séries sobre as quais tem-se o impasse [82a 15-18]⁴.

⁴ A tradução para essa e demais passagens é de Lucas Angioni (2004).

Essa afirmação é deveras importante, no entanto, curiosamente, não tem recebido grande destaque nos comentários em geral. Aqui o Estagirita parece afirmar que os casos em que há uma verdadeira conversão entre os itens não dizem respeito ao argumento a ser oferecido. Tais casos consistem, paradoxalmente, naqueles sobre os quais operam as *demonstrações circulares*.

Ainda sobre o tema da *contrapredicação*, Aristóteles faz uma importante ressalva nas linhas que encerram o capítulo 19, ali ele afirma que – embora os termos verdadeiramente contrapredicáveis não estejam em questão – os casos em que a *contrapredicação* não ocorre de maneira semelhante, isto é, quando o predicado é afirmado do sujeito de maneira acidental, estes sim serão considerados. E de fato, tais casos são contemplados no capítulo 22, naquela passagem iniciada em 83a 36 em que os temas do *regresso ao infinito* e da *demonstração circular* supostamente se entrecruzam.

David Ross em seu comentário a propósito dessa passagem considera que a conexão entre os dois temas mencionados poderia ser justificada somente com base na suposição de que Aristóteles estaria ansioso para excluir não apenas um tipo de cadeia predicativa infinita, mas dois tipos: uma que fosse linear, levando a predicados cada vez mais genéricos, e outra, que fosse infinita no sentido de retornar sobre si mesma, como um círculo (1957, pp. 578). Ross faz referência a uma passagem da *Física* [207a 2] para corroborar sua interpretação. Curiosamente, foi notado que tal passagem, contrariando o que pensava Ross, fornece evidências contrárias a sua própria leitura, uma vez que nela Aristóteles, justamente, recusa o movimento circular como um verdadeiro conceito infinitário⁵. Mesmo que a sugestão de Ross pudesse ser acatada sem ressalvas, ainda assim não é fácil imaginar um motivo para a suposta ansiedade do Estagirita em relacionar séries predicativas infinitas e circulares, tampouco, uma explicação plausível que possa justificar a implicação entre ambas.

Além disso, vale lembrar que os defensores da tese da *circularidade das demonstrações* acreditam na possibilidade de se fazer ciência (conforme afirmado no capítulo 3). Assim, se realmente o tema das *demonstrações circulares* está em questão nessa passagem, digo, se Aristóteles está de fato retomando aquela tese adversária apresentada no capítulo 3, então é lícito perguntar-se sobre o grau de ameaça que representa um adversário que pretende *demonstrar todas as coisas* fazendo uso de termos que não são contrapredicáveis verdadeiramente, mas apenas de maneira acidental. Que tipo de ciência seria esta? As contrapredicações cotejadas no capítulo 22 dizem respeito aos casos em que itens concomitantes são atribuídos a um sujeito substancial, e a propósito de tais coisas, segundo Aristóteles, simplesmente não há ciência. Se de fato aquele adversário está aqui em evidência, trata-se então de uma tentativa desesperada para defender uma crença que já foi revelada como vazia e impossível de ser sustentada [ver em 73a 16-20]. E nesse sentido, tal

⁵ Lear (1980, pp. 31-32, n. 14).

retomada parece ser um completo despropósito. Em face dessa situação, se é de fato isso que está em questão no capítulo 22, então talvez não seja de todo inapropriado aquele parecer conferido por Barnes quando qualifica a linha de raciocínio que subjaz a argumentação aristotélica como sendo de uma “*turbidez infernal*”.

Felizmente é possível encontrar um papel alternativo ao tradicional para o tema da *contrapredicação* no corpo do argumento. Quanto a isso, destaco a sugestão apresentada por D. W. Hamlyn (1961) em um interessante artigo sobre a teoria da predicação em Aristóteles. Segundo Hamlyn, as leituras tradicionais (o caso mencionado por ele é o de David Ross) aumentaram em demasia as dificuldades do texto ao compreenderem de maneira errônea o papel desempenhado pela *contrapredicação* no argumento. Enquanto na visão tradicional ela está associada com o tema das cadeias predicativas circulares e a tentativa de Aristóteles de provar que não poderia haver *demonstração de todas as coisas*, tal como no capítulo 3, para Hamlyn a *contrapredicação* diz respeito à impossibilidade de qualidades atuarem como *hypokeimenon* (um sujeito ou um subjacente) em uma predicação. Deste modo Aristóteles não estaria tentando refutar simultaneamente dois tipos de cadeias predicativas, mas sim mostrando que devido à impossibilidade de certos tipos de *contrapredicação*, qualquer série predicativa deve ter seu início em uma substância. Essa linha de leitura possibilita um ganho exegético considerável, lançando um pouco de luz sobre a suposta obscuridade do texto. A solução encontrada por Hamlyn, sem dúvida, é bastante engenhosa, sendo não raras vezes reconhecida enquanto tal na literatura especializada⁶.

Retornando ao capítulo 19, há ainda um último ponto que deve ser esclarecido, o qual diz respeito a presença do tema da *demonstração de tudo* e sua associação com a tese da *circularidade das demonstrações*. Conforme o entender tradicional, tais questões parecem implicar-se mutuamente, o que justifica a remissão ao capítulo 3, onde de fato a *demonstração de tudo* e a *circularidade* encontram-se associadas. Porém, ainda que seja verdadeiro afirmar que a *circularidade* implica na *demonstração de tudo*, o mesmo não acontece ao inverter-se os termos dessa implicação, isto é, da *demonstração de tudo* não se segue a tese da *circularidade*. Não há aqui uma bi-implicação necessária entre ambas, desse modo, a presença de apenas um desses temas não é condição suficiente para se supor a presença

⁶ A solução encontra por Hamlyn embora seja uma alternativa preferível à leitura tradicional ainda assim encontra algumas dificuldades. Apresentarei em minha dissertação (a ser defendida no início de primeiro semestre de 2013) uma solução alternativa para o papel da *contrapredicação* na argumentação do capítulo 22 dos *Segundos Analíticos* I. Além da função sugerida por Hamlyn, defenderei que as regras introduzidas por Aristóteles [ver em 83a 36-39] para determinar os casos em que a *contrapredicação* não ocorre de modo válido servem, em realidade, para mostrar que as predicções não-essenciais (concomitantes) sequer formam cadeias de predicados. Tal solução e alguns de seus colorários além de possibilitarem o preenchimento de certas lacunas deixadas pela interpretação de Hamlyn, também permitem contornar algumas das dificuldades inerentes a sua interpretação, de maneira que é possível apresentar uma leitura ainda mais coesa e linear para a argumentação aristotélica desenvolvida na primeira metade do capítulo 22.

do outro. Além do mais, é perfeitamente possível tratar da questão referente à *demonstração de tudo* fazendo remissão apenas ao tema do *regresso ao infinito*, não sendo necessária (no contexto do capítulo 19) qualquer referência ao tema da *circularidade*⁷.

Considere-se o seguinte exemplo de silogismo (s1) em *Barbara*⁸:

(s1) (premissa menor) CaB BaA (premissa maior)
(conclusão) CaA

Dada a conclusão CaA do presente silogismo (s1), não é difícil perceber que o termo médio B representa um elo de ligação entre os termos C e A, isto é, C e A são conectados por B, de modo a formar uma cadeia atributiva do tipo “C é B; B é A”. Se porventura alguém demandasse a demonstração das premissas CaB e BaA, seria necessário para tanto a existência de um termo médio entre os termos C e B, seja ele D (na premissa menor) e outro entre B e A, por exemplo E (na premissa maior), de tal modo de se configuraria o seguinte quadro:

(s2) CaD DaB BaE EaA
(s1) CaB BaA
(cl) CaA

Se fosse demandada uma demonstração das novas premissas (formadas em (s2)) seria necessário, nesse caso, postular novos termos médios, e, isso teria de ser feito a cada nova demanda pela demonstração das novas premissas que seriam formadas. A exigência pela demonstração de todas as premissas acarretaria o seguinte quadro:

(s4) CaJ JaF FaK KaD DaL LaG GaM MaB BaN NaH HaO OaE EaP
PaI IaQ QaA
(s3) CaF FaD DaG GaB BaH HaE EaI IaA
(s2) CaD DaB BaE EaA
(s1) CaB BaA
(cl) CaA

⁷ Apresentarei na sequência imediata do texto um esboço do modo como os temas do *regresso* e da *demonstração de tudo* estão implicados, para uma mais precisa e detalhada apresentação desse ponto conferir a leitura de Lear para o capítulo 19 dos *Segundos Analíticos I* (LEAR, 1980, pp. 15-33). Vale ressaltar que a apresentação que se segue é fortemente pautada na interpretação de Lear, contudo, em vista do caráter introdutório do presente texto, procurei apresentar, sob uma notação própria, apenas as diretrizes gerais da mesma.

⁸ Um silogismo universal afirmativo em que as premissas e a conclusão são do tipo: todo x é y. Usualmente CaA significa que C é atribuído a todo A. Em Aristóteles as proposições possuem a ordem S é P invertida, ou seja, P é S. No exemplo que se segue significa que todo C é A, essa ordem mais usual facilitará a exposição. É interessante notar que o termo *menor* de um silogismo em *Barbara* (*primeira figura*), nesse caso C, é sempre o sujeito das predicções e, o termo *maior*, A, é sempre um predicado e, o termo *médio* B é o sujeito na premissa maior e o predicado na premissa menor. É importante não confundir os termos *menor*, *maior* e *médio*, com premissa menor e maior. Premissa maior é aquela que possui o *termo maior*, premissa menor, a que possui o *termo menor*. A notação para o silogismo que se seguirá, além de facilitar o uso das fórmulas silogísticas, permite visualizar com mais facilidade que as premissas menor e maior formam, de fato, uma cadeia atributiva, nesse caso, representada pela notação *CaB; BaA*. Tal silogismo também poderia ser expresso pela sequência *CaBaA*

Considerando-se as cadeias predicativas formadas em cada etapa (s_n) do processo demonstrativo tem-se o seguinte esquema:

(s4) < CaJaFaKaDaLaGaMaBaNaHaOaEaPaIaQaA >

(s3) < CaFaDaGaBaHaEaIaA >

(s2) < CaDaBaEaA >

(s1) < CaBaA >

(cl) < CaA >

Observe-se que a cada etapa (s_n) os termos extremos das cadeias de predicativas mantem-se os mesmos, nesse caso, C e A, sendo que sempre novos termos médios podem ser acrescentados. Não é difícil constatar, diante desse quadro, que os silogismos formados a partir da premissa inicial B é A (maior) resultam em uma cadeia de predicados para “baixo”, isto é, em que o termo maior A se mantém como predicado último. Já no caso da premissa menor, C é B, forma-se uma cadeia de predicados “para cima”, a partir do termo menor C, o qual é o sujeito primeiro de predicação. Assim, dada aquela conclusão inicial C é A, a tentativa de demonstrar todas as premissas de seu silogismo resulta em série infinita de termos médios entre o sujeito primeiro C e o predicado último A. Aristóteles declara expressamente, no capítulo 19, que o propósito do exame a ser realizado é investigar se tal possibilidade pode ocorrer de fato, ou se pelo contrário, os termos de um silogismo limitam-se uns em relação aos outros [82a 6-9]. Não parece haver, mediante o que foi exposto, qualquer necessidade de introduzir aqui a temática das *demonstrações circulares*, a qual, como vimos, na medida em que depende do tema da *contrapredicação* não possui qualquer relação com os tipos de cadeias de predicados aqui consideradas por Aristóteles.

Além disso, e este ponto é de fato interessante, no final do capítulo 22 (onde Aristóteles oferece um resumo geral da argumentação empreendida nos capítulos 19-22) encontra-se uma passagem cujo conteúdo, dentre outras coisas, parece indicar com toda clareza necessária que o Estagirita compreende os temas do *regresso* e da *demonstração de tudo* como sendo intrinsecamente relacionados:

Se há princípios, não é verdade que tudo é demonstrável, nem é verdade que é possível avançar ao infinito; pois ser verdadeiro qualquer um desses pontos não é nada mais senão não haver nenhum intervalo imediato e indivisível, mas ser todo intervalo divisível. Pois é por se inserir no meio um termo, e não por se tomar adicionalmente um outro, que se demonstra aquilo que se demonstra, de modo que, se fosse possível que isso prosseguisse ao infinito, também seria possível haver, entre dois termos, intermediadores em número ilimitado [84a 31-36].

Diante do que foi exposto espero ter conseguido sugerir com alguma plausibilidade que a opinião tradicional, de que Aristóteles contempla nos capítulos 19-22 o tema da *circularidade das demonstrações*, não parece ser de todo isenta

de dificuldades. Ao introduzir-se esta temática no corpo do texto a leitura tradicional conferiu a uma questão absolutamente coadjuvante um papel principal, assim, além de se imprimir um aspecto prozáico para argumentação como um todo, sua importância foi eclipsada por uma série de dificuldades que lhe são completamente estrangeiras. Em contrapartida, as leituras em que tal pressuposto não se encontra, possibilitam antever a imagem de uma argumentação concisa e coesa, que em alguns momentos revela-se até mesmo matizada por extrema elegância.

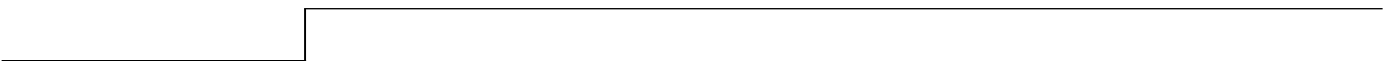
Vale lembrar que, assim como no caso da *aporia do Mênon*, o *regresso ao infinito* foi identificado pela primeira vez por Platão (no final do *Teeteto*)⁹. E tal como para Platão ambas representam uma dificuldade de primeira grandeza no cenário da epistemologia aristotélica, capaz de inviabilizar toda e qualquer tentativa de justificação racional do conhecimento. Já foi sugerido que no capítulo 19 dos *Segundos Analíticos* II Aristóteles oferece uma resposta a *aporia do Mênon*¹⁰. Minha sugestão é que no capítulo 22 do livro I ele oferece uma resposta consistente para a *aporia do regresso*, e nesse sentido, o conjunto dos *Segundos Analíticos* I e II representam a resposta aristotélica para duas das mais formidáveis dificuldades enfrentadas pela epistemologia antiga.

Referências

- ANGIONI, L. (2004). ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos* Livro I. Tradução, introdução e notas. IFCH/UNICAMP.
- BARNES, J. (1993). *Posterior Analytics*, Oxford: Oxford University Press, 2ª ed.
- BARNES, J. (1976). "Aristotle, Menaechmus, and Circular Proof", *Classical Quarterly*, 26, pp. 278-92.
- FEREJOHN, M. T. (1991). *The Origins of Aristotelian Science*. New Haven; Yale University Press.
- HAMLIN, D. W. (1961). Aristotle on Predication. *Phronesis*, pp. 110-126.
- LEAR, J. (1980). *Aristotle and Logical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MORROW, G. R. (1970). "Plato and the Mathematicians: An Interpretation of Socrates's Dream in *Theaetetus*". *Philosophical Review*, pp.309-33.
- ROSS, W. D. (1957). *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford: Oxford University Press.

⁹ A possibilidade do *regresso ao infinito* já foi advertida por Platão no *Teeteto* em 201d-202d e 209e-210d, ver em Morrow (1970).

¹⁰ Aristóteles apresenta no capítulo inicial dos *Segundos Analíticos* a *aporia do Mênon*, desenvolvendo nessa ocasião, um esboço para a solução da mesma. No capítulo final do livro II, apresenta uma solução que pensa ser definitiva. Ferejohn chama atenção para esse fato interessante, afirmando não ser mera coincidência que Aristóteles tenha iniciado e encerrado essa obra tendo em mente tal *aporia*. Segundo Ferejohn, os *Segundos Analíticos*, em realidade, representa a tentativa de resposta desenvolvida por Aristóteles para esse grave impasse apresentado por Platão no *Mênon*. Ferejohn (1991) cf., pp. 38-39. Aristóteles, apesar de recusar a proposta platônica de *epistêmê* reconhece como legítimas as *aporias* que emergem de seu contexto. Tanto a *aporia do Mênon* como o *regresso ao infinito* no *Teeteto*.



Akrasia e Hedonismo no *Protágoras* de Platão

Daniel Simão Nascimento*

* Doutorando, PUC-RJ.

Resumo

Segundo a opinião mais comum entre os comentadores, encontramos na obra de Platão mais de uma explicação da *akrasia*. Em particular, muitos sustentam que o argumento do *Protágoras*, que explica a incontinência como um erro de cálculo, é abandonado pelo filósofo em suas obras mais maduras. Como prova da superação do argumento que nos é apresentado no *Protágoras*, tais autores afirmam que esse argumento se baseia numa tese hedonista que será duramente criticada em outros diálogos. Refutando tal acusação, pretendo estabelecer as bases para uma compreensão unitária do pensamento platônico acerca da *akrasia*.

Palavras chave: Platão, akrasia, hedonismo.

A primeira reflexão filosófica sobre o problema da *akrasia*, ou incontinência, encontra-se no *Protágoras* de Platão. Lá, já nos dizia Aristóteles, vemos Sócrates negar tal fenômeno e afirmar que ninguém age contrariamente ao que é melhor acreditando que o que faz é mal, mas apenas por ignorância. A negação da *akrasia* no *Protágoras* se encontra, assim, estreitamente conectada com o tão criticado intelectualismo socrático¹. Além do intelectualismo, no entanto, pesa

¹ SEGVIC, 1957, p. 48. Segundo a autora, é possível discernir duas formas principais desta crítica. A primeira forma consistiria em afirmar que Sócrates subestima a importância dos lados emotivo, desiderativo e volitivo da natureza humana, estando preocupado demais com o intelecto. A segunda forma, por outro lado, não acusa Sócrates de subestimar tais lados da natureza humana mas de nos fornecer uma explicação insuficiente, porque 'intelectualista', deles. Em ambas as formas nos encontramos diante da expressão de uma grave acusação: os argumentos defendidos por Sócrates parecem ignorar a existência de fenômenos que são considerados corriqueiros, estando, portanto, em conflito com a realidade dos fatos.

sobre o argumento socrático que encontramos no *Protágoras* uma outra acusação: segundo muitos especialistas, tal argumento seria, em última instância, um argumento hedonista. Por hedonismo, compreendo o comprometimento com a afirmação da identidade entre o bem e o prazer. É somente sobre esta segunda acusação que pretendo falar aqui.

O fenômeno que é analisado por Sócrates no *Protágoras* não é chamado de *akrasia*, mas sim de ‘ser vencido pelo prazer’ (352b). Segundo Sócrates:

A grande maioria dos homens pensa do conhecimento mais ou menos o seguinte: que não é forte, nem capaz de guiar, nem de comandar; não cogitam dele nessas conexões, sendo, pelo contrário, de parecer que muitas vezes, embora seja o homem dotado de conhecimento, não é governado por ele, mas por qualquer outra coisa, ora pela cólera, ora pelos prazeres, ora pela dor, algumas vezes pelo amor, e muito frequentemente pelo medo, e consideram o conhecimento mais ou menos como um escravo que se deixa arrastar por tudo.²

Sócrates pergunta a Protágoras se ele concorda com a multidão ou se acredita, ao contrário, que o conhecimento seja algo nobre e apto a governar o homem, que quem quer que aprenda o que é bom e o que é mau não pode jamais ser forçado a agir contra o que lhe indica o conhecimento, e que a inteligência é um remédio suficiente para a humanidade. Protágoras concorda rapidamente com Sócrates, mas o filósofo não se dá por satisfeito. Dado que a maioria dos homens não vai escutá-los, o que se faz necessário é que ambos, Sócrates e Protágoras, se juntem para buscar persuadir o mundo e explicar o que é essa experiência que os homens chamam ‘ser vencido pelo prazer’, e que eles dão como razão para o fato de não conseguirem fazer o que é bom mesmo quando têm o conhecimento necessário para tal.

Sócrates se mostra preocupado com um conjunto de fenômenos bastante singular: tratam-se de ações conscientemente empreendidas por um indivíduo e que, de acordo com esse próprio indivíduo, não teriam como fim aquilo que é o seu maior interesse. Isso aconteceria na medida em que ele escolheria, dentre as diferentes possibilidades de ação que lhe são tanto possíveis quanto disponíveis, uma outra que não aquela que lhe seria mais benéfica. O que, segundo a multidão, o levaria a fazer tal escolha? O fato de ele ser vencido pelo prazer, isso é, pela expectativa do prazer propiciado por esta outra opção. Como exemplos desse tipo de ação, nos são oferecidos os casos – ditos frequentes – em que os homens se deixam dominar pelos prazeres da comida, da bebida ou do amor, mesmo estando conscientes de que são práticas nocivas (353c).

A investigação de Sócrates começa perguntando pela razão que leva a maioria dos homens a chamar as ações que levam a cabo nesses momentos de nocivas. O filósofo afirma que se perguntasse à multidão se ela acredita que essas coisas são

² 352b-c. Tradução utilizada neste trabalho é de Carlos Alberto Nunes (PLATÃO. (2002). *Protágoras, Górgias, Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará)

ruins por causa do prazer que causam ou pelas outras consequências que trazem, eles afirmariam que elas são ruins por causa de suas outras consequências. O que Sócrates pretende deixar claro é que quando a multidão chama uma determinada ação de ruim isso é porque, de alguma forma, ela acredita que tal ação contém dores ou malefícios que são maiores que o prazer proporcionado. O mesmo raciocínio, é claro, é aplicado quando se chama algo de bom (354a). Cada opção de conduta possível é avaliada como um ‘pacote’ que contém tanto dor quanto prazer, e uma determinada opção é classificada como boa ou má dependendo da proporção entre dor e prazer que ela contém. Se isso é verdade, nos diz Sócrates, então devemos admitir que a multidão persegue o prazer e evita a dor, e que uma ação prazerosa só poderá ser considerada ruim caso resulte em mais dor do que prazer, assim como só será considerada boa se resultar em mais prazer do que dor.

Logo em seu primeiro argumento, portanto, Sócrates estabelece que o prazer é bom e a dor ruim, e que a maioria dos homens persegue o prazer como sendo um bem e evita a dor como um mal. E isso a tal ponto que os homens chamam o ato do deleite de mal caso ele os prive de prazeres maiores do que os que possui nele mesmo (354d). Tendo atingido este ponto da argumentação, Sócrates simula uma intervenção por parte da multidão, que estaria se perguntando acerca da utilidade do argumento desenvolvido até o momento. O filósofo, então, lhes assegura que ‘deste ponto dependem todas as nossas conclusões’ (354e), mas que ainda é possível voltar atrás, caso eles – a multidão ou Protágoras – consigam de alguma forma dizer que o bem é diferente do prazer, ou o mal da dor. Como Protágoras se mostra incapaz de diferenciá-los, no entanto, ele é forçado a admitir a identidade entre o bem e o prazer, isto é, a tese hedonista.

O movimento através do qual Protágoras é levado a dar seu assentimento à tese proposta por Sócrates ainda é motivo de grande embaraço para os especialistas. Prova disso é o fato de que a controvérsia a respeito de quem seria o porta-voz dessa tese ainda permanece³. Até hoje, alguns comentadores importantes defendem que é o próprio Sócrates, e com ele, talvez, o jovem Platão, quem sustenta a identidade entre o bem e o prazer. Tais autores, no entanto, são forçados a admitir que uma tal postura entra em contradição direta com posições sustentadas por Sócrates em outros diálogos de Platão. A interpretação que pretendemos defender aqui vai no sentido oposto, se colocando plenamente de acordo com Migliori quando este afirma que o *Protágoras* “exprime posições que são ‘estáveis e constitutivas’ do platonismo”⁴. Para melhor fundamentar tal opção, será útil analisar alguns argumentos que foram levantados em favor de uma leitura hedonista da argumentação socrática que encontramos no *Protágoras*.

³ “As interpretações vão desde a afirmação de que o hedonismo foi uma posição sustentada pelo Sócrates histórico mas não por Platão; que ela era a posição também de Platão em sua juventude, mas que mais tarde foi abandonada; que nem Platão e nem Sócrates jamais a sustentaram, e que ela só é examinada no *Protágoras* porque está implícita no ensinamento de Protágoras e Platão desejar demonstrar que mesmo tendo admitido o hedonismo as virtudes são unas e são um tipo de saber” (SESONSKE, 1963, p. 74)

⁴ MIGLIORI, 2004, p. 529.

Em favor de tal interpretação, pode-se apontar para 351c, onde Sócrates pergunta a Protágoras se ele concorda com a multidão que chama algumas coisas prazerosas de más e algumas coisas dolorosas de boas, e se não deveríamos dizer, ao invés, que as coisas são boas na medida em que são prazerosas, e más na medida em que são dolorosas. Protágoras se mostra, de início, relutante em aceitar tal afirmação. Fica claro então que a tese hedonista é trazida para o diálogo por Sócrates e que, de início, não se pode nem sequer afirmar que ela é partilhada por Protágoras ou pela multidão. Poder-se-ia mesmo dizer que tal tese foi proposta e imposta pelo próprio Sócrates através de um artifício dialético, e que seu interlocutor a aceita contra sua própria vontade. Essa é a posição defendida em um livro recente, por exemplo, por Julia Annas⁵.

No entanto, se é verdade que a tese hedonista é trazida ao diálogo por Sócrates, o argumento que se segue de 353c até 353e não deixa dúvidas de que o hedonismo está sendo analisado como uma crença tanto de Protágoras quanto da multidão. Como nos diz Sesonke, Sócrates traz à tona a opinião que ele pensa estar implícita na vida da multidão e dos sofistas. Se eles não são capazes de propor e nem agir de acordo com nenhum outra medida do bem que não seja o prazer, então eles devem admitir que o verdadeiro conhecimento dos prazeres e das dores é a chave para uma vida boa e que nenhum homem que sabe realmente que uma determinada ação é a melhor agirá voluntariamente de outra maneira⁶.

Se aceitarmos tal argumento, temos então que o hedonismo é uma crença de Protágoras e da multidão, mas não de Sócrates, o que parece condizente com o personagem que encontramos nos demais diálogos de Platão. Tal imagem, no entanto, pode ser enganadora. Com efeito, se observamos cuidadosamente o argumento desenvolvido por Sócrates é impossível não notar o alto grau de permissividade moral que o caracteriza. De fato, não encontramos em parte alguma qualquer referência aos bens da alma, cuja superioridade em relação aos prazeres físicos é afirmada tantas vezes na obra platônica. Sócrates se contenta em dar exemplos como fazer exercícios físicos, dieta, tomar remédios etc. É esse traço da argumentação socrática que parece guiar Terence Irwin, em seu comentário mais recente sobre o argumento desenvolvido no *Protágoras*. Segundo Irwin:

Para compreendermos o que Sócrates defende, devemos considerar afirmações diversas sobre a relação entre o bem e o que é prazeroso:

1. O ser-bom é o prazer, i.e., o ser bom de X consiste essencialmente no prazer de X (em seu ser prazeroso).
2. O bem para o homem é a sua felicidade, i.e, o bem em sua vida como um todo.

⁵ ANNAS, 1999, p. 167-171. É importante observar, no entanto, que a autora não defende a ideia de que Sócrates, ou Platão, defendam seriamente a tese hedonista, mas somente que é razoável inferirmos do que nos é dito no *Protágoras* que Platão acreditou ser válido formular e discutir a tese hedonista, e que portanto ele deveria levá-la a sério. Creio, no entanto, que essa interpretação não faz justiça ao que encontramos no texto platônico.

⁶ SESONSKE, Op. Cit., p. 77.

3. A felicidade é alcançada pela predominância do prazer na vida do homem como um todo.
4. X ser bom como um todo = X ser prazeroso = X propiciar mais prazer do que dor como um todo.⁷

Para o autor, portanto, Sócrates defende uma teoria hedonista do bem, teoria essa que o autor batiza de ‘hedonismo eudaimonístico’. Não é minha intenção fazer aqui uma análise detalhada da interpretação defendida por Irwin. Pretendo apenas apontar uma confusão trazida pela quarta afirmação, e que deve ser evitada. Irwin explica a última tese imputada a Sócrates a partir do comprometimento do filósofo com a afirmação, a princípio bastante contra-intuitiva, de que algumas vezes ter um dente arrancado é algo prazeroso mesmo que cause dores imediatas, pois é um meio para um prazer de duração mais longa. Ora, se isso é tudo que Irwin deseja imputar a Sócrates, então a formulação da tese foi excessiva.

Se reconhecemos como verdadeira a afirmação de que X ser bom como um todo é igual X ser prazeroso estamos reconhecendo não somente que algumas vezes algo pode ser prazeroso mesmo causando dores mas que o fato de algo ser prazeroso faz dele algo bom como um todo. Isso, no entanto, só é verdade se definirmos previamente que algo só pode ser prazeroso se for prazeroso como um todo, o que parece fugir completamente ao espírito do texto platônico. O que Sócrates ressalta é que a escolha do indivíduo é a escolha entre duas opções que contém tanto prazeres quanto dores, e que portanto o simples fato de uma opção ser prazerosa não é suficiente para que ela seja escolhida. Isso também, vale ressaltar, parece ser algo que Sócrates acredita estar assumido implicitamente pela multidão.

O problema da quarta tese tal como é formulada por Irwin aparece claramente se tomarmos como exemplo o doente que foge do médico por medo da incisão. Sócrates não nega que o procedimento seja doloroso, isto é, que ele cause dor no sujeito. O que ele acredita é que, por ter consequências positivas futuras, essa dor não deve ser o único fator a ser levado em conta na escolha do sujeito entre ir ao médico ou ignorar o problema. Da mesma maneira, ele não nega que a entrega aos prazeres da mesa e do sexo seja prazerosa mesmo quando ela traz consequências nefastas.

Ainda no início da discussão, Sócrates deixa claro que ele chama de agradáveis todas as coisas que trazem (*metexhonta*) ou produzem (*poiunta*) prazer (351d-e). Seria, portanto, incorreto afirmar que para ele só são prazerosas as coisas que propiciam mais prazer do que dor como um todo. Com efeito, a admissão de que existe prazer tanto nas boas quanto nas más é de importância capital para a explicação socrática da *akrasia*, uma vez que, ao final da discussão, o filósofo pretenderá ter mostrado que o homem incontinente erra em sua escolha justamente porque os prazeres imediatos de um determinado curso de ação ofuscam os outros prazeres, maiores, que o esperavam mais adiante no caminho que recusou tomar.

⁷ IRWIN, 2007, p. 34.

Embora tal ponto seja de grande importância para a compreensão do argumento socrático, ele não recebeu a devida importância por parte de muitos comentaristas do diálogo. Para Gosling e Taylor, por exemplo, Sócrates se compromete no mínimo com a afirmação segundo a qual tudo o que é prazeroso é bom⁸. Hackforth, por outro lado, afirma que Sócrates sustenta uma outra tripla equação, a saber, que o belo = ao bem = ao prazer, que também implica na mesma consequência das teses propostas por Irwin⁹. Outro comentador para quem o argumento Socrático se baseia na identidade entre o bem e o prazer é Sullivan¹⁰.

Contra Irwin, mas também contra tais autores, creio ter dito o suficiente para estabelecer que tais crenças não podem ser imputadas a Sócrates. Como dissemos antes, a identidade entre o bem e o prazer é analisada no *Protágoras* como uma crença da multidão e de Protágoras. Ainda resta, no entanto, a pergunta acerca da importância dessa tese para o argumento socrático. Com efeito, poder-se-ia pensar que tal tese é fundamental para as conclusões alcançadas pelo filósofo ao final do argumento¹¹. Não creio, no entanto, que isso seja verdade. Com efeito, como já disse Vlastos¹², a tese hedonista pode ser desmembrada em duas proposições: (a) todo prazer é bom e toda dor é má, (b) todo bem é prazer e todo mal é dor. Sócrates só sustenta a primeira proposição – que, aliás, já lhe permite refutar a explicação oferecida pela multidão. Basta a aceitação da proposição (a) para que o filósofo mostre de que forma é ridícula a idéia de que, sabendo que X é melhor do que Y, alguém escolhe Y por ter sido derrotado por prazeres. Pois nesse caso, sendo os prazeres bons, o agente teria escolhido a pior opção tendo sido derrotado pelo que é bom. Mesmo que compreendamos ‘derrotado’ no sentido de ‘motivado’, a relação entre a pior opção e o que é bom causa problemas. Tudo se passa como se o agente tivesse deixado de levar algo em consideração no momento de sua escolha.

Além disso, e ainda que em nenhum momento de sua argumentação Sócrates tente separar o bem do prazer, é possível afirmar que uma tal separação está presuposta na maneira como ele conduz sua argumentação. De fato, desde o início da explicação socrática (353c), as ações são chamadas seja de boas, seja de más, seja de prazerosas, seja de dolorosas. O que é importante notar, no entanto, é que tanto as ações boas quanto as ações más podem trazer prazeres e dores para o mesmo indivíduo, isto é, que pode-se dizer de uma mesma ação, seja ela boa ou má, que ela é prazerosa e dolorosa para o mesmo indivíduo, mas não se pode dizer de uma mesma ação que ela é boa e má para o mesmo indivíduo. Se seguirmos a lógica da

⁸ GOSLING, J. C. B. E TAYLOR, C. C. W., 1982, P. 50.

⁹ HACKFORTH, R., 1928, p. 42.

¹⁰ SULLIVAN, J. P., 1981, p. 19.

¹¹ Tal é a posição defendida por Roslyn Weiss em seu livro intitulado *The Socratic Paradox and its enemies*. Para a autora, o filósofo distorce e empobrece deliberadamente sua descrição da personalidade humana, transformando as pessoas em simples perseguidores racionais do prazer, com o objetivo de refutar a alegação feita por Protágoras a respeito de sua capacidade para ensinar a virtude. Tal distorção, nos diz Weiss, acaba por produzir uma versão do paradoxo socrático que é não-socrática (WEISS, 2006, p. 20-24).

¹² VLASTOS, 1969, p. 74.

argumentação socrática, portanto, não podemos absolutamente afirmar que o prazer e o bem são idênticos.

Sendo assim, são a multidão e Protágoras que, por não conseguirem diferenciar o bem do prazer, acabam se comprometendo com a tese hedonista. É só quando Protágoras se mostra incapaz de construir um argumento que diferencie o bem do prazer e o mal da dor que Sócrates, então, dá prosseguimento ao seu argumento. Segundo o filósofo, se não há nenhum bem que não termine em prazer ou nenhum mal que não termine em sofrimento, então é ridículo afirmar que alguém, apesar de saber que o mal é mal, não deixa de praticá-lo por ser arrastado e subjugado pelo prazer, ou que o homem, embora conhecendo o bem, não se decide a praticá-lo, por encontrar-se dominado pelo prazer do momento. Tal ficará patente, nos diz Sócrates, se, em vez de empregarmos muitos nomes ao mesmo tempo: agradável e desagradável, o bem e o mal, usarmos somente dois nomes, por tratar-se apenas de duas coisas: primeiro, bom e mal; depois, agradável e desagradável.¹³

Sócrates observa que ao fazermos tais substituições chegaríamos ou a afirmação segundo a qual (a) ‘um homem faz o mal, sabendo que é mal, e não tendo que fazê-lo, porque ele é vencido pelo bem’, ou então, que (b) ‘um homem faz o que é mais doloroso, sabendo que é doloroso, porque é vencido pelo prazer’. As duas afirmações são consideradas absurdas, pois colocam o bem e o prazer como o motivo que levou o indivíduo a cometer uma ação má, que lhe trará dores. Mais uma vez Protágoras se vê compelido a concordar com a argumentação do filósofo. O que pode acontecer é que um sujeito calcule mal e acabe escolhendo o maior mal em troca do menor bem. O que se chamou ‘ser vencido pelo prazer’ é, na verdade, um erro de cálculo. A parte final do argumento de Sócrates (356c- 357e) explica como tal erro é possível¹⁴.

Creio ter dito o suficiente para, se não resolver, ao menos iluminar de forma adequada o debate sobre o suposto hedonismo do *Protágoras*. A análise acima empreendida foi orientada pela convicção de que, muito mais importante do que atribuir ou não um rótulo ao diálogo platônico, era preciso compreender e expor, da forma mais clara possível, o argumento que encontramos ali. A partir dessa exposição, creio que um leitor do diálogo poderá decidir por si mesmo se o rótulo lhe é ou não apropriado. Isso desde que, é claro, antes de atribuí-lo esse mesmo leitor tenha tomado o cuidado de esclarecer o que ele mesmo está entendendo por

¹³ 355a-b.

¹⁴ Para resumir, direi apenas que segundo o filósofo, o erro acontece quando um dos termos, o prazer ou a dor, parece maior ou menor do que verdadeiramente é. Tal possibilidade parece ser inerente a nossa experiência estética – ela pertence à força da aparência (*tou phainoménu dunamis*). Podemos então compreender o que leva alguém a julgar errado as opções que tem diante de si, pois elas efetivamente não lhe parecem da maneira como realmente são, o forçando a mudar de opinião no momento em que se vê confrontado com o seu erro. Um determinado prazer, assim como alguma coisa dolorosa, parece menor quando distante e maior quando próximo. Aquilo de que precisamos para regular nossas escolhas é, literalmente, uma arte que seja capaz de medir o prazer e a dor: a *metretiké*. Tal arte tornaria a aparência ineficiente ao nos mostrar a verdade, trazendo paz para nossa alma e salvando nossas vidas.

hedonismo. Se o que o foi dito acima está correto, deste esclarecimento dependerão todos os outros.

Segundo a interpretação oferecida aqui, Sócrates passa longe de sustentar a identidade entre o bem e o prazer quando afirma que todo prazer é bom. Tudo o que o filósofo procura ressaltar é que o prazer acarretado por uma ação qualquer não pode servir de explicação para um juízo negativo a seu respeito. Suponhamos que um conhecido se aproxime de nós manifestando remorso a respeito de alguma coisa. Ao ser perguntado sobre o ocorrido, ele nos diz que na noite anterior foi a um jantar e pediu um prato que estava delicioso. Caso seu relato pare por aí, nos será de fato muito difícil compreender a razão de seu arrependimento. Nossa perplexidade se deve ao fato de que seu relato está, de certa forma, incompleto. Deve haver alguma coisa a respeito das circunstâncias do ocorrido, ou das consequências geradas por ele, que não nos foi mencionada. Afinal, não há nada de errado em comer um prato delicioso.

Referências

- ANNAS, Julia. (1999). *Hedonism in the Protagoras. Platonic Ethics, Old and New*. New York: Cornell University Press.
- IRWIN, Terence. (2007). *The development of ethics: a historical and critical study*. Oxford: Oxford University Press.
- GOSLING, J. C. B. E TAYLOR, C. C. W. (1982). *The greeks on pleasure*. Oxford: Clarendon Press.
- HACKFORTH, R. (1928). Hedonism in Plato's Protagoras. *The Classical Quarterly*, Cambridge, Vol. 22, No. 1.
- MIGLIORI, Maurizio. (2004). Socrate è forse un edonista? *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*. CASERTANO, Giovanni (Org.). Napoli: Loffredo Editore.
- PLATÃO. (2002). *Protágoras, Górgias, Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará.
- WEISS, Roslyn. (2006). *The Socratic Paradox and its enemies*. Chicago: University of Chicago Press.
- SEGVIC, Heda. (1957) No one Errs Willingly: The meaning of Socratic Intellectualism. *From Protagoras do Aristotle, essays in ancient moral philosophy*. Oxford: Princeton University Press.
- SESONSKE, Alexander. (1963). Hedonism in the Protagoras. *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, Vol. 1, No. 1.
- SULLIVAN, J. P. (1981). The Hedonism in Plato's Protagoras. *Phronesis*, Vol. 6, No. 1.
- VLASTOS, Gregory. (1969). Socrates on acrasia. *Phoenix*, Toronto, Vol. 23, No. 1, Studies presented to G. M. A. Grube on the occasion of his seventieth birthday.

As funções da linguagem na obra de Magistro de Santo Agostinho

Edy Klévia Fraga de Souza*

* Mestre/UFMT.

Resumo

É notório que algumas obras agostinianas foram dedicadas parcial ou integralmente à construção de uma filosofia da linguagem. A exemplo disso podemos citar: *De Magistro*, *De doctrina Christiana* entre outras. No entanto, esse trabalho abordará exclusivamente a obra *De Magistro*, cuja concepção linguística se desenvolve a partir das questões em torno do ensinar e o aprender e a relação da linguagem com o sinal e seus significados. Vale dizer ainda que a presente obra apresenta um diálogo entre Agostinho e seu filho Adeodato, cuja disputa dialética levará ambos a uma admirável profunda teoria acerca da linguagem.

Palavras-chave: linguagem; sintaxe; semântica; pragmática;

1. O Ensinar (*Docere*) e o Aprender (*Discere*)

Um dos principais aspectos abordados por Agostinho na referida obra, gira em torno da relação entre o ensino e o aprendizado. Sendo assim, suas reflexões acerca da pedagogia favorecem concomitantemente seus estudos epistemológicos.

Antes de tudo, a pretensão de Agostinho colocada desde o início, consiste em investigar efetivamente a possibilidade da educação, ou seja, de que maneira ela é possível. Indo além,

[...]aquela relação entre mestre e aluno, que consiste no ensinar por parte do primeiro e no aprender por parte do segundo, é fundada verdadeiramente na realidade das coisas e na possibilidade da natureza humana ou,[...] é uma pura e simples ilusão?" (AGOSTINHO, 2009, p. 27)

No entanto, para se chegar ao núcleo do problema sob o qual se concentra a pedagogia, o autor introduz o assunto questionando antes de tudo sobre a utilidade da linguagem. A partir de então, o que se vê é uma junção entre o ensino e a própria linguagem.

Sendo assim, a questão é colocada por Agostinho: “Que coisa te parece que queremos obter quando falamos?” (AGOSTINHO, 2009, p. 28). Como resposta, Adeodato diz: “Pelo que agora me ocorre, ou ensinar ou aprender”. (AGOSTINHO, 2009, p. 280). É de fundamental importância ressaltar que Agostinho considera também o termo *commemorare* (rememorar) antes mesmo do *discere* (aprender). Isso porque em sua concepção, o estudo direcionado desperta a memória para aquilo que já se encontra de antemão tanto em quem ensina como em quem aprende. Entretanto, não se trata de uma doutrina da reminiscência, como vista em Platão, mas sim, de uma Doutrina da Iluminação, do qual veremos mais à frente.

As considerações realizadas no decorrer do diálogo, procuram discutir justamente os problemas sobre a possibilidade da linguagem, da instrução e consequentemente da educação. De fato, a linguagem é o caminho mais eficaz de todo processo educativo ou instrutivo. Considerando tal posicionamento, qual seria o objetivo da canção e da oração? Essa questão levantada por Adeodato (2009) é assinalada por Agostinho como sendo uma linguagem sem fins instrutivos ou educativos, mas no máximo uma *commemorare*. Até aqui, Agostinho considera que nem toda linguagem tem como fim o ensinamento mas toda instrução só é possível através da linguagem. No entanto, mais à frente essa percepção tende a mudar.

Nota-se até aqui, que o escopo fundamental da obra é a linguagem como veículo transmissor da ciência entre o mestre que fala e o discípulo que ouve. No entanto, a questão inicial continua enfática: essa transmissão é possível? Antes de respondê-la, é preciso expor a profunda análise que Agostinho realiza sobre a linguagem, em toda sua envergadura.

2. A linguagem e sua função

Antes de qualquer coisa, é preciso considerar atentamente que, embora o *De Magistro* tenha como objetivo último sanar os problemas em torno da Pedagogia, a obra oferece uma ampla teorização acerca da linguagem ressaltando inclusive aquelas funções clássicas, a saber, sintática, semântica e pragmática. Isso fica claro quando, nas seções onde se discute tanto a Doutrina da Iluminação como a doutrina do *docere* e do *discere*, a linguagem é resgatada no intuito de sustentar essas doutrinas.

À luz desses pressupostos, Agostinho analisa as palavras-sinal sob dois aspectos: o primeiro diz respeito aos sinais que significam outros sinais; o segundo diz respeito aos sinais que indicam coisas que não são sinais, ou seja, os objetos externos. Acrescenta-se a isso, um terceiro aspecto distinto desses outros dois, a saber, as coisas que podem ser indicadas sem utilizar um sinal. Sendo assim, o primeiro aspecto se refere à função da sintática, ao passo que o segundo aspecto, diz

respeito às funções semânticas e pragmáticas. Já o terceiro pretende acentuar que o conhecimento não advém exclusivamente da linguagem, pois, ele mesmo concede sentido à linguagem. Não obstante, é preciso esboçar o sentido, o fundamento e as características de cada uma das funções lingüísticas apresentadas.(2009)

2.1 – Sintaxe

Até aqui, não há dúvidas de que a fala (*locutio*) é o elemento principal no cumprimento da função daquele que ensina. Até mesmo a ação de perguntar carga consigo a intenção intrínseca do ensinar. Dessa forma, o ato de ensinar só é possível através das palavras ou do *commemorare*. Sobre isso, Agostinho explica:

[...]Inclusive quando não emitimos nenhum som — falamos no interior de nosso coração, enquanto pensamos as mesmas palavras; e de que, portanto, com a locução não fazemos outra coisa senão recordar, quando a memória, onde as palavras estão impressas, reevocando-as faz vir à mente as coisas mesmas (*res ipsa*), das quais as palavras são signos. (AGOSTINHO, 2009, p. 75)

Assim, a palavra enquanto som é real e por esse motivo, quando ouvimos por exemplo, a palavra ‘elefante’, imediatamente nossa mente é remetida ao objeto correspondente graças ao significado dessa palavra que se encontra de antemão em nossa memória. Dessa forma, o processo de significação das palavras possibilitam-nas a se relacionarem entre si e justamente por isso, alguns sinais podem ser sinais de si mesmo e de outros sinais: eis o papel da sintática.

Para maior elucidação acerca da sintática e da possibilidade de um sinal ser denominado por outro sinal, Agostinho pede a Adeodato que analise uma frase de um dos verso poéticos de Virgílio:

Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui. (AGOSTINHO, 2009, p. 76)¹

Na tentativa de explicar o significado de cada termo, Adeodato se vê impedido de demonstrar o significado da palavra ‘nihil’ (nada). Sem perder tempo, Agostinho alega ser o *nada* mais uma afecção da alma do que uma ‘coisa’ propriamente (2009). Observe, portanto, que a questão principal exposta, é a real possibilidade de explicar as palavras por meio de outras palavras, ou seja, sinais que significam outros sinais. Aqui jaz uma distinção prévia entre a linguagem da metalinguagem.

Nesse sentido, a posição metalingüística de Agostinho se dá quando o autor analisa os termos ‘palavra’, ‘nome’ e ‘sinal’. Se tomarmos a palavra ‘nome’, por exemplo, entrarão nesse grupo todas as palavras que são nomes, tais como ‘cadeira’, ‘rio’ e até mesmo a própria palavra ‘nome’. Indo além, ‘nome’, ‘rio’ e ‘cadeira’ participam de uma outra classe, a saber, a classe das ‘palavras’. Dessa forma, ‘nome’

¹ “Se agrada ao deus, nada deixar de tão grande cidade”.

é sinal de 'rio' assim como 'palavra' é sinal de 'nome'. Sobre isso, o autor explica que “[...] todos os nomes são palavras, mas nem todas as palavras são nomes” (AGOSTINHO, 2009, p. 95), afinal, o ‘verbo’ não é um nome mas pertence à classe das ‘palavras’ tanto quanto o ‘nome’. Mas qual seria então o sinal da palavra ‘palavra’? Não poderia ser outro, a não ser o próprio ‘sinal’, cuja extensão conceitual, é superior aquela apresentada pela ‘palavra’ e pelo ‘nome’ ou ‘verbo’. E aqui, faz-se necessário enfatizar que “[...] toda palavra é signo, mas nem todo signo é palavra”. (AGOSTINHO, 2009, p. 95).

Consoante a isso, a investigação se dirige agora para a distinção entre os sinais recíprocos e sinais que significam a si mesmo. Em relação ao primeiro, a classificação se dá entre os sinais que possuem mesma extensão, como ocorre entre ‘palavra’ e ‘nome’; por outro lado, os sinais que possuem extensões diferentes podem ser exemplificados pelos termos ‘sinal’ e ‘palavra’; por fim, os sinais que se identificam entre si podem ser encontrados mediante os termos ‘nome’ e $\nu\omicron\mu\alpha$ (nome) que embora apresentam som e letras diferentes, detém o mesmo significado.

Após todas essas observações, o assunto do diálogo se volta para a relação existente entre o sinal e a coisa e nesse sentido, o objeto de estudo se encontra no âmbito da semântica.

2.2 – Semântica

A tese de partida do capítulo VIII do *De Magistro*, sugere de antemão que o maior interesse de Agostinho, mais do que analisar a relação do sinal consigo mesmo, se dá na análise do sinal com o seu objeto. Isso fica claro, quando o autor expõe certa preocupação em não ter cometido nenhum equívoco por ter começado sua investigação no exame do sinal ao invés das coisas em si mesmas que por eles são significadas. (2009). Diante disso, a análise semântica do sinal parte de uma pergunta astuciosa de Agostinho: “E, em primeiro lugar, diz-me se ‘homem’ é homem” (AGOSTINHO, 2009, p. 122). O intuito do autor é demonstrar que a palavra pronunciada representa a coisa enquanto seu significado (*semainómenon*), mas de nenhum modo, ela poderá tomar o lugar da coisa material (*semainon*). De outro modo, a finalidade da linguagem é significar um objeto e portanto, é preciso se ater mais neste do que naquela. (2009).

Após uma longa discussão acerca da semântica, precisamente entre os § 21-35, é possível acentuar que Agostinho considera três elementos participantes do processo de significação, são eles: o sinal, a coisa e o significado. O sinal é o som da palavra proferida cuja absorção é realizada pela audição; a coisa é o próprio objeto — passível de ser designada pelo sinal — perceptível pela visão; mas quanto ao significado, de que forma podemos adquirir seu conhecimento já que a relação entre o sinal e a coisa não é real? E ainda, qual certeza pode-se ter da associação entre sinal e coisa? Em resposta a essas questões, Agostinho adverte:

[...]há duas coisas, a saber, o som e o significado, é obvio que o som não percebemos pelo signo, mas pelo ouvido que ele mesmo faz vibrar; o significado, porém o percebemos porque vemos a coisa significada. De fato, aquele aceno do dedo nada mais pode significar senão o objeto para o qual o dedo aponta, e não aponta para o signo[sic]. (AGOSTINHO, 2009, p.137).

Retomemos agora a questão anteriormente já explicitada, sobre o papel da linguagem acerca do ensino. Nos parágrafos 33, 34 e 35, Agostinho sugere um novo papel ao objeto, isto é, através de sua percepção é que de fato o indivíduo conhece o seu significado. Nesse sentido, a palavra não exerce o papel fundamental no processo de ensino-aprendizagem, ao contrário, o aprendizado se dá mediante a percepção do objeto. Logo, a importância que inicialmente foi dada à linguagem como mecanismo de ensinamento, agora é reduzida a um mecanismo cujo papel é convidar e/ou estimular o indivíduo a buscar conhecimento daquilo que ainda lhe é desconhecido. Entretanto, a explicação que o autor oferece referente à pragmática, tornará esse problema mais claro.

2.3 - Pragmática

A pragmática agostiniana surge na obra *De Magistro* a partir do capítulo XI, onde o autor tratará da verdade interior, mais especificamente, de sua Teoria da Iluminação.

Nesse capítulo, o autor conclui definitivamente que a palavra não nos leva ao conhecimento, mas apenas a uma recordação ou convite para se conhecer coisas novas². Sendo assim, o autor corresponde à fala ao próprio ato, assim como foi concebido por Aristóteles e os Estóicos. Tal correspondência se deve ao fato de que o falar (loqui) estimula o indivíduo a executar alguns atos tais como transformar suas atitudes e a de seus ouvintes através do intercambio de informações. (cf. AUSTIN, 1990) Para maior clareza, vale ressaltar a seguinte passagem do texto:

Até aqui chegou o valor das palavras: para lhes conceder o mais possível, elas nos convidam simplesmente a buscar as coisas, mas não as manifestam para que as conheçamos. Quem, porém, me ensina uma coisa é aquele que me apresenta aos meus olhos ou algum sentido do corpo, ou ainda à própria mente, as coisas que eu quero conhecer.[...]. (AGOSTINHO, 2009, p. 147).

Bem, sobre aquilo que se apresenta aos nossos sentidos, é evidente que se trata dos objetos. Mas quanto àquilo que se apresenta à mente de maneira individual, trata-se do mestre interior, eis aqui o prelúdio da “iluminação”.

² “Até aqui chegou o valor das palavras: para lhes conceder o mais possível, elas nos convidam simplesmente a buscar as coisas, mas não as manifestam para que as conheçamos. Quem, porém, me ensina alguma coisa é aquele que me apresenta aos meus olhos ou a algum sentido do corpo, ou ainda à própria mente, as coisas que eu quero conhecer. Portanto, com palavras não aprendemos senão palavras, ou melhor, o som e o ruído das palavras.” Cf. 2009, 147.

Aprofundando essa análise, Agostinho elege a “iluminação” como uma forma especial de conhecer, ou seja, há no interior da alma uma Verdade imutável, cujo acolhimento realizado pelo homem, advém do Mestre interior, Isto é, de Cristo. Ao consultar o homem que habita em nosso interior, somos levados ao conhecimento. Logo, é Ele que nos ensina de fato. Mas vale retificar que a absorção desse saber, depende da própria vontade de quem a consulta, sendo ela boa ou má.

Ensina-nos, porém, aquele que é consultado, do qual se diz que habita no homem interior (Ef 3,16), Cristo, isto é, o poder imutável de Deus e a eterna sabedoria (1Cor 1,24). Toda alma racional a consulta; mas a cada uma se abre na medida em que é capaz de captá-la, em virtude de sua própria vontade, boa ou má. E, se alguma vez se comete um erro, não é por defeito da Verdade consultada. Como tampouco se de a um defeito desta luz exterior o que os olhos do corpo se enganam muitas vezes, já que confessamos consultá-las sobre as coisas visíveis, para ela no-las mostrar na medida em que podemos vê-las. (AGOSTINHO, 2009, p.148-9).

Apesar disso, é importante esclarecer que a Teoria da Iluminação não pretende incapacitar a atividade cognitiva do homem, ao contrário, trata-se de instrumento que serve à mente humana para que esta possa identificar a verdade exterior. Nesse caso, os sinais se apresentam para quem fala e para quem ouve sob métodos distintos, ou seja, para se conhecer as coisas sensíveis, a alma faz uso dos sentidos como intérpretes; mas para se conhecer as coisas sob a qual contemplamos com o intelecto e a razão, é preciso voltar-se à iluminação do ‘homem interior’.

Dessa forma, a pragmática agostiniana se dá na junção entre Teoria da Iluminação e Teoria dos Sinais. A pretensão é equilibrar as atividades do mestre humano sem aniquilar a iluminação natural que advém de Deus.

2.4 – A estrutura do sinal e sua relação com a linguagem

Como vimos, a filosofia da linguagem ocupou grande parte do diálogo *De Magistro* e não há dúvidas que na concepção de Agostinho, sinal e linguagem se encontram intimamente ligados³. Dessa forma, a dinâmica da linguagem é constituída por um sujeito que emite, através de um sinal sonoro, aquilo que se encontra em sua mente. Por sua vez, este sinal deverá estar munido de significação para que seu receptor, ou seja, o ouvinte possa captá-lo. Mediante esse processo, é evidente que as coisas possuem sinais lingüísticos que são compreendidas e retidas na memória através das palavras. Sendo assim, uma vez retidas na mente, as palavras tornam-se conhecidas e conseqüentemente, rememoráveis.

Consoante ao que foi dito, o autor desconsidera o gesto como linguagem, pois, em sua concepção, apenas a ‘fala’ corresponde à atividade do ‘locutio’, de modo que o gesto é mais uma das muitas formas de comunicação. Logo, a lingua-

³ “Quem fala, mostra exteriormente, mediante sons articulados, que são as palavras, um sinal de sua vontade” – Cf. Agostinho, 2009, p. 74

gem corresponde às frases, palavras e orações, isto é, sua composição é formada por sinais e mediante essa concepção, é uma atividade exclusiva do homem. Já o gesto implica não mais que um *significare* (significar). (AGOSTINHO, 2009, *passim*).

A teoria da linguagem que norteia a obra *De Magistro* de Santo Agostinho sugere uma ampla discussão entre os teóricos. Se de um lado, alguns insistem em afirmar que a presente obra se dedica à teorização dos processos de comunicação, por outro, há uma forte tendência em interpretá-la como uma ampla Teoria dos sinais, cujos pressupostos se estende até os dias atuais.

Outrossim, algumas linhas interpretam o sinal em sentido bidimensional (*Vox/significatum*), outras em sentido tridimensional (*signum/significatum/res*) e por fim, há ainda o sentido quadridimensional (*verbum, dicibile/dictio/res*). Para maior elucidação acerca dessas questões, vale especificar um pouco mais cada uma dessas vertentes. (2009).

1. Sentido bidimensional (*vox/significatum*): Em *De doctrina christiana*, Agostinho propõe uma definição de sinal: “Sinal é, portanto, toda coisa que além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento algo distinto dele mesmo”⁴. Nesse sentido, a interpretação consiste em considerar o sinal como veículo sensível à serviço do inteligível, isto é, o sinal está em relação com a coisa real que ele significa e, portanto, uma vez conhecido, mediante às impressões, tem o poder de suscitar na mente algo distinto de si. Observe que o sinal transita livremente entre o inteligível (mente) e o sensível (a coisa real) e justamente por isso, ele tem o poder de invocar à mente, aquilo que de fato é. No âmbito sensível, ele corresponde à voz articulada, já no âmbito inteligível, ele coincide com o significado. Entretanto, voz e significado possuem uma ligação convencional. (AGOSTINHO, 2009, p. 55-6)

2. Sentido tridimensional (*signum/significatum/res*): Nessa linha interpretativa, estão aqueles que aludem ao *De magistro* uma teoria da comunicação. Sendo assim, nessa concepção o processo comunicativo se dá mediante três elementos que se relacionam mutuamente, são eles: o objeto, o sinal e o sujeito. A relação triádica ocorre quando aquilo que é representado pelo sinal é captado pelo sujeito mediante o próprio sinal. (AGOSTINHO, 2009, p. 57-8)

3. Sentido quadridimensional (*verbum/dicibile/dictio/res*): essa vertente interpretativa, parte da obra *De dialéctica*, texto bastante questionado a respeito de sua autoria. Nessa reflexão, os elementos são classificados da seguinte forma: o *verbum* é a palavra enquanto som, o *dicibile* é a palavra que se encontra na mente do falante, antes mesmo de sua pronúncia, o *dictio* é a palavra composta do *verbum* e do *dicibile* — fala sonora proferida com sentido — e a *res* é o que pode ser representado pelo sinal e percebido pelo intelecto.

De acordo com Norman Kretzmann (1977) o *dicibile* e o *dictio* juntos,

[...]parecem representar os diferentes aspectos do *léktón* estóico; mas independentemente da sua origem, a sua inclusão aqui indica um nível de sofisticação no plano semântico que não devia ser mais alcançado, pelo menos, durante oitocentos anos.

⁴ *De doctrina christiana*, II, 1: “*Signum est enim res praeter speciem quam ingerit sensibus aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*”.

Caminhando para a conclusão, é notório que da Idade Média até a Renascença, alguns modelos semióticos foram utilizados e desenvolvidos não só para fins de interpretações de sinais humanos e naturais, mas também serviram de instrumento de extrema importância para interpretação do mundo natural. São os chamados modelos pansemióticos do mundo, dentre eles, destaco o modelo dos quatro sentidos exegéticos na Idade Média. Segundo NÖTH (2003), para a hermenêutica cristã medieval a Bíblia deveria ser interpretada a partir desses quatro níveis de interpretações. No primeiro nível os textos tinham um sentido literal ou histórico cujas explicações giravam em torno das personagens, localidades e eventos. No segundo nível, a interpretação se dava no sentido tropológico ou moral, isto é, chave para a revelação cujos sentidos bíblicos devia ter para a vida individual dos homens no mundo. Já o terceiro nível, consistia no sentido alegórico que se refere diretamente a relação Cristo-Igreja. Por fim, o quarto sentido chamado de anagógico referia-se aos mistérios celestes no futuro dos cristãos. Como podemos notar, o mundo foi interpretado do mesmo modo que a Bíblia e não ao contrário. Há portanto uma inversão cronológica do processo evolutivo.

Não há dúvidas, portanto, que a linguagem medieval — que jamais negou a importância das teorias lingüísticas e lógicas dos antigos — tem sido objeto central de estudos nas indagações filosóficas contemporâneas graças à sua fecundidade e extensão.

Referências

AGOSTINHO, S. *De Magistro*. São Paulo: Abril, 1973. (Coleção Os Pensadores).

_____. Ed. G. Combés e J. Farges. *De doctrina christiana*. Paris: Desclée, De Brouwer et cie, 1949. (Bibliothèque Augustinienne, 11).

NÖTH, W. *Panorama da Semiótica*. 4 ed. São Paulo: Annablume, 2003.

A *episteme* como conhecimento proposicional no *teeteto* de Platão

Eleandro Luis Zeni*

* Mestre – UFSM)

Resumo

Na sua última tentativa de definir a *episteme*, Teeteto avança a hipótese que o conhecimento é “opinião verdadeira acompanhada da explicação racional” (201d). A discussão que segue a essa definição de *episteme* busca estabelecer a verdade dessa proposição, testando-a por meio de uma dupla crítica. Na passagem conhecida como ‘o sonho de Sócrates’, Sócrates expõe e critica uma teoria recebida: a ontologia dos elementos e dos compostos (201e-206b), e da incognoscibilidade dos primeiros e cognoscibilidade dos segundos. Feito esse exame, segue-se a análise do conceito de *logos*, na qual três significados dessa noção foram explicitados e recusados como insatisfatórios para a explicação da natureza do conhecimento (206c a 210a). Segundo Diés (1965), a tese que Sócrates passará a expor considera o *logos* como uma explicação analítica; e, por isso, é possível dar a ‘razão’ de algo, decompondo-o em seus elementos constitutivos; desses elementos, ao contrário, não se pode oferecer razão alguma, pois se são absolutamente primeiros, configuram o limite e o ponto de chegada de toda análise.

Palavras-chave: opinião; verdade; conhecimento; justificação.

1. A teoria do sonho¹

A definição de *episteme* como a opinião verdadeira acompanhada de *logos*² é considerada a primeira formulação do que hoje se chama a análise clássica

¹ Agradeço ao professor, Dr. José Lourenço P. da Silva – pelo total e irrestrito apoio ao trabalho realizado; pela contribuição direta; pela imprescindível colaboração e ajuda na pesquisa.

² Silva considera que “a palavra grega *logos* possui vários sentidos e é praticamente impossível traduzi-la para uma língua moderna conservando a complexidade de significados que guarda na língua original. No grego, *logos* exprime um sentido abrangente de estrutura racional que se aplica ao produto – donde significar discurso, afirmação, sentença, definição, explicação racional, argumento – assim como ao poder da razão que produz a estrutura” (SILVA, 2010a, p. 141, nota 5). Ver também DESJARDINS, 1990, p. 200, nota 4.

do conhecimento: crença verdadeira justificada. *S* conhece *p*, se e somente se, *p* é verdadeiro; *S* acredita que *p*; *S* tem justificativas apropriadas para acreditar em *p*, onde *p* é uma proposição factual qualquer.³

O *Teeteto*, contudo, parece rejeitar que o conhecimento possa ser definido como opinião verdadeira com *logos*. Ao menos é esse o resultado explícito da crítica de Sócrates à ‘teoria do sonho’. Conforme essa doutrina, os elementos primitivos que compõem os corpos sensíveis, não podem ser objetos de conhecimento, porquanto são apenas nomeáveis, nada podendo ser-lhes acrescentado, nem que ‘são’ nem que ‘não são’, nem que sejam ‘em si’, nem que seja ‘isto’ (202a). Isto porque essas determinações, embora aderindo a tudo, permanecem diferentes das coisas as quais estão juntas, enquanto que o importante para os ‘elementos primitivos’, se forem em si inexplicáveis, é que permaneçam isolados e, se forem enunciados à parte de tudo, que fiquem sem acréscimo de nenhuma natureza. Em suma, os ‘elementos primitivos’ não são conhecidos porque são ‘privados de logos’, portanto, não estão sujeitos a definição, a discurso proposicional, pois “cada um em e por si

³ Gettier, em 1963, publica um curto e seminal artigo pondo em causa a análise tradicional do conhecimento como crença verdadeira justificada. Mediante dois contra-exemplos, ele tenta mostrar que *S* pode estar justificado em ter uma crença verdadeira acerca de *P* e mesmo assim não conhecer *P*; ou seja, que as condições estabelecidas por esta análise não são conjuntamente suficientes para o conhecimento de uma dada proposição. A estrutura básica dos casos de Gettier pode ser assim resumida: “uma pessoa, *S*, justificadamente acredita em *P* (que acontece de ser falso) e baseia sua crença em *Q* (que acontece de ser verdadeiro) sobre *P*. Uma vez que *P* implica logicamente *Q*, e *S* sabe disso, *S* tem boas razões para acreditar em *Q*. Mas, Gettier afirma, *S* não sabe que *P*. (...) Em cada caso, apesar do fato de que *S* tem uma crença verdadeira justificada em *Q*, *S* não conhece *Q*. Conhecimento, portanto, não pode ser identificado com crença verdadeira justificada” (BERNECKER; DRETSKE, 2000, p. 4). Os exemplos de Gettier foram considerados, por muitos epistemólogos, devastadores da concepção clássica de conhecimento e seu célebre artigo como uma revolução na epistemologia contemporânea. Mas o debate sobre o problema de Gettier é imenso e ainda aberto. (GETTIER, 1963, p. 121-123). No entanto, esclarece Silva, o problema que imediatamente surge “é se a concepção platônica de conhecimento equivale à dos filósofos de nossos dias. Para os comentadores que consideram que Platão tinha em mente algo diferente daquilo que em nosso tempo chamamos conhecimento, a noção platônica de *episteme* corresponderia ao conhecimento de coisas, uma forma de apreensão cognitiva pelo contato direto com o objeto, um *knowledge by acquaintance* [...]. Entre os partidários dessa leitura ‘intuicionista’ de Platão, amplamente compreendida, pode-se citar: BLUCK, 1956; 1963; ROBINSON, 1950; RUNCIMAN, 1962; CROMBIE, 1964; WHITE, 1976; GONZALEZ, 1998; GERSON, 2003” (SILVA, 2010a, p. 141-142, nota 6). A teoria do conhecimento de Russell é, na filosofia contemporânea, um correlato a esse tipo de conhecimento. Segundo Russell, “quando temos familiaridade com um particular, entendemos aquele particular em si mesmo de modo bastante completo, independentemente do fato de existir um grande número de proposições acerca dele que não conhecemos [...]. A familiaridade com o mais simples está pressuposta no entendimento do mais complexo [...] de modo que devemos conhecer todas as suas relações [...] todas as proposições de fato em que se menciona a coisa [...] deduzindo disto que o mundo é um todo interdependente” (RUSSELL, 1978, p. 74). Por outro lado, enfatiza Silva, “os intérpretes que pretendem aproximar a opinião de Platão daquela dos contemporâneos sustentam que o conhecimento ao qual Sócrates se refere no *Teeteto* é o conhecimento de verdades ou da verdade de fatos [...]. O grupo dos ‘proposicionalistas’ é mais numeroso e com interpretações matizadas; a ele pertencem filósofos e estudiosos como RYLE, 1939; 1990; CROSS, 1954; FINE, 1979; LAFRANCE, 1981; NEHAMAS, 1984; BURNYEAT, 1990; DESJARDINS, 1990; IGLÉSIAS, 2004; TRABATTONI, 2005b; SANTOS, 2005b” (SILVA, op. cit., p. 142, nota 7).

mesmo é não composto” (205c).⁴ Sendo assim, “deles não se pode predicar nada, já que se trata de entidades incompostas” (FERRARI, 2005b, p. 104). Os elementos são, pois, inexplicáveis, irracionais, sendo tão somente perceptíveis (201e-202b). É esta a razão ‘pela qual são incognoscíveis’, ou seja, “o fato de só os sentidos e não o *logos* terem acesso a eles”, não fazendo assim, “uma referência explícita a *doxa*” (TRABATTONI, 2005b, p. 113). Já os compostos, que são formados a partir de elementos simples, são cognoscíveis (*γνωστα*), pois os nomes de seus elementos constituintes se entrelaçam para formar as proposições a seu respeito. O *logos* consiste no entrelaçamento dos nomes, e “é aquilo que a explicação é” (202b).⁵ Assim, os compostos podem ser conhecidos e opináveis pela *alethes doxa*.⁶ Então, conclui Sócrates, “quando alguém chega à opinião verdadeira sobre alguma coisa, sem explicação, a sua alma encontra-se na verdade a respeito disso, mas não o conhece, pois aquele que não é capaz de dar e receber uma explicação sobre algo ignora-o”. Ao contrário, “quem chegou a uma explicação tem totalmente o saber” (202b-c). Em outros termos, o indivíduo que formular, por exemplo, um juízo verdadeiro a respeito de um objeto qualquer, sem, todavia, oferecer a explicação racional, diremos que possui a verdade desse objeto, porém não o conhece, pois quem não pode dar nem receber a explicação de um objeto não tem dele conhecimento; ao contrário de quem junta à opinião verdadeira a explicação racional (*logos*), se diz que seu conhecimento é perfeito.

Cornford observa que a teoria do sonho pode ser analisada sob três aspectos: a) com relação às coisas; b) à linguagem; e c) ao conhecimento.

(a) As coisas: trata-se dos objetos sensíveis, “nós mesmos e todos os demais objetos”, isto é, objetos físicos, individuais e concretos, compostos de elementos simples e irreduzíveis. Sócrates não fala de coisas imateriais, mas apenas que são consideradas perceptíveis. Além disso, como Sócrates não dá nenhum exemplo,

⁴ Dizer que os elementos não podem ser conhecidos porque eles não possuem *logos* depende, para Fine, do modo como interpretamos o termo ‘*logos*’. Esse termo, tanto pode significar ‘sentença’ ou ‘declaração’, que Fine chama de *logos S*; como pode significar algo como ‘explicação’ ou ‘justificação’, do tipo que produz conhecimento ou evidências, que Fine chama de *logos K*. “Com *logos S*, a explicação é que os elementos não podem ser descritos em proposições, mas apenas nomeados; uma vez que uma análise é um tipo particular de proposição, segue-se que os elementos não são analisáveis [...]. Com *logos K*, não é negado que haja proposições verdadeiras de elementos; [...] para algo ser conhecido, esse algo deve ser completamente analisado, e uma análise completa consiste em listar todos os elementos de uma coisa. Por isso, devem existir elementos básicos que eles próprios não sejam explicáveis, que não sejam eles próprios compostos por outros elementos. De outro modo, nenhuma justificação poderá ser então uma análise completa e, conseqüentemente, produzir conhecimento” (FINE, 1979, p.375). Fine (1979), deixa evidente que o que está em jogo no *Teeteto*, é a questão do *logos* tipo K. Segundo Diés, o significado de *logos* na teoria é, especialmente, o da justificação por meio da análise ou decomposição de um complexo até seus elementos últimos. Mas, se é pela análise que conhecemos os objetos, como poderíamos conhecê-los se não nos fosse possível conhecer os elementos simples que os constituem? (DIÉS, 1965, p. 145).

⁵ A mesma tese é encontrada no *Sofista*, onde Sócrates afirma que: “o *logos* nasce em nós do entrelaçamento das formas umas com as outras” (259e).

⁶ A “*alethes* é a faculdade que é capaz, junto com o *logos*, de dar provas dos compostos” (TRABATTONI, 2005b, p. 113). A opinião verdadeira é o estado no qual o sujeito tem a verdade do objeto, mas não ainda da maneira segura e plena que tem quem é capaz de oferecer uma definição.

não é possível saber se por ‘elementos’, se está a falar de substâncias primárias simples (átomos), como o ‘ouro’ e suas qualidades (como por exemplo: é amarelo), nem se ele fez essa distinção. Certamente queria referir-se a algum componente simples que teríamos que nomear para enumerar todas as partes e assim, perceber e distinguir de uma coisa complexa.

(b) A linguagem: os elementos, por serem simples, possuem apenas um nome, não admitindo um *logos*; o que implica duas consequências: 1) não é possível criar um ‘enunciado’ acerca do elemento, nem mesmo o de que existe; basta o seu próprio nome para expressá-lo completamente. 2) Então, o nome do elemento é ‘indefinível’, sendo, pois, simples por natureza. Por esse motivo, não admite uma justificação ou ‘razão’ que consiste numa combinação de nomes. A definição de *logos* como ‘combinação de nomes’, compreende tanto os ‘enunciados sobre as coisas’ quanto a ‘definição de um nome definível’. Contudo, enfatiza Cornford, é provável que o autor pensava apenas na descrição das coisas e não na definição dos nomes. A diferença entre ambas é que os nomes simples indicam as partes que correspondem aos elementos; ao passo que a descrição completa ou razão dos compostos consiste em tantos nomes quantos elementos estes compostos possuam. De modo que um enunciado sobre algo consistirá na descrição completa deste algo, na referência completa dos nomes correspondentes a cada parte da coisa.

(c) O conhecimento: a teoria distingue entre percepção, opinião verdadeira e conhecimento. Do elemento somente temos a percepção direta e não o conhecimento. De algo complexo temos, em primeiro lugar, uma opinião verdadeira sem *logos*. Quando um *logos* é acrescentado à opinião verdadeira teremos, depois de darmos uma explicação enumerando as partes simples constitutivas do complexo, a ciência. O que persiste de certo modo indeterminado é o que significa a *doxa* verdadeira que possuímos antes de enumerar as partes. Possivelmente seria, de acordo com Cornford, a expressão geral e não analisada de um objeto; o que alude a uma menção, ‘opinião’ ou ‘impressão’ que, por suposto, estaria expressa por um nome definível como ‘homem’ ou ‘carro’. Assim, a *doxa* inclui o juízo, como por exemplo, ‘isto é homem’, que pode ser verdadeiro, mas do qual só teremos a *episteme* após enumerar ou passar em revista as partes constitutivas do objeto, ou seja, após definir o seu nome.⁷

1.1 A crítica a teoria do sonho

A teoria do sonho, eximamente exposta por Sócrates, que afirma ser o objeto da *episteme* apenas as coisas suscetíveis à justificação, parece realmente definir a natureza do conhecimento, pois é de fato impossível, a um sujeito, possuir o conhecimento de algo sem ter dele uma opinião verdadeira e sua explicação. Assim, com a ironia que lhe era peculiar, Sócrates se alegra por terem encontrado a tão procurada definição de *episteme*. Todavia, um problema não tarda a aparecer. O

⁷ CORNFORD, 1991, p. 138-140.

que cisma Sócrates nessa teoria é exatamente o que ela possui de mais perspicaz: a afirmação de que os elementos não são cognoscíveis, porém o composto que deles resulta é suscetível de ser conhecido (202d); de fato, como é possível que os elementos, que são apenas passíveis de serem percebidos pelos sentidos e passíveis apenas de receberem um nome, possam resultar em um composto cognoscível?⁸

A questão central, por conseguinte, é se a adição de *logos* à opinião verdadeira é adequada para constituir conhecimento. O exame dessa questão exige “passar em revista as críticas de Sócrates à teoria do sonho, bem como examinar os significados de *logos* expostos e avaliados na sequência do *Teeteto*” (SILVA, 2010a, p. 145), para, assim procedendo, tentar determinar qual a verdadeira postura de Sócrates em relação a essa doutrina, se ele a defende, como almejam alguns intérpretes, ou se, como menciono no texto, a abdica.

Para examinar a teoria, Sócrates serve-se da analogia das letras do alfabeto. À primeira vista, as sílabas são cognoscíveis, mas as letras não. Por exemplo, o “S” e “O” são o *logos* de “SO”, enquanto “S” sozinho não tem explicação alguma, porque é apenas um ruído, não possuindo mais que seu som ou sua grafia.

Contudo, considerando a sílaba, vê-se que é uma combinação de letras. Entretanto, como alguém pode conhecer a sílaba ‘SO’, sem conhecer as letras ‘S’ e ‘O’? Para conhecer a sílaba, antes terá que conhecer as letras de que é composta; o que parece ser absurdo, dado que neste caso só o composto é cognoscível (203a-d). Mas será possível que dois termos sozinhos e diferentes se relacionam harmoniosamente sem um terceiro? No *Timeu*, Sócrates diz que isso não é possível, “pois se requer que no meio de ambos haja algum vínculo que os conecte [...] a proporção (analogia) é por natureza o que leva a cabo isto de maneira perfeita” (31c). Por proporção (analogia), entendemos uma relação que insere uma medida comum entre dois termos diferentes.

Voltando a análise da ‘teoria do sonho’. Não seria a sílaba uma forma única, constituída pela combinação das letras, com uma característica própria que difere das letras? Se a sílaba for constituída como forma única, indivisível, será sem partes. Contudo, parece inegável que as letras sejam partes da sílaba.⁹ Sócrates, então, tentando encontrar uma resposta para este problema, desenvolverá um argumento inspirado no argumento eleático da relação da ‘parte’ com o ‘todo’.

⁸ Segundo Crombie, “o que Platão tem contra essa teoria seria a passagem que efetua desde a pretensão legítima de que os elementos não possuem *logos* à pretensão ilegítima de que não podem ser conhecidos. De acordo com esta interpretação, sua tese é que o conhecimento sempre implica a capacidade de dar um *logos*, que algum conhecimento é ‘intuitivo’ e não ‘discursivo’” (CROMBIE, 1988, p. 118).

⁹ Mas, como é possível, efetivamente, a relação entre as letras e as sílabas, que juntas formam palavras e as palavras correspondem ao objeto nomeado? No *Crátilo*, essa relação, correspondência, acontece através da “imitação (*mímesis*), que *imita* em maior ou menor grau de perfeição a coisa nomeada”, isto é, as palavras são meios para “reproduzir fielmente seus elementos” (430b-434b).

Segundo Sócrates, não há 'todo' que não seja composto de 'partes'. Por isso, todo composto deverá consistir na totalidade de seus elementos. Quando contamos, por exemplo, 1, 2, 3, 4, 5, 6 ou 3×2 ou $4 + 2$, não dizemos outra coisa senão 6. Em cada caso, a soma das partes é idêntica ao todo e, ao mesmo tempo, às suas partes e, assim, o 'todo' só pode ser formado a partir de suas partes. No entanto, conforme ficou estabelecido, a totalidade das partes equivale a sua soma, no caso da totalidade dos números ser também o mesmo que o todo. Sendo assim, o composto não consiste puramente em seus elementos; se fosse o caso, seria apenas a soma de suas partes. Todavia, não existe parte que não seja parte de uma totalidade; e o total, por sua vez, não pode ser total quando alguma parte lhe faltar, assim como o todo só pode ser um todo quando nada lhe faltar. Por esse motivo, não existiria nem soma nem todo onde algo viesse a faltar. Destarte, sustenta Sócrates: o 'todo' que se compõe de partes equivale à soma de suas partes e, ao mesmo tempo, identifica-se a todas elas (204a-205a).

Do mesmo modo, um quebra-cabeça, por exemplo, não seria senão o conjunto de peças que o constitui, nos quais pode ser dividido sem que, no processo de divisão, alguma coisa desapareça. Em contrapartida, parece autêntica a objeção de que o todo, embora formado a partir de suas partes, possa não ser simplesmente a soma de suas partes ou todas elas, mas uma 'forma única', originada das partes, embora, distinta das mesmas. De fato, é da ordenação de cada peça, como parte componente e única do todo, que se constitui o quebra-cabeça, uma vez que um amontoado de peças jamais formará um quebra-cabeça. Contra tal objeção, Sócrates responde que a figura resultante da combinação, para ser apropriadamente descrita, não deve ser considerada como o 'todo', mas como um elemento adicional, originado da combinação das partes que formam o todo.

Acercando-se do que foi estabelecido, Sócrates retoma o argumento anteriormente interrompido: se a sílaba não consiste nos seus elementos, forçosamente não possuirá esses elementos como partes; se, ao contrário, se identifica às suas partes, como será mais cognoscível que elas? No entanto, "não foi para que se dê este resultado que estabelecemos que a sílaba era algo diferente dos elementos?" (205b), ou seja, que "a sílaba seria uma forma única, absolutamente indivisível" (205c). Essa concepção da sílaba, todavia, acarreta um paradoxo mais sério: é por possuírem uma forma e não possuírem partes que os elementos são inexplicáveis e incognoscíveis. Disso decorre que: se a sílaba não tem partes, ela será uma forma única tão incognoscível e inexplicável quanto seus elementos (205c-e). Mas, se a sílaba for uma pluralidade cujas partes são as letras, ambas, sílaba e letras, serão cognoscíveis e expressáveis. Por exemplo, como mostra a experiência, na aprendizagem da leitura ou da música, o conhecimento dos elementos precede ao do complexo (206a-b). É, pois, para supor que "do gênero dos elementos temos um conhecimento muito mais claro e crucial que do da sílaba" (206b) quando se trata de aprender perfeitamente uma coisa.

De acordo com Silva, a crítica de Sócrates à teoria do sonho parece, pois, refutar o princípio de que as *συλλαβας* podem ser *γνωστα*, ainda que os *στοιχεία*

persistam $\alpha\gamma\nu\omega\sigma\tau\alpha$. Mas, “uma questão que se põe é sobre o tipo de conhecimento apropriado às entidades descritas como simples e meramente *aistheta*” (SILVA, 2010a, p. 146). Seguramente, não será a mera percepção (*aisthesis*), pois na primeira parte do *Teeteto*, como visto, a percepção é rejeitada como definição de *episteme*. Isso porque Sócrates, no *Teeteto*, “põe como condição para algo configurar-se como *episteme* atingir o ser e a verdade” (SILVA, 2010a, p. 146) das coisas; o que com a *aisthesis* é impossível. Assim, o saber não estaria “nas percepções, mas no raciocínio sobre elas” (186d), mais exatamente na atividade “que a alma em si e por si se ocupa das coisas que são [...] a isso se chama opinar” (187a). Este resultado parece poder amparar, segundo Silva (2010a), os defensores da exclusividade do conhecimento proposicional. Gail Fine, uma representante notável da interpretação ‘proposicionalista’, alega explicitamente que, para Platão, o conhecimento de um determinado objeto só ocorre quando os referentes de todos os termos contidos em seu *logos* são conhecidos. Por exemplo: se alguém define X em termos de y e z, esse alguém irá saber o que é X se, e somente se, esse alguém também conhecer o que é y e z. Por essa razão, em Platão “o conhecimento deve ser baseado em conhecimento (KBK)” (FINE, 1979, p. 367). Desse modo, quando colocamos KBK, junto com a noção de que todo conhecimento requer um *logos* ou explicação (KL), o resultado é um regresso conhecido: para conhecer um objeto ou um elemento qualquer (como por exemplo, y), devemos, por KL, produzir uma explicação ou *logos* verdadeiro de y. Mas também é preciso, por KBK, saber todos os elementos mencionados na explicação. Então, dado KL, esses elementos básicos ou simples devem ser incognoscíveis. No entanto, dado KBK, nenhum conhecimento pode ser fundado nos incognoscíveis. Fine, contudo, levanta as seguintes questões: o regresso apresentado é finito ou não? Se não, ele é linearmente infinito ou circular?¹⁰

A crítica à teoria do sonho é considerada, por Fine, uma resposta a estas questões, pois, Sócrates, além de endossar a ideia de que o conhecimento é crença verdadeira com justificação (KL), também fornece um determinado modelo do que é uma justificação: “enumeração de elementos” (EE). Assim, dada a suposição de que existem elementos, EE implica que existe uma “assimetria de logos” (AL) entre elementos e compostos; e juntamente com KL, isso implica uma “assimetria de conhecimento” (AK) entre elementos e compostos.

Sócrates, então, assegura Fine, ao usar o modelo de letras para elementos e sílabas para compostos, dá a entender que a primeira sílaba do seu nome, ‘SO’, têm uma explicação, pois é decomposto em seus elementos: ‘SO’ é ‘S’ e ‘O’. Sócrates, por essa razão, descrevendo ‘SO’, fornece uma explicação do mesmo, satisfazendo EE. No entanto, não pode satisfazer EE para os elementos ‘S’ e ‘O’, já que não existem outros elementos em que eles possam ser decompostos. Como o próprio Teeteto diz: o “S é apenas uma espécie de som, como quando a língua emite um sibilar” (203b). Ademais, Teeteto afirma que ‘S’ e ‘O’ não estão disponíveis para EE, “de

¹⁰ FINE, 1979, p. 366-368.

modo que é totalmente adequado dizer” que os elementos não “têm explicação” de qualquer natureza (203b). Entretanto, embora Teeteto não tenha satisfeito EE, ele classificou o ‘S’, localizando-o dentro de um determinado sistema fonético. No *Crátilo* (424a-c) e novamente no *Filebo* (18b-d), Sócrates também oferece explicações classificatórias de tais letras para produzir conhecimento. Mas no *Teeteto*, desde que ‘S’ e ‘O’ não satisfazem EE, EE é incontestavelmente rejeitado. A descrição de ‘S’ é, por esse motivo, uma inadvertida concessão que AL e EE estão equivocadas.¹¹

Contudo, Fine salienta que o principal ataque de Sócrates é dirigido contra AK. Sócrates apresenta um dilema baseado em explicações supostamente exaustivas do que é uma sílaba: uma sílaba é (a) as suas letras, ou (b) uma única entidade com sua própria forma distinta, decorrente das letras, mas diferente delas. Então (a) implica que as letras e as sílabas sejam igualmente cognoscíveis e, (b) que elas sejam igualmente incognoscíveis.

Nenhum argumento apresentado por Sócrates, ao que parece, oferece de fato uma explicação suficiente da teoria do sonho. Mas, afirma Fine, um segundo olhar suavizará essa aparência. Em primeiro lugar, devemos considerar o argumento de Sócrates: se alguém conhece a sílaba ‘SO’, é preciso também conhecer suas letras ‘S’ e ‘O’, uma vez que, em (a), uma sílaba é apenas suas letras. Segue-se que letras e sílabas são igualmente cognoscíveis e assim AK é falsa. Mas esse argumento “parece assumir falsamente, que se conhecemos x e x é idêntico a y, então também conhecemos y” (FINE, 1979, p. 381), violando, assim, uma condição plausível sobre o conhecimento que, segundo Fine, Sócrates endossa na ‘teoria do sonho’: “que o conhecimento deve ser baseado em conhecimento (KBK); pois se alguém alega conhecer uma sílaba ‘SO’, referindo-se a seus elementos, ‘S’ e ‘O’, será preciso, por KBK, conhecer cada qual, o ‘S’ e o ‘O’” (FINE, 1979, p. 381). Isso é justamente o que a teoria do sonho nega quando insiste em AK.

Em seguida, considerando (b), Sócrates argumenta que se uma sílaba não é suas partes, como (a) assume, então ela não possui partes. Por essa razão, as sílabas resultam ser incompostas e incognoscíveis, assim como os elementos são acusados de ser. Portanto, AK é, mais uma vez, falsa.

Como uma terceira possibilidade, salienta Fine, devemos considerar o seguinte: uma sílaba não é somente suas letras, como (a) assume e não é reduzida a suas letras. Uma sílaba é suas partes na medida em que é composta por elas, mas não se segue que é idêntica a elas. Portanto, uma vez que distinguimos o ‘é’ da identidade do ‘é’ da composição, o movimento de (a) para (b) é resistível. De fato, Sócrates argumenta que se uma coisa possui partes, ela é suas partes (WP = suas partes) (204a); ou melhor, se uma coisa possui partes ela é composta de suas

¹¹ Para Fine não há nenhum argumento específico contra AL. No entanto, as declarações de Sócrates indicam que KL permanece intacto, e que AL é rejeitada; EE também é rejeitado porque os elementos têm *logos*, mas nem todos os elementos são constituídos por elementos adicionais. Ver-se-á, enfim, que o conhecimento de elementos constitui o caso fundamental, ou seja, para Fine, Platão propõe uma alternativa para EE, em que os elementos possuem justificativas. (FINE, 1979, p. 366-397 *passim*).

partes. Assim, a rejeição de (a) não produz (b). Porém, WP pode ser entendido de outro modo: se uma coisa possui partes, ela é (idêntica a) as suas partes. Então, WP é falso; mas, assim, a rejeição de (a) compromete (b), por uma simples aplicação de *modus tollens*.¹²

De fato, se o composto é formado pelos seus inúmeros elementos, resultando “que todo o inteiro e as suas partes são esses elementos”, então os compostos e os elementos são similarmente “cognoscíveis e expressáveis”, uma vez que todas as partes são o mesmo que o todo inteiro. Mas, se “o composto é um e sem partes, como de modo semelhante é a sílaba”, então um elemento e um composto são igualmente sem *logos* e são incognoscíveis, “pois a causa de serem tal será a mesma” (205d-e). Por isso, se um composto é cognoscível e expressável, assim também os seus elementos serão (205e).

Com efeito, Sócrates argumenta que o conhecimento de elementos é de fato o caso fundamental. Ao aprender a soletrar, afirma Sócrates, se aprende a discriminar letra por letra, de modo a ser capaz de evitar a confusão quando elas ocorrem em várias combinações. Da mesma forma, quando aprendemos perfeitamente uma música podemos “seguir cada som e dizer a qual corda pertence” (206a-b), a ponto de, na música, como na gramática, se fazer essencial à atenção para os elementos, pois se alguém afirmar que conhece compostos musicais ou gramaticais – como, por exemplo, acordes ou sílabas – mas não os elementos – notas ou letras – “está a brincar, quer queira, quer não” (206b).

Na interpretação de Fine, aprender as notas musicais envolve não apenas a capacidade de identificar cada uma isoladamente, mas, prioritariamente, saber dizer “para qual sequência cada uma pertence”; analogamente, a aprendizagem das palavras envolve aprender a combinação das letras. Isso, quer dizer que

¹² O *modus tollens* é uma forma válida de argumento. Na forma geral dos argumentos *modus tollens*, por exemplo, podemos dizer que:

P1: Se *A*, então *B*.

P2: não *B*.

► : não *A*.

Para comprovar a validade do *modus tollens*, devemos procurar uma linha na tabela de verdade na qual as premissas sejam ambas verdadeiras. Quer dizer, devemos olhar para a(s) linha(s) na(s) qual(is) *A* e *B* seja verdadeira e *B* seja falsa. Afinal, a segunda premissa, “não *B*”, nos diz que *B* é falsa. Só há uma linha assim na tabela de verdade: a linha 4; e nessa linha *A* também é falsa. Se *A* é falsa isso significa que a conclusão do nosso argumento: “não *A*”, é verdadeira. Portanto, o argumento é válido, pois não há circunstância na qual as premissas sejam verdadeiras e a conclusão seja falsa. (BRZOZOWSKI, 2011, p. 1-5).

Tabela de verdade:

	A	B	A B
1	V	V	V
2	V	F	F
3	F	V	V
4	F	F	V

o conhecimento de um sistema complexo como a música consiste na capacidade de identificar e inter-relacionar os seus elementos. Não se compreende os elementos de uma disciplina qualquer, até que se tenha compreendido o sistema a que pertencem; reciprocamente, a compreensão de qualquer sistema consiste na compreensão de como seus elementos estão interligados (FINE, 1979, p. 386).

A ser assim, Sócrates concede explicitamente uma alternativa para EE que está disponível para os elementos, ou seja, “a explicação dos elementos consiste em localizá-los dentro de um quadro sistemático, interconectando-os e inter-relacionando-os” (FINE, 1979, p. 386). Ademais, Sócrates enuncia que é necessário, para o conhecimento dos compostos, uma justificação de inter-relação. A inter-relação não é apenas um tipo especial de justificação disponível para os elementos, mas é fundamental para o conhecimento de qualquer tipo de entidade, seja ela composta ou simples; portanto, para ter conhecimento um indivíduo deve ter a habilidade de inter-relacionar – e não apenas listar – as partes de uma coisa (se tiver partes) com uma outra entidade, indivisível ou composta.

Fine, ao substituir EE pelo modelo de inter-relação dos elementos, insiste que Sócrates mantém KL e KBK em todas as fases da análise. Por isso, só se conhece um composto, pelo menos em parte, conhecendo os seus constituintes; e, por sua vez, o conhecimento dos constituintes consiste em relacioná-los uns com os outros.

Uma vez que o regresso é engendrado pela aceitação conjunta de KL e KBK, é muitas vezes sugerido que Platão abandona pelo menos um deles. Uma hipótese comumente apresentada é que Platão rejeita KL para manter no lugar a tese que o conhecimento requer algum tipo de intuição de acesso não-discursivo para objetos conhecidos. Entretanto, para Fine, o conhecimento, em Platão, envolve o domínio de uma matéria ou campo, ou seja, uma capacidade de inter-relacionar sistematicamente os elementos de uma disciplina particular.¹³

Se esse modelo inter-relacional do conhecimento, como Fine chama, possui alguma crítica à definição de que o conhecimento é crença verdadeira com justificação, a crítica é apenas que o conhecimento envolve a crença verdadeira com várias justificações ou *logos*, explicando as inter-relações entre os elementos de uma determinada disciplina ou área do saber. Todavia, Fine defende que essa crítica não abandona o compromisso básico com uma epistemologia baseada no *logos*, nem exige a sua suplementação com qualquer tipo de acesso não-discursivo de objetos conhecidos. De fato, Platão insiste, às vezes em demasia, em descrições que parecem ser o único fator relevante na determinação, não apenas dos objetos de conhecimento, mas também daqueles de crença.

¹³ Essa é uma visão avançada, segundo Fine, não só no *Mênon*, mas também nos diálogos intermediários. Ver, por exemplo, *Fédon* 76b-78d e *República* 534b. Contudo, acreditamos que o modelo inter-relacional de conhecimento de Fine, à primeira vista animador, não encontra respaldo no *Teeteto*, pois nesse diálogo, a *episteme* não fica definida como opinião verdadeira acompanhada de justificação ou *logos* e isso, em qualquer dos sentidos em que o termo *logos* adquire.

Um último ponto: defendendo o modelo inter-relacional do conhecimento, Fine sustenta que não há um ponto final de base para onde as justificações convergem, uma vez que não há nenhuma base composta de objetos cognoscíveis sem recurso a uma nova justificação ou *logos*; de modo que as justificações procedem circularmente, dentro de uma determinada disciplina ou campo do saber, de modo sistemático.¹⁴

Fine está certa, não há dúvidas, ao afirmar que o saber consiste na habilidade de dar um *logos* sobre as coisas, enumerando e inter-relacionando os elementos de qualquer sistema, dentro de um determinado campo do saber. E isso, de fato, ao que parece, procede circularmente *ad infinitum*, pois sempre estamos buscando novas e melhores justificativas a respeito daquilo que conhecemos. Todavia, assim como Silva, acredito que, em Platão, o conhecimento “transcende o *logos*-linguagem” necessitando ou dependendo, em última instância, de um ato de contemplação ou intuição intelectual, de um *mental grasp*, “que o *logos* auxiliado de alguma forma para a ocorrência, esforça-se em elucidar esse fenômeno” (SILVA, 2010a, p. 150); e que não pode ser substituído por um processo discursivo de outra natureza.

1.2 Os três significados de *logos*

Em uma última tentativa de salvar a terceira definição proposta por Teeteto, Sócrates passa a examinar o significado de *logos*. Uma vez que *logos* possui vários sentidos, Sócrates quer determinar aquele em que devemos tomá-lo para que, adicionado à opinião verdadeira, produza conhecimento. Três significados serão tratados: a) o *logos* como expressão verbal do pensamento (206d-e); b) como enumeração dos elementos naturalmente pertencentes a um composto (207a-c); e c) como a afirmação da marca distintiva (*semeion*) de uma coisa (208c).

Neste estágio do exame, como nota Trabattoni, “o *logos* está agora liberto do conhecimento sensível e pode ser examinado por si, com o objetivo de ver se ele é realmente o elemento decisivo de produção de *episteme*” (TRABATTONI, 2005b, p. 118). Mas o *logos* estará de fato liberto de toda a *aisthesis*? O objetivo da investigação do *logos* é afirmar que existe uma acepção de *doxa*, que não pode ser superado completamente pela noção de *logos*, e que, portanto, todo o conhecimento humano é de certa forma doxástico, isto é:

o conhecimento intelectual efetivamente disponível ao homem não é um *logos* que finalmente se livrou das correias em que o tem preso a *doxa*, mas aquela incansável e contínua atividade argumentativa capaz de articular de forma sempre melhor o *logos* que a *alethes doxa*, de qualquer forma, já contém. Para Platão, progredir no conhecimento não significa alcançar um grau

¹⁴ Aristóteles, ao contrário de Platão, argumenta que para ser possível o conhecimento é preciso que as justificações terminem em algum lugar. Contudo, ele não acha que os elementos acabam sendo incognoscíveis: para Aristóteles, a compreensão dos elementos básicos depende de uma apreensão intuitiva (*nous*) deles; e *nous*, acredita Aristóteles, proporciona o conhecimento dos elementos básicos. A posição de Aristóteles é discutida por IRWIN, 1977, p. 210-229 *passim*. Para comparações entre Platão e Aristóteles ver, MORROW, 1970, p. 309-333 *passim*.

epistemológico superior e totalmente outro em relação à *doxa*, mas encontrar argumentos sempre melhores para defender as opiniões “verdadeiras” aos quais se concede a aquiescência, isto é, causas e motivos racionais sempre mais bem fundados pelos quais os consideramos verdadeiros (TRABATTONI, 2005b, p.124).

Detendo-se ao conceito de *logos*, a primeira tentativa de defini-lo foi dizer que é ‘fazer manifesto o pensamento (*diánóia*) por meio da voz, com nomes e verbos’.¹⁵ Mas isso é o que fazem todos os falantes; é apenas a característica mais evidente do *logos* que essa definição evidencia: a fala, pois o *logos* é suscetível de ser expresso oralmente; donde bastaria exprimir uma opinião para mostrar saber, resultando a equivalência do saber à opinião verdadeira (*alethes doxa*) (206d-e).

Na segunda tentativa foi proposto que o sentido de *logos* buscado seria o da descrição dos elementos constitutivos de alguma coisa. Sócrates, então, dá o exemplo da ortografia de um nome (no caso, Teeteto) para ilustrar como é possível descrever o todo (*holon*) “através dos elementos que o compõe” (207a). Supondo-se que um indivíduo, ao ser questionado sobre a natureza do nome ‘Teeteto’, viesse a enunciar não só as sílabas, mas também soletrar letra por letra, poder-se-i-a dizer que tal indivíduo possui a opinião verdadeira do nome em questão, pois suas letras foram corretamente enumeradas e, assim, de acordo com Fine, EE é satisfeito. Mas, poderíamos crer que esse indivíduo está sendo parvo: como se, ao ser perguntado sobre o seu nome, viesse a responder sílaba por sílaba. No entanto, alega Sócrates, “não é possível dizer nada baseado no saber antes de ter chegado ao fundo de cada coisa com uma opinião verdadeira e através dos seus elementos” (207b). Sendo assim, quando alguém enumera as partes principais de um composto se diz, de fato, que possui a opinião verdadeira. Contudo, mesmo que um indivíduo tenha a opinião verdadeira seguida da enumeração das partes do todo, pois nisso consiste a explicação racional, não terá o conhecimento. De fato, quando estávamos aprendendo a escrever ou a soletrar, ora aplicávamos para o mesmo nome, uma letra, ora outra; às vezes empregávamos a mesma letra na sílaba correta, às vezes em uma outra. Analogamente, um indivíduo “que está a escrever Theeteto” crê que tem de escrever e escreve “TH” e “E”, e, por sua vez, outro, que quer escrever “Theodoro”, crê que tem de escrever e escreve “T” e “E”, diremos que sabe a primeira sílaba dos vossos nomes”? (207e-208a). Certamente, diríamos que aquele que se acha nesta condição não sabe. Entretanto, nada impede, segundo Sócrates, que, por acaso, tal indivíduo seguisse acertando todas as letras do nome ‘Teeteto’, sem saber se estava enumerando corretamente todas as sílabas. Portanto, “soletrar um nome perfeitamente não será suficiente para o conhecimento, e assim, EE é falso” (FINE, 1979, p. 387). Por isso, mesmo que todos os elementos constitutivos do nome (ou de um composto qualquer) possam ser enumerados e ‘acompanhados de explicação’, “não devemos chamar “saber”” (208b).¹⁶

¹⁵ Ver também *Crátilo*, 431b; e *Sofista*, 262d.

¹⁶ Platão no *Filebo*, também afirma que seria impossível adquirir conhecimento das letras se tomássemos cada uma isoladamente, “sem a compreensão de todo o seu conjunto, considerando isso um laço comum que, de algum modo, lhes confere unidade” (18c).

O significado de *logos* como enumeração das partes elementares de um objeto, não levou em consideração, alega Cornford, o pressuposto da incognoscibilidade dos elementos sustentada pela teoria sonhada por Sócrates. Entretanto, pouco importa que os elementos sejam incognoscíveis ou, como os compostos, cognoscíveis para que a enumeração completa possa nos dar algo a mais que uma opinião verdadeira. Por mais completa que seja a análise, ela não proporciona um conhecimento de uma espécie diferente da noção verdadeira da qual partiu. Assim, um estudante pode ter opinião verdadeira de cada letra do nome Teeteto e pode escrevê-lo corretamente, sem, contudo, possuir o conhecimento infalível que o impediria de escrevê-lo incorretamente em outra ocasião. A enumeração, por essa razão, mesmo sendo a mais completa, não é capaz de tornar *episteme* uma *alethes doxa*. Analogamente, no *Mênon*, o escravo que, mesmo ignorando geometria, conseguiu obter, através da maiêutica, a solução para a duplicação da área do quadrado, só possui de sua resposta “uma opinião verdadeira, mas não um conhecimento, pois não entende a prova nem compreende como a conclusão segue necessariamente das premissas” (CORNFORD, 1991, p. 150). Ademais, mesmo que seja levado, “desde as primeiras proposições, axiomas e definições, até os termos primitivos infalíveis” (CORNFORD, 1991, p. 150), possuirá apenas uma descrição das opiniões verdadeiras que levam a solução do problema. Não terá nenhum conhecimento de geometria até que seja capaz de compreender as ligações indissociáveis que tornam inalteráveis as opiniões.

Diante da insuficiência desta resposta, Sócrates sugere outra, a terceira, que fará do *logos* a capacidade de fornecer o signo (*sêmeion*) pelo qual determinada coisa difere de todas as outras (208c). Como escreve Silva (2010a): essa noção de *logos* implica que, enquanto nos detemos às características comuns de *x*, temos opinião verdadeira sobre ele, porém quando adicionamos a diferença que distingue *x* de *y*, *z* e tudo mais, temos conhecimento. Mas nessa resposta Sócrates encontra sérios problemas. Primeiro, o que assegura que nosso pensamento seja mais de *x* que de *y*, *z* ou qualquer outro? Como Sócrates saberá que a descrição de um indivíduo de olhos saltados e nariz achatado se refere mais a Teeteto que a ele próprio? Segundo, admitindo ser nosso pensamento de *x* mesmo, ou o de Sócrates sobre Teeteto, em virtude de uma lembrança despertada pela percepção dessa coisa ou pessoa, a definição de *episteme* como opinião verdadeira mais diferença torna-se ridiculamente circular: seria dizer que conhecimento é opinião verdadeira junto com o conhecimento da diferença, ou o conhecimento simplesmente.

Avaliada de perto, a afirmação parece desprovida de sentido. De fato, como foi dito, se enquanto possui opinião verdadeira de Teeteto, Sócrates se detém ao que ele compartilha com os outros indivíduos, então sua opinião não diz mais respeito a Teeteto que a qualquer outro homem; e ainda que apreenda as características que são típicas do amigo, como os olhos saltados e o nariz achatado, sua opinião tanto pode referir-se a Teeteto como a outros indivíduos que possuem as mesmas características. Portanto, Sócrates nunca formaria uma opinião correta

sobre Teeteto se já não tivesse as características peculiares que o distingue dos demais indivíduos, e que possibilita reconhecê-lo em um outro momento que for percebido. Por essa razão, para se ter uma crença verdadeira não é preciso saber algo diferente, pois na própria opinião verdadeira já está contido o conhecimento da diferença (209a-d).

Assim, também esta resposta se mostra inadmissível, uma vez que não poderá ser a captação da diferença o que fornece conhecimento. Por isso, “se estamos a investigar o saber, será uma completa parvoíce sustentar que é uma opinião correta acompanhada de saber, seja do saber da diferença, seja do de qualquer outra coisa” (210a). Eis, enfim, a conclusão que se chega de todo este debate: o saber não é “sensação, nem opinião verdadeira, nem explicação acompanhada de opinião verdadeira” (210a-b). Sendo assim, a respeito do que é o saber a alma continuará grávida e com dores de parto, pois com prudência não julgará saber o que não sabe, é o que a arte maiêutica de Sócrates ajuda a saber.

Contudo, de acordo com Fine, Sócrates mantém KL em todas as fases de análise do processo do conhecimento (opinião esta que recusamos), pois o destino do conhecimento (inter-relacional e circular *ad infinitum*) está ligado à possibilidade de que o círculo possa possuir um caráter virtuoso e não vicioso. De fato, o conhecimento em Platão está ligado à possibilidade de um saber circular virtuoso e, além disso, essa circularidade do conhecimento nunca perde de todo o seu caráter doxástico. Desse modo, assim como Trabattoni, acredito que encontramos o que Platão queria dizer, ou seja, a conclusão positiva que ele pretende obter do *Teeteto*:

a um primeiro momento euporético, em que Platão rechaça com sucesso a hipótese de que o conhecimento se deve limitar à realidade sensível, segue um momento aporético igual e contrário, onde se mostra que, apesar disto, o conhecimento intelectual não consegue constituir-se como saber definitivo e inquestionável – que é o mesmo que dizer que nunca consegue livrar-se completamente da *doxa* (TRABATTONI, 2005b, p. 126).

Sendo assim, é imprescindível, no processo do conhecimento em Platão, a existência do *logos-proposição*, pois fornece as condições para o entendimento das coisas. Porém, é preciso, para superar definitivamente a aporia final do *Teeteto* e do conhecimento em Platão, ter a disposição uma intuição imediata, a qual capta ou apreende aquilo que é, ou seja, o ser ou a essência das coisas. Em outros termos, para se obter o entendimento das coisas, é indispensável, em Platão, fazer uso do *logos-proposição*; todavia, para se ter o verdadeiro conhecimento é necessário ultrapassá-lo.

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica de Aristóteles**. 2ª Ed. Trilíngue. Tradução de Valentin García Yebra. Madrid: Gredos, 1982.

_____. **Obras**. Trad. Francisco Samaranch. Madrid: Aguilar, 1966.

BERNECKER, Sven and DRETSKE, Fred. **Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

BLUCK, R. S. Plato's Meno. *Phronesis* 6, 1961, p. 94-101.

_____. Logos and Forms in Plato: a Reply to Professor Cross. *Mind*, Vol. 65, Nº 260, 1956, p. 522-529.

_____. Knowledge by acquaintance in Plato's Theaetetus. *Mind*, vol. 72, nº 286, 1963, p. 259-263.

BRISSON, Luc e PRADEAU, Jean François. **Vocabulário de Platão**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

BRZOZOWSKI, Jerzy A. **Modus ponens, modus tollens, e respectivas falácias formais**. Abril, 2011. Disponível em: <http://jerzy.cfh.prof.ufsc.br/files/falacias-form.pdf>. Acesso em: 10/07/12.

BURNYEAT, M. F. **The Theaetetus of Plato**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1990.

CASERTANO, Giovanni. **O lugar e o significado do Teeteto na obra platônica**. In: SANTOS, José Trindade (Org). **Do Saber ao Conhecimento – Estudos sobre o Teeteto**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005b.

_____. **Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche**. Napoli: Ed. Loffredo, 2002.

CORNFORD, F. M. **La Teoria Platonica del Conocimiento – El Teeteto y El Sofista: traducción y comentario**. Trad. Nestor L. Cordero e M. D. del C. Ligatto. Buenos Aires: Paidós, 1991.

_____. **Plato's Theory of Knowledge**. London: Routledge, 1935.

CROMBIE, Ian. M. **Análisis de las Doctrinas de Platón**. Trad. A. Torón e Júlio C. Armero. Madrid: Alianza, 1988.

_____. **An Examination of Plato's Doctrines**. London: Routledge, 1964. V. II.

CROSS, R. C. Logos and Forms in Plato. *Mind*, Vol. 63, Nº 252, 1954, p. 433-450.

DESJARDINS, R. **The Rational enterprise – Logos in Plato's Theaetetus**. New York: State University of New York Press, 1990.

DIÈS, A. **Notice no Teeteto**. Ouvres complètes, tome VIII, 5^o ed. Paris: Les Belles Lettres, 1965.

FERRARI, F. **O "Sonho de Sócrates": problemas, aporias, possíveis soluções**. In: SANTOS, J. T. (Org). **Do Saber ao Conhecimento – Estudos sobre o Teeteto**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005b.

FINE, G. Knowledge and Logos in the *Theaetetus*. *The Philosophical Review*, Vol. 88, Nº 3, 1979, p. 366-397.

FRONTEROTTA, Francesco. **La visione dell'idea del bello. Conoscenza intuitiva e conoscenza proposizionale nel Simposio (e nella Repubblica)**. XI Simpósio Internacional da Sociedade Brasileira de platonistas – VII Seminário Internacional Archai: Simpósio de Platão, Universidade Federal de Pernambuco – Universidade de Brasília – Recife, 17-20 maio 2011.

- GERSON, Lloyd P. **Knwing Persons – a Study in Plato**. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- GETTIER, Edmund L. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis* 23, 1963, p. 121-123.
- GONZALEZ, Francisco J. Nonpropositional Knowledge in Plato. *Apeiron*, Vol. 31, Nº 3, p. 235-284, 1998.
- IGLÉSIAS, Maura. Conhecimento, linguagem e pensamento em Platão. *Idéias*, Revista do IFCH; Unicamp, 11 (2), 2004.
- IRWIN. Aristotle's Discovery of Metaphysics. *Review of Metaphysics*, 31, 1977, p. 210-229.
- LAFRANCE, Y. **La théorie platonicienne de la doxa**. Collection d'Etudes Anciennes. Coll. Noesis. Montréal/Paris: Les Belles Lettres / Bellarmin, 1981.
- MORROW. Plato and the Mathematicians. *Philosophical Review* 79, 1970, p. 309-333.
- NEHAMAS, Alexander. *Episteme and logos in Plato's Later Thought*. *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, Band 66, Heft 1, p. 11-36, 1984.
- PLATÃO. **A República**. Introd., trad. e notas de Maria H. da Rocha Pereira. 8ªed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d.
- _____. **Carta VII**. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maria Jr. Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. **Crátilo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará. Gráfica e editora Universitária: Belém, 1988.
- _____. **Diálogos II. Gorgias (ou da retórica), Eutidemo (ou da disputa), Hípias maior (ou do belo), Hípias menor (ou do falso)**. Tradução e notas de Edson Bini. Bauru, São Paulo: Edipro, 2007.
- _____. **Diálogos V: Parmênides, Teeteto, Sofista, Político**. Traduções, introduções e notas por Isabel Santa Cruz (Parmênides e Político), Álvaro Vallejo Campos (Teeteto), Nestor Luis Cordero (Sofista). Traducciones revisadas e asesor para la sección griega por Carlos Garcia Gual. Editorial Credos, Editorial Credos, Madrid: España, 1988.
- _____. **Diálogos: Sofista, Político, Filebo, Timeu, Crítias**. Mem Martins: Publicações Europa-América, S/d.
- _____. **Fédon**. Trad. Maria T. Schiappa de Azevedo. Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- _____. **Mênon**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Trad. Maura Iglesias. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. **O Banquete**. Trad. de Sampaio Marinho. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1977.
- _____. **Protágoras**. Trad. Eleazer Magalhães Teixeira. Fortaleza: edições UFC, 1986.
- _____. **Teeteto ou da Ciência**. 2ªed. Lisboa: Inquérito, S/d. (cadernos culturais, 113).
- _____. **Teeteto**. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, Lisboa: Gulbenkian, 2005a.
- ROBINSON, R. Forms and Error in Plato's Theaetetus. *The Philosophical Review*, Vol. 59, Nº1, 1950, p. 3 -30.
- _____. **Plato's earlier dialectic**. Oxford: Oxford University Press, 1953.

- RUNCIMAM, W. G. **Plato's Later Epistemology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- RUSSELL, Bertrand. **Os Pensadores: Ensaio escolhido**. Trad. Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- RYLE G. Logical Atomism in Plato's Theaetetus. *Phronesis*, 35/1, 1990
- _____. Plato's Parmenides (II). *Mind*, Vol. 48, Nº191, 1939, p. 302-325.
- SANTOS, José Trindade (Org). **Do Saber ao Conhecimento – Estudos sobre o Teeteto**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005b.
- SANTOS, José Trindade. **Introdução**. In: PLATÃO. **Teeteto**. Trad. Nogueira, A. M. e Boeri, M. Lisboa: Gulbenkian, 2005a.
- SARTORI, C. A. e GALLINA, A. L. (Orgs). **Ensaio de Epistemologia Contemporânea**. Ijuí: Unijuí, 2010a.
- SCOLNICOV, Samuel. **Teeteto: Tema e estrutura**. In: SANTOS, José Trindade (Org). **Do Saber ao Conhecimento – Estudos sobre o Teeteto**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005b.
- SILVA, J. L. P. da. **Episteme e logos no Teeteto de Platão**. In: SARTORI, C. A. e GALLINA, A. L. (Orgs). **Ensaio de Epistemologia Contemporânea**. Ijuí: Unijuí, 2010a.
- _____. Principais Influências na Ontologia Platônica dos Diálogos Intermediários. In: *Revista Philósophos*. Goiânia, Vol.15, Nº1, Jan./Jun. 2010b, p. 119-145.
- TRABATTONI, F. **“Logos e Doxa: o significado da refutação da terceira definição de episteme”**. In: SANTOS, J. T. (Org). **Do Saber ao Conhecimento – Estudos sobre o Teeteto**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005b.
- WHITE, Nicholas P. **Plato on Knowledge and Reality**. Indianápolis; Cambridge: Hackett, 1976.



Estrutura e devir dos seres na S. C. G. II, 37.

Evaniel Brás dos Santos

Resumo

Este artigo trata do significado da busca pela origem das coisas na *Suma contra os gentios* de Tomás de Aquino. Tomás divide a história da busca pela origem das coisas, que é a história do discurso, em três fases. Na primeira, o discurso distingue a matéria prima do acidente, e descobrindo as causas das mudanças acidentais, conhece uma maneira de vir-a-ser: a *alteratio* (alteração). Na segunda, distingue entre matéria e forma e descobre as causas das mudanças substanciais e, assim, conhece outra maneira de vir-a-ser, a *generatio* (geração). Na última etapa, o discurso distingue entre *esse* (ato de ser) e *quod est* (o que é) e descobre a mais elevada maneira de vir-a-ser, qual seja, a *creatio* (criação).

O objetivo deste artigo é mostrar em que consiste a origem das coisas para Tomás na S.C.G. II, 37, 1130. Para tanto, este texto se divide em duas partes. Na primeira, apresentaremos como para Tomás a história da filosofia se divide em três fases. Em seguida mostraremos que a posição pessoal de Tomás sobre a origem das coisas em S.C.G. II, 37, 1130, se comparada com outros textos, é mais clara.

Em S.C.G. II, 37, 1130, Tomás trata da história da filosofia como a história do discurso. Não somente o homem enquanto indivíduo discursa, mas o discurso pertence também à humanidade de modo que possíveis conhecimentos seguintes dependem de conhecimentos prévios.¹ Nessa medida, como ocorre o passar de

¹ “O processo discursivo vale não apenas para o ser humano individual, mas também para a humanidade como um todo. Construímos sobre o que os nossos predecessores já conquistaram (S. th. I-II, 97, 1). A história da filosofia é ela mesma um ‘discurso’”. (AERSTEN, 2003, p. 256.)

uma geração e o nascer de outra, sendo que esta transmite determinados conhecimentos para aquela, o discurso é entendido por Tomás como progressivo.

Este progresso se dá na medida em que o discurso se encaminha de uma investigação *extrinsece* (extrínsecamente)² do que se considera particular para uma investigação *intrinsece* (intrínsecamente)³ do que se considera universal:⁴ “[...] todo o nosso conhecimento inicia-se nos sentidos, cujo objeto são as coisas singulares, o conhecimento humano procede do particular para o universal”.⁵ Nesse percurso do particular para o universal, o discurso busca a origem das coisas. Isso significa que o discurso tanto investiga a constituição das coisas e, caso sejam constituídas de partes, investiga em que consiste estas partes, quanto busca compreender as causas (ou a causa) das partes e como da relação das partes obtém-se uma unidade.

Esta busca em S.C.G. II, 37, 1130 que ocorre num contexto tanto geral, onde Tomás está discutindo a não necessidade do mundo ser eterno, quanto específico, visa responder a uma objeção que afirma que a matéria prima não tem causa eficiente, motivo pelo qual ela seria eterna,⁶ compõem-se de três fases. Cada uma, realizando uma distinção e afirmando um tipo de causa, conduz a investigação a afirmar uma maneira de vir-a-ser para as coisas. Na primeira fase, o discurso distingue a matéria prima do acidente, e descobrindo as causas das mudanças acidentais, conhece uma maneira de vir-a-ser: a *alteratio* (alteração). Na segunda distingue entre matéria e forma e descobre as causas das mudanças substanciais e, assim, conhece outra maneira de vir-a-ser, a *generatio* (geração). Na última etapa, o discurso distingue entre *esse* (ato de ser) e *quod est* (o que é)⁷ e descobre a mais elevada maneira de vir-a-ser, qual seja, a *creatio* (criação).⁸

O modo de ver o discurso humano como se encontra em S.C.G. II, 37, 1130, também é tratado por Tomás em outras obras, nas quais os contextos de uma ma-

² S. C. G. II, 37, 1130.

³ Idem.

⁴ “Tomás situa a história da filosofia na perspectiva da questão concernente a origem do ser. [...] Em concordância com a ordem do conhecimento a ‘análise’ histórica parti de uma consideração extrínseca para uma consideração mais intrínseca do ser, do particular para o mais universal. Aqueles que primeiro investigaram a origem das coisas restringiram-se aos eventos particulares dos seres (*particulares factiones entium*); somente os últimos filósofos alcançaram uma profunda consideração (S.c.G II, 37: *magis intrinsece rerum factionem considerantes*)”. (AERTSEN, 1998, p. 198.)

⁵ S.C.G. II, 37, 1130.

⁶ S.C.G. II, 34, 1106.

⁷ No âmbito daquilo que se convencionou denominar de “teoria da distinção real” em Tomás, ou seja, os argumentos de Tomás cuja finalidade é mostrar que em todas as coisas há uma distinção entre *esse* e *quod est*, a noção de *quod est* é usada por Tomás, bem como pelos comentadores, significando “essência” e “substância”. Tais noções, essência e substância, no âmbito dessa mesma teoria, são usadas como sinônimos: “[...] na medida em que o termo substância, que corresponde a hipóstases dos gregos, é comumente usado entre nós significando essência”. (S. Th. Ia, q. 29, a. 3, ad 3.)

⁸ “Com relação à estrutura do ser, a análise vai sucessivamente realizando a distinção entre substância e acidente, matéria e forma, essência e ser (*esse*). É nesse contexto que deve ser compreendido o fato de em Tomás a estrutura daquilo que é tornar-se tríplice (‘subiectum – essentia – esse’). Com relação à causalidade (eficiente) há o progresso do particular em direção ao universal, Deus. [...] há três níveis de causalidade que se distinguem pelos graus de generalidade. No que se refere ao ‘vir-a-ser’ (‘becoming’) esse é sucessivamente discernido entre mudança acidental (*alteratio*), mudança substancial (*generatio*) e *emanatio* do ser”. (AERTSEN, 1998, p. 201).

neira ou de outra estão relacionados à noção de criação: *De potentia*, 3,5; S. The. Ia, q. 44, a. 2, resp; *In VIII Phys. lec. 2*, 975; *De substantiis separatis*, c. 9.

Talvez pelo contexto em que está inserido o texto de S.C.G. II, 37, 1130, que os estudiosos de Tomás dão pouca e,⁹ às vezes, nenhuma¹⁰ atenção a esse texto. Quando tratam dessa temática dão prioridade aos outros textos citados. Caso seja por questões de contexto o esquecimento desse texto não se justifica, pois a problemática da eternidade do mundo e da existência ou não de causa eficiente da matéria prima estão intimamente vinculados à noção de criação.

Gostaríamos, todavia, de enfatizar que o texto de S.C.G. II, 37, 1130 é de todos os textos citados aquele em que a posição pessoal de Tomás, situada na terceira fase, a respeito da temática discutida, é mais clara, pois nos outros textos sua posição pessoal se confunde com o que disse sobre o assunto outros autores, devido a termos usados por Tomás, como o *aliqui* presente na *Suma de Teologia*,¹¹

⁹ Jan Aertsen por duas vezes faz referência a S. C. G. II, 37, 1130 (p. 197 e p. 200) e por duas vezes cita pequenas frases (p. 198 (uma linha) e p. 202 (duas linhas)). (Cf. AERTSEN, 1998.)

¹⁰ Anton C. Pegis, por exemplo, escreveu dois artigos cujo objetivo é analisar a concepção tomásica de história da filosofia e origem da noção de criação, nem sequer menciona S. C. G. II, 37, 1130, como um texto que trata do assunto: “Os principais textos tomásticos que constroem a história das mais importantes etapas do surgimento da idéia de criação são: *De Potentia*, q. III, aa. 5 e 17; *Summa Theologiae*, q. 44, a. 2; *De Substantiis Separatis*, cap. IX”. (PEGIS, 1961, p. 62, nota 3. Cf. PEGIS, 1946, pp. 159-168.). Do mesmo modo R. E. Hauser que analisa detalhadamente a relação entre os textos citados e dedica quatro páginas de seu artigo (pp. 2-6) a comentar os textos secundários que julga como os mais importantes sobre a temática (muito embora ele não faça referência ao importante texto de Rudi A. Te Velde publicado em 1995 cujo capítulo oitavo é dedicado ao tema tratado: *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, New York, 1995. Pp. 134-139) não menciona S. C. G. II, 37, 1130. (Ver: HAUSER, 2000, pp. 1-36.). Norman Kretzmann não discute essa temática em Tomás em sua obra “*The metaphysics of creation: Aquinas natural theology in Summa contra gentiles II*”, todavia isso não justifica o fato dele dedicar somente um parágrafo (composto de quatorze linhas) a S. C. G. II, 37, 1130. (Cf. KRETZMANN, 1999, p. 173.) No texto citado acima Rudi A. Te Velde analisa os textos presentes em *De potentia*, 3,5; S. The. Ia, q. 44, a. 2, resp; *In VIII Phys. lec. 2*, 975; *De substantiis separatis*, c. 9. Todavia, ele nem analisa S. C. G. II, 37, 1130, nem faz uma relação desse texto com os outros textos. Há apenas uma única breve menção a S. C. G. II, 37, 1130, na nota 3 da página 135. Posteriormente Rudi A. Te Velde voltou a tratar da temática em 2006. Ele dedica o capítulo cinco de sua obra ao tema, todavia nem uma referência a S. C. G. II, 37, 1130, é feita. (Cf. te VELDE, 2006, pp. 123-142.). Étienne Gilson também dedica um capítulo de uma obra sua a discutir o tema, o capítulo quarto, nenhuma referência a S. C. G. II, 37, 1130. (Cf. GILSON, 2006, pp. 85-113.)

¹¹ “Uns e outros filósofos, portanto, consideraram o ser por certa consideração particular, seja enquanto este ser, seja enquanto tal ser. E, por isso, atribuíram às coisas causas agentes particulares. Mas ulteriormente alguns (*aliqui*) alçaram-se a considerar o ser enquanto ser e consideraram a causa das coisas não só enquanto estas ou tais, mas enquanto ente. Ora, a causa das coisas enquanto ente deve sê-lo não somente enquanto são tais coisas, pelas formas acidentais, nem somente enquanto são estas coisas, pelas formas substanciais; mas segundo tudo o que lhes pertence ao ser de qualquer modo. Assim que, é necessário também admitir a matéria prima causada pela causa universal dos seres”. (S. The. Ia, q. 44, a. 2, resp.) Existe uma discussão sobre a possibilidade de Tomás atribuir a Aristóteles a doutrina da criação. Para afirmar ou negar esta possibilidade alguns comentadores baseiam-se na passagem citada acima, notadamente no pronome indefinido “*aliqui*” (alguns) utilizado pelos medievais para se referirem a uma ou mais autoridades. Os comentadores que afirmam tal possibilidade a partir da passagem acima são: JOHNSON, 1989, pp. 129-155. DEWAN, 1994, pp. 363-387. DEWAN, 1991, pp. 81-90. BALDNER, 1979, pp. 6-20. Outros negam que o *aliqui* da passagem acima se refira a Aristóteles, são eles: PEGIS, 1946, pp. 159-168. HAUSER, 2000, pp. 1-36. AERTSEN, 1996, pp. 12- 37. GILSON, 2006, pp. 85-113. Hankey baseado em outros textos afirma que Tomás não somente atribui a doutrina da criação a Aristóteles, mas também a Platão, vide: HANKEY, 2007, pp.

ou os nomes explícitos de filósofos no *De potentia*,¹² no *In VIII Phys.*,¹³ e no *De substantiis separatis*.¹⁴

A importância do texto presente em S.C.G. II, 37, 1130 ficará explícita na medida em que analisarmos cada uma das três fases. Quanto à primeira, essa diz respeito ao nascimento da filosofia. Para Tomás, pelo fato do conhecimento humano começar pelos sentidos, como podemos verificar no texto citado acima,¹⁵ os representantes dessa primeira fase ao investigarem a origem das coisas, que consiste em investigar a estrutura das coisas bem como as causas dessa estrutura, postulavam que a origem das coisas dizia respeito àquilo que é passível de sensação:

Por isso, ao buscar o princípio das coisas, consideravam somente a produção dos entes particulares, inquirindo o modo pelo qual era feito tal fogo, ou tal pedra. Por esse motivo, os primeiros filósofos, considerando mais extrinsecamente que o devido a produção das coisas afirmaram que elas são feitas só segundo disposições acidentais, como o duro, o denso, e semelhantes. Consequentemente, diziam que o produzir nada mais era que o alterar-se porque entendiam que qualquer coisa era produzida de um ente em ato.¹⁶

310-333. Sorabji argumenta que Tomás atribui a doutrina da criação a Aristóteles baseado na perfeição do movimento celeste: SORABJI, 1990, pp. 181-198. Muamer Iskenderoglu afirma que Tomás atribui a doutrina da criação a Aristóteles partindo do princípio segundo o qual Tomás precisava harmonizar o conteúdo bíblico com a física e metafísica de Aristóteles: ISKENDEROGU, 2002, p. 160. Steenberghen embora afirme que Aristóteles tinha uma “idéia geral” da criação que ele não desenvolveu, nega tal possibilidade baseado no *Comentário* de Tomás a metafísica de Aristóteles: STEENBERGHEN, 1974, pp. 554-568. Alfredo Storck também baseado no *Comentário* a metafísica de Aristóteles nega tal possibilidade: STORCK, 2006, pp. 59-83.

¹² “Primeiro, se em um número de coisas encontramos algo que é comum a todas, devemos concluir que este algo é afeito de alguma causa [...]. [...] esse é o argumento de Platão. [...] há um ser mais perfeito e mais verdadeiro, o que segue a partir do fato de que há um motor completamente imóvel e absolutamente perfeito, como os filósofos têm provado. Consequentemente, todos os outros seres menos perfeito devem necessariamente derivar de um ser. Esse é o argumento do Filósofo. O terceiro argumento está baseado no princípio segundo o qual tudo o que é através de outro deve ser reduzido ao que é por si mesmo. Nessa medida, se houvesse uma quentura *per se*, ela seria a causa de todas as coisas quentes, que seriam quentes por participação. Portanto, há um ser que é seu próprio ser: e isso decorre do fato de que deve haver um ser que seja ato puro no qual não haja composição. Assim, segue-se que todos os outros seres não são seu próprio ser, mas tem ser por participação, devendo proceder assim necessariamente. Este é o argumento de Avicena”. *De potentia*, 3, 5. resp.

¹³ “Os primeiros filósofos consideraram somente as mudanças das causas acidentais, pois eram da opinião segundo a qual o vir-a-ser é alterar-se. Posteriormente alguns pensadores alcançaram o conhecimento das mudanças substanciais. Os últimos filósofos, tais como Platão e Aristóteles, porém, alcançaram o conhecimento do princípio de todo ser”. *In VIII phys.*, Lec. 2, 975.

¹⁴ “Mas, para além desse modo de geração, um mais elevado que este tem necessariamente de ser proposto de acordo com o pensamento de Platão e Aristóteles. Pois, visto que é obrigatório que o princípio primeiro seja o mais simples, é necessário que ele seja considerado ser não como um participante do ser, mas como o próprio ser existente. Mas, como o ser subsistente, como foi visto acima, é apenas um, é preciso que todas as outras coisas que estejam abaixo dele existam como seres participantes”. *De Substantiis Separatis*, c. 9.

¹⁵ Texto da nota 5, página 1.

¹⁶ S. C. G. II, 37, 1130. Sobre a primeira fase, ver: JOHNSON, 1989, p. 142-143. PEGIS, 1969, p. 51. Cf. PEGIS, 1946, p. 159-160.

Da passagem citada podemos extrair esta definição de *alteratio* (alteração): vir-a-ser de uma coisa a partir de um ente¹⁷ em ato. Por partir de um ente em ato, esse vir-a-ser caracteriza-se, de acordo com Tomás, como acidental, isto é, referindo-se àquilo que pode ser acrescentado ou retirado sem prejuízos para a estrutura da coisa. Essa estrutura, nessa primeira fase, é compreendida por Tomás, como a relação entre dois componentes distintos de uma coisa: matéria prima e acidente. Matéria prima é o que possibilita todo o processo do vir-a-ser acidental. Ela é compreendida como o que subjaz nesse processo.¹⁸ Todavia, aqui cabe uma pergunta: como o discurso alcança a afirmação segundo a qual matéria prima e acidente são distintos? A distinção surge como um meio de explicação da constituição das coisas, visto que pelos sentidos percebe-se que as coisas são constituídas de partes que não são idênticas, como a dureza da pedra. Nessa medida, diz-se “pedra dura” designando um todo organizado por partes distintas, dado que pelos sentidos percebe-se que a pedra não é a dureza, tampouco a dureza é a pedra, uma vez que se pode atribuir dureza a outras coisas. Ora, tais partes relacionam-se de modo que se tenha uma unidade. Tal unidade, portanto, é descoberta como o efeito de uma causa. Por ser uma causa que age a partir de um ente em ato, ela é dita causa da alteração.¹⁹

Todavia, essa unidade, por ser acidental, é dita extrínseca,²⁰ motivo pelo qual Tomás afirma que essa maneira de investigar as coisas é incompleta, dado que ela se atém somente ao que se percebe, postulando que o real é o perceptível. Para que se possa aperfeiçoá-la é preciso uma investigação mais intrínseca da origem das coisas:

¹⁷ A noção de “ente” nessa passagem significa aquilo que é externo a razão, ou seja, a substância: “[...] ente em sentido estrito, a substância, [...]”. AERTSEN, 2003, p. 258.

¹⁸ “Se somente os corpos são conhecidos como seres, então o ser é concebido como matéria comum e indeterminada a qual é determinada pelas formas acidentais. O que os sentidos apreendem das coisas são as formas acidentais, inerentes na matéria como sua substância subjacente. Assim, parece que os filósofos antigos concebiam o ser somente segundo relações de substância e acidente. Em suas opiniões a substância da realidade consiste em uma matéria comum subjacente em todo processo de mudança e movimento com respeito às qualidades acidentais (perceptíveis)”. (te VELDE, 2006, p. 134. Cf. te VELDE, 1995, p. 139-140.)

¹⁹ “A primeira etapa da história discursiva foi sustentada pelos pré-socráticos. Eles investigaram a ‘arché’ de todas as coisas. Todavia, os primeiros filósofos ainda permaneceram presos aos sentidos, pois acreditavam que somente os seres materiais existiam. Eles não puderam transcender a distinção entre ‘substância’ e ‘acidente’. Porque as formas acidentais enquanto acidentais são sensíveis, eles afirmaram que todas as formas são acidentais e que somente a matéria é a substância das coisas (De pot. 3,5). Enquanto princípio de todas as coisas os pré-socráticos estabeleceram uma ou mais matéria prima considerada por eles como incriada e incorruptível. [...] eles reconheceram as mudanças envolvendo a matéria prima, estas consistiam somente em mudanças acidentais (como a rarefação e a condensação, a combinação e a separação). Nessa opinião ‘vir-a-ser’ nada mais pode ser senão ‘alteração’, visto que cada coisa vem-a-ser a partir de um ser atualmente existente. Estas modificações de um permanente e atual substrato eles atribuíam como causas a ‘Amizade’ e a ‘Luta’ (Empédocles) ou o ‘Pensamento’ (Anaxágoras)”. (AERTSEN, 1998, p. 199.) Em outro texto Aertsen explicando essa primeira fase e fazendo referência a noção de matéria prima, afirma que “matéria prima” para Tales seria a água e para Anaxímenes o ar. (Cf. AERTSEN, 2003, pp. 257-258.)

²⁰ “No início do período dos filósofos pré-socráticos, a substância ainda não era considerada com sua própria forma enquanto distinta das formas acidentais (perceptíveis). A substância foi inicialmente concebida somente como matéria sem uma essência inerente e sem uma unidade intrínseca. A matéria é a unidade puramente extrínseca de muitas formas acidentais”. (te VELDE, 2006, p. 135.)

Mas os filósofos posteriores, considerando a produção das coisas mais intrinsecamente, inquiriam o vir-a-ser delas segundo a substância, afirmando que não é conveniente que algo se faça do ente em ato senão acidentalmente, mas, essencialmente, do ente em potência.²¹

Da leitura da passagem citada podemos compreender a definição de *generatio* como: vir-a-ser segundo a substância ou tornar-se ato essencialmente a partir de um ente em potência. Para bem compreendermos o processo de *generatio* bem como suas causas, convém que façamos referência as noções de ato e potência usadas na definição. Quanto ao termo ato não há uma definição propriamente dita para ele. Todavia, podemos dizer, fazendo referência a potência, que ele é a atualização de uma potência.²² Nesse sentido, ato pode ser compreendido como o que torna uma coisa completa, isto é, a perfeição de uma coisa,²³ sendo designado como ato primeiro, o qual não é por si mesmo passível de percepção, mas que pode ser compreendido por meio da percepção dos atos segundo,²⁴ ou seja, das operações das coisas.²⁵

O termo potência significa a possibilidade de um ato.²⁶ Ela é compreendida por Tomás como estando numa relação²⁷ de inferioridade com o ato: “[...] comparar-se a potência como o ato segundo para o ato primeiro”.²⁸ Por conseguinte, o ato é dito mais excelente do que a potência: “Em cada gênero o ato é mais excelente do que a potência com relação a este gênero”.²⁹ Esta “excelência” decorre do fato de haver uma ordem de natureza na relação ato-potência no que diz respeito à estrutura e constituição de uma coisa.³⁰ A noção de ordem de natureza é explicada por Tomás

²¹ S. C. G. II, 37, 1130.

²² “Ato em si mesmo não pode ser definido, não mais do que o conceito de ser, ou até menos, visto que o ato não tem a dualidade com ‘aquilo que é’. O conceito de ato é denotado somente pelos casos concretos: ato é o ser atual ou a atualidade de algo”. ELDERS, 1993, pp. 162-163.

²³ “Ora, cada coisa é perfeita enquanto é ato. O que é perfeito, enquanto perfeito, nós chamamos de bom”. S. C. G. II, 46, 5.

²⁴ “[...] o ato segundo é a operação causal desse ser, a manifestação, intrínseca ou extrínseca, da sua atualidade primeira, pelos efeitos que ele produz dentro ou fora dele mesmo”. (GILSON, 2006, p. 120.)

²⁵ “Ato” pode ser compreendido: “[...] como ato primeiro e como segundo. Aquele é a forma e a integridade da coisa; este é a operação”. S. Th. Ia, q. 48, a. 5, resp. No que se refere ao ato primeiro Gilson observa: “Esses ‘atos primeiros’, como costuma chamá-los Tomás de Aquino, não são diretamente observáveis, mas sua existência está fora de dúvida, pois, sem eles, haveria operações sem nada que operasse”. (GILSON, 1962, p. 44). “Ato” também pode ser dito “ato da forma”: “Ato” foi concebido como o primeiro de todos os movimentos. Nessa medida, a noção foi transformada em princípio e término do movimento: o ato da forma, o *actus primus*”. (AERTSEN, 1998, p. 259.)

²⁶ S. C. G. II, 30, 10. “Potencialidade pode ser definida como a possibilidade ou a capacidade de um ato (*posse ad actum*), i.e., de uma realização e conclusão. Potencialidade tem, na verdade, uma relação essencial com o ato [...]”. (ELDERS, 1993, p. 162.)

²⁷ “[...] as relações são aquilo que de certo modo está ordenado, quanto ao seu ser, para outra coisa [...]”. S. C. G. II, 12, 1. Não se pode dizer que algo está simultaneamente em ato e em potência numa mesma relação: “No que diz respeito à real distinção entre ato e potência o seguinte princípio pode ser formulado: num ser mutável ato e potência são realmente distintos um do outro: potência é aquilo que ainda não é ato, mas que pode se tornar determinado e realmente, enquanto o ato já é a determinação de uma coisa e é real. Uma coisa que tem um conteúdo preciso e que ainda não está determinada é realmente distinta. Concluímos desse fato que na mesma ordem do ser algo não pode estar simultaneamente em ato e em potência. Em ordem diferentes isso é possível”. (ELDERS, 1993, p. 168.)

²⁸ S. C. G. II, 9, 900.

²⁹ *In II Sent.*, d. 44, q. 1, ad 2.

³⁰ “Ora, entre o ato e a potência há tal ordem que, embora em uma mesma coisa que está às vezes em ato e às vezes em potência, a potência tenha prioridade de tempo sobre o ato, não obstante ter o ato

tomando como referência certas causas físicas como o fogo, o Sol, a luz. Uma causa é dita preceder seu efeito por natureza se no momento em que começar a existir produzir no mesmo momento um efeito. Dito de outro modo: não se poderá dizer que primeiro a causa existiu e depois de passado alguns instantes causou um efeito. Nessa medida, muito embora não haja precedência de duração, causa e efeito são distintos, o fogo, por exemplo, não é o aquecimento, todavia não há fogo sem aquecimento. Por conseguinte, diz-se que o fogo precede por natureza ao aquecimento, dado que no instante em que começa a existir o fogo produz aquecimento.³¹

Tomando como referência essa noção de ordem de natureza, pode-se afirmar que o ato precedendo por natureza a potência, a atualiza, e nisso consiste sua excelência.³² Assim sendo, na relação ato-potência, a potência demonstra maior dependência do ato do que o ato da potência.³³

As noções de ato e potência no que diz respeito à segunda fase do discurso, ou seja, a fase que investiga a *generatio*, são usadas para se compreender as partes, que por serem constituintes, são ditas essenciais, de uma substância: matéria e forma. Matéria é dita ente em potência.³⁴ Já a forma é o ato e a perfeição da matéria.³⁵ Assim sendo, o discurso distingue as partes essenciais de uma substância tida como uma unidade composta de partes essenciais, matéria e forma, e, dessa maneira, conhece outro modo de vir-a-ser, a *generatio*.³⁶ Nessa medida, tendo conhecido que matéria e forma são distintas, muito embora estejam relacionadas formando uma unidade, o discurso buscar descobrir a causa mais geral dessa relação, chegando ao conhecimento de que é o movimento anual do Sol.³⁷

a prioridade de natureza, contudo, simplesmente falando, é necessário que o ato tenha prioridade sobre a potência, o que se verifica ao se considerar que a potência não é reduzida a ato senão por um ente em ato". (S. C. G. II, 16, 942.)

³¹ "Em qualquer momento em que se estabelece que uma coisa existe, pode afirmar o início de sua ação, como é patente em todas as coisas susceptíveis de geração, pois é no próprio instante em que começa a existir que o fogo produz aquecimento". (AQUINO, Tomás de. *Sobre a eternidade do mundo*, p. 17.)

³² Tendo como modelo a afirmação segundo a qual o agente é mais nobre do que o paciente. (Cf. S. C. G. II, 30, 1077.)

³³ Pode-se, em certa medida, dizer que o ato depende da potência, ao menos nas substâncias físicas, pois embora a forma seja mais excelente que a matéria, "forma" é assim denominada porque é ato da matéria (ente em potência), uma vez que, para Tomás, não existe forma sem matéria na natureza.

³⁴ S. C. G. II, 16, 942.)

³⁵ "Ora, a forma é mais nobre que a matéria, porque é a perfeição e o ato dela". (S. C. G. II, 41, 1172.) Sobre a relação de matéria e forma Aertsen diz: "[...] a matéria em si mesma é um ser em potência para o ato. Ela está disposta para a recepção da forma, sua perfeição". (AERTSEN, 1998, p. 260.)

³⁶ "A distinção entre matéria e forma possibilita reconhecer um devir das substâncias (*generatio*)". (AERTSEN, 2003, p. 258.)

³⁷ "De outro modo, por causalidade, assim como dizemos que o Sol, numericamente uno, é princípio para tudo que pode ser gerado". *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 4, resp. A afirmação segundo a qual o Sol é a causa mais geral da geração foi extraída por Tomás de Aristóteles: "Aquino considerou o 'círculo oblíquo' de Aristóteles como meio pelo qual se explica a geração e corrupção. A causa material da geração é entendida como potencialidade - 'o que pode ser e não ser' - e seu fim Aristóteles reduziu à forma da coisa gerada, uma forma intrínseca, distintas das idéias de Platão. O 'círculo oblíquo' é o eclíptico ou o grande círculo do zodíaco, o caminho do movimento anual do Sol que causa a estação do ano e é um tipo de causa eficiente do ciclo de nascimento e morte na natureza. O movimento do sol pelo zodíaco é o 'mais universal' [...]. As estações afetam toda a vida universalmente na terra; e o movimento do sol é ontologicamente separado de seus efeitos sobre a terra. É uma causa separada de muitos efeitos, e, além disso, é uma causa eficiente". (HAUSER, 2000, p. 25. Cf. te VELDE, 2006, p. 135.)

Comparando as duas primeiras fases, percebemos que, na primeira, o discurso não distingue a forma tida como parte essencial da substância, das formas acidentais, ou seja, das formas que não fazem parte da constituição da substância. Isso por dois motivos. Primeiro, porque o discurso na primeira fase postulava que o real e, conseqüentemente, o que se poderia conhecer, era o que se podia perceber.³⁸ Segundo, porque a matéria era tida como algo que sempre esteve realizado, ou seja, algo em ato.³⁹ Nessa medida, somente a introdução da noção de potência para ser compreender a noção de matéria pôde encaminhar o discurso para a distinção entre a forma como parte essencial da substância e as formas acidentais, bem como entre forma e matéria enquanto constituintes de uma substância.⁴⁰

Todavia, mesmo o discurso fazendo a distinção entre matéria e forma e conseguindo descobrir um modo de vir-a-ser mais elevado do que a alteração, para Tomás, ele ainda está incompleto:

Ora, esta produção de um ente vindo de outro é a produção de um ente particular. Com efeito, isto é feito enquanto é este ente, como homem, ou fogo, mas não enquanto é ente universal, pois o ente que antes havia é que foi transmutado neste ente.⁴¹

A crítica de Tomás a segunda fase do discurso se dá em torno da noção de *transmutatur* (transmudado) que significa a atualização de algo a partir da potência da matéria. Isso quer dizer que em todo evento onde forma e matéria são postos em relação – a forma atualizando a matéria – Tomás considera como um evento

³⁸ “A distinção entre forma substancial e matéria é feita *pele intelecto*, diz Tomás. Pois, a forma substancial é, como tal, não percebida pelos sentidos. Os filósofos antigos não reconheceram as formas substanciais porque eles ainda não tinham avançado o suficiente para serem capazes de elevar seu intelecto para além da realidade sensível. Eles não alcançaram o conhecimento da forma substancial porque eles não conseguiram distingui-la da matéria”. (te VELDE, 2006, p. 135.)

³⁹ “Na segunda fase um esclarecimento sobre o ser é alcançado quando o intelecto ‘determina’ a substância em seus princípios essenciais, ‘matéria’ e ‘forma’. Essa distinção torna possível o conhecimento da mudança essencial (*S. Th. I, 44, 2: secundum formas essentielles*), o vir-a-ser das substâncias. Aqui consiste a grande diferença com relação ao desejo de conhecer na primeira fase. Para os pré-socráticos a matéria prima era ‘atual’, logo, era para eles compreendida como ‘alteração’. Em seguida os filósofos, entretanto, iniciaram uma consideração segundo a qual a matéria prima era tida como puramente potencial. Por meio do vir-a-ser da forma este sujeito indeterminado tornava-se ato. Para essa mudança substancial (‘geração’) eles admitiam causas mais universais, tais como o círculo oblíquo do Sol, segundo Aristóteles (in *De generat. II, 10, 336 a 32*) ou as idéias segundo Platão”. (AERTSEN, 1998, p. 199.)

⁴⁰ “O segundo nível na história da questão do ser começa quando a análise filosófica se direciona ao ente em sentido estrito, a substância, e quando a reparte em matéria e forma essencial, que se relacionam uma com a outra da mesma forma que a potência (possibilidade) relaciona-se com o ato (efetividade). A matéria é o momento indeterminado na estrutura do ser, que só chega à efetividade por meio da forma. [...]. Ao passo que os pré-socráticos consideravam a matéria primordial como um ente já realizado e formado, e ao passo que o devir, para eles, só dizia respeito aos acidentes, nesse segundo nível da questão do ser a matéria é tida como algo puramente potencial; revela-se um modo mais fundamental do devir, que diz respeito à substância. Para Tomás, cabe atribuir a Aristóteles o mérito de que se tenha chegado, através de sua doutrina da potencialidade da matéria primeira, à solução do problema da gênese das substâncias”. (AERTSEN, 2003, p. 258.)

⁴¹ S. C. G. II, 37, 1130.

particular que serve para explicar a origem de um ente particular, como na geração do homem ou do fogo, mas não explica a origem do ente universal, ou seja, daquilo que é atribuído a todas as coisas,⁴² isto é, do *esse*. Portanto, ao buscar a origem das coisas é preciso ao discurso, segundo Tomás, investigar se na estrutura das coisas há uma relação mais intrínseca do que aquela de matéria e forma e,⁴³ caso haja, qual a causa dessa relação:

Os que mais profundamente indagaram a origem das coisas consideraram, finalmente, a processão de todo ente criado partindo de uma primeira causa, [...]. Ora, nesta produção de todo ente partindo de Deus não é possível fazer-se algo de outra coisa existente, pois não teríamos a produção de todos os entes criados.⁴⁴

A seguinte questão surge da leitura do texto citado: por que se Deus fizesse algo de uma coisa já existente não teríamos a produção de todos os entes criados? Uma possível resposta seria: porque haveria algo independente ontologicamente de Deus, ou seja, não seria efeito da causalidade eficiente divina. Todavia, considerando essa resposta, ainda caberia outra pergunta: é necessário ao discurso afirmar que todas as coisas dependem ontologicamente de Deus? Por quê? Para Tomás tanto é necessário ao discurso afirmar que todas as coisas dependem ontologicamente de Deus quanto a justificativa de tal necessidade é a finalidade última do discurso. Para respondermos o porquê dessa necessidade será preciso consultarmos outros textos tomásicos voltando em seguida para S. C. G. II, 37, 1130.

⁴² “[...] um sujeito pressuposto que é contraído através da forma para uma determinada espécie, justamente como uma substância que pertence a uma determinada espécie (p.ex., ‘homem’) é contraído através de um acidente (p.ex., ‘branco’) para um determinado modo de ser. Os filósofos da primeira e segunda fase sempre consideraram o ser no interior de algum aspecto particular, a saber, como *este* ser ou como *tal* ser. Consequentemente, as causas para as quais ambos os grupos atribuíam o vir-a-ser das coisas, eram particulares; elas não produziam o ser total de todas as coisas. O que é posto em questão é a causalidade categórica, uma causalidade que está restrita a uma categoria do ser, seja acidental (como na primeira fase) ou substancial (como na segunda). Mesmo o hilemorfismo é inadequado enquanto meio de relato da radical origem das coisas. A geração, que é o vir-a-ser da forma na matéria, é ‘a produção de um ser particular’ que explica a produção de um ser na medida em que ele é *este* ser, ‘mas não na medida em que ele é, universalmente’ (*non autem in quantum este ens universaliter*), porque aí preexiste um ser que é transformado neste ser (S.c.G. II, 37)”. (AERTSEN, 1998, p. 200.)

⁴³ “A ‘geração’ é ainda um modo particular do vir-a-ser, que pressupõe a matéria incausada como seu substrato. A geração não explica todo o ser de uma coisa, mas somente sua forma e espécie. Deve-se, portanto, concluir que em comum com seus predecessores imediatos, os filósofos da segunda fase consideraram o ser de maneira particular e em um aspecto categórico, a saber, como *este* ser ou como *tal* ser. Isso significa que o ser era concebido por eles como natureza na qual o ser é o fundamento que determina ou contraído segundo as categorias (substância ou acidente). Na primeira, bem como na segunda fase, o ser é considerado partindo de uma perspectiva da dualidade entre forma e matéria. Pela forma a matéria é determinada para uma espécie, uma substância de um certo tipo; e uma substância é, em algum aspecto, determinada por uma forma acidental para um tal ser (por exemplo, ser branco). Em ambos os casos a consideração do ser permanece até certo ponto extrínseca, na medida em que a forma – substancial ou acidental – está relacionada a algo externo que é pressuposto por ela. O ser é concebido dentro do horizonte categórico da natureza na qual a matéria é incausada (incriada) pressuposta por todo vir-a-ser”. (te VELDE, 2006, p. 136.)

⁴⁴ S. C. G. II, 37, 1130.

Tomás afirma que todas as coisas dependem ontologicamente de Deus porque nelas há uma relação, sustentada por Deus enquanto causa, entre os dois componentes distintos e mais basilares de uma coisa, o *esse* e o *quod est*. Precisemos tais noções. A noção de *esse* é definida por Tomás a partir da noção de ato: “Além disso, o termo ser designa um ato. Ora, uma coisa não é designada pelo termo ser por está em potência, senão por estar em ato”.⁴⁵ Por conseguinte, *esse* é dito *actus essendi*, ato de ser,⁴⁶ ou seja, “[...] ato de todos os atos, perfeição de todas as perfeições”.⁴⁷ Cumpre esclarecer que na primeira parte do texto citado, “ato de todos os atos”, a expressão “todos os atos” pode ser pensada tendo como referência a noção de “ato segundo”. Além disso, na segunda parte, a expressão “todas as perfeições” pode ser pensada como o todo substancial, p. ex., matéria e forma que enquanto constituintes de uma substância física faz dessa um sujeito ou recipiente do ato de ser. Nessa medida, o *esse* compreendido como *actus essendi* por ser atribuível⁴⁸ a todas as coisas é tido como a noção mais geral.⁴⁹ Sendo a noção mais geral, o *esse* não designa uma ou mais coisas determinadas, p. ex., “homem”, “cavalo”.⁵⁰ Essa noção

⁴⁵ (S. C. G. I, 22, 209.) “Tomás introduz um novo elemento nesta compreensão do ser: ele relaciona a idéia de ser com a de atualidade. Ser (*esse*) é o mais perfeito porque é ato. Toda forma é ato de um sujeito, não há dúvida, mas somente é ato na medida em que é ser”. (AERTSEN, 1998, p. 116.) Em páginas posteriores encontramos afirmações semelhantes: “O ser (*esse*) é o ato por excelência, ele é a atualidade de toda substância” (p. 220); “O ‘*esse*’ é a ‘atualidade de todo ato’”. (p. 275.). Gilson também comenta essa relação de *esse* e ato: “Não há noção mais ampla e mais fundamental do que a noção de ser. O primeiro princípio é ser, e não ato. Não se pode, pois, reduzir a noção de ser a noção de ato; é, antes, esta que se deve reduzir àquela. Que é ato? Ato é ser”. (GILSON, 1962, p. 46.)

⁴⁶ A distinção entre “ser” e “ato de existir” afirmada por Landim em sua interpretação do *De ente*, de fato, fica restrita ao que ele denomina de “teoria do juízo”. Para o autor mencionado há, em Tomás, uma “[...] distinção lógica (que não é ainda uma distinção real) entre essência e ser”. Essa distinção lógica está subsumida na teoria do juízo para a qual: “[...] a noção de *ser* ainda não tem o seu significado metafísico de ‘ato de todos os atos, perfeição de todas as perfeições’”. (LAMDIM, 2006, pp. 46-47.)

⁴⁷ (*De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.) Sobre a relação entre as noções de atualidade e perfeição em Tomás, Elders afirma: “St. Tomás atribui uma certa prioridade para a *actualitas* do ser em relação a perfeição (*et propter hoc*), com o resultado que, de acordo com nossa maneira de pensar, aquilo que tinha sido denominado como o significado intenso (intensive) do ser, parece que é dado com o fato de que ser é a realidade de todas as coisas. ‘Ser’ em sentido absoluto (*esse simpliciter*) é mais fundamental do que cada uma de suas formas particulares, tal como ser um corpo, um animal ou um homem”. (ELDERS, 1993, p. 202.)

⁴⁸ Ser atribuível a todas as coisas enquanto noção mais geral não significa para Tomás que o ato de ser de não seja único para cada coisa: “[...] cada coisa é ente enquanto é uma, em si indivisa e distinta das outras”. (S. C. G. II, 41, 1185.) Noutro texto é afirmado: “Ora, tanto mais perfeitamente conhecemos cada coisa quanto mais percebemos o que a diferencia das outras, porquanto cada coisa possui em si seu próprio ser, distinto dos demais”. (S. C. G. I, 14, 117c.) Não somente o ato de ser é único em cada coisa, ele também é incomunicável: “[...] o ato de ser que é próprio para uma coisa não pode ser comunicado a outra”. (*De veritate*, q. 2, a. 11, resp.)

⁴⁹ “[...] esta noção como tal não designa nenhum ser ou modo de ser particular, ela nada mais significa do que o simples fato de que o objeto ao qual ela se atribui é alguma coisa”. (GILSON, 1962, p. 46.) Em outra passagem afirmado que: “[...] tudo quanto se diz sobre qualquer coisa supõe a existência atual do objeto em questão. Se o objeto não existe, nada há a dizer sobre ele; se realmente ele é algo a primeira coisa a dizer sobre ele é que ele é, ou existe”. (Idem, p. 44-45.)

⁵⁰ Na *Suma de Teologia* designando o *esse* como “ser em si” Tomás escreve: “O ser em si é o mais perfeito de todos por atualizar a todos; pois, nenhum ser é atual senão enquanto existente. Por onde, o ser em si é o que atualiza todos os outros e, mesmo, as próprias formas. Por isso, não está para outros como o recipiente para o recebido, mas, antes, como o recebido para o recipiente. Assim, quando designo o ser do homem, do cavalo, ou de qualquer outro ente, considero o ser mesmo como princípio formal e como recebido; e não como um sujeito a que sobrevém a existência”. (S. Th. Ia, q. 4, a. 1, ad 3.)

simplesmente afirma que as coisas determinadas possuem um ato de ser que está no interior delas⁵¹ como “[...] aquilo que há de mais íntimo [...]; o que há de mais profundo em todas elas [...]”.⁵² Daí segue-se que o ato de ser das coisas não é por si mesmo passível de experiência sensível,⁵³ muito embora tenhamos acesso a ele de maneira indireta, ou seja, por meio da percepção das operações das coisas.

A noção de *quod est*, faz referência à noção de substância. “Substância” pode ser dita de duas maneiras: a) referindo-se a relação de forma e matéria que constitui as denominadas “substâncias físicas”; b) dizendo respeito à relação forma e *esse* que constitui as chamadas “substâncias separadas”.

Quanto à primeira maneira, Tomás escreve:

Além disso, porque o ser está como ato para a forma, pois por esse motivo, nos compostos de matéria e forma, a forma é dita princípio do ser, porque é complemento da substância, cujo ato é o ser, como por exemplo, a transparência é o princípio da luminosidade para o ar, porque o faz ser sujeito próprio da luz. Logo, nos compostos de matéria e forma, nem a matéria, nem a forma podem ser ditas o que é, nem ser. Todavia, a forma pode ser dita pelo qual é (*quo est*) a coisa, enquanto princípio do ser; mas a substância toda é o que é (*quod est*), e o ser é aquilo que faz a substância denominar-se ente (*ens*).⁵⁴

Podemos interpretar a passagem acima como segue: uma substância física é uma unidade composta essencialmente de três componentes distintos, forma, matéria e *esse*. Nessa unidade há dois tipos de relação: a) forma e matéria; b) forma e matéria (constituindo o *quod est*) e *esse*. Na primeira relação a forma é dita ato da matéria que por sua vez é entendida como ser em potência. Já na segunda relação a forma é compreendida como estando em potência e o *esse* como o ato dessa potência. Assim como o ato é anterior por natureza a potência, e a forma a matéria, o *esse* é anterior por natureza a forma. Por conseguinte, da relação do *esse* com a forma, mediado pela matéria, tem-se o *quod est* compreendido como substância física.⁵⁵ Além disso, pensado numa relação com o *esse* o *quod est* é compreendido por Tomás como sujeito, isto é, o recipiente disposto para o recebido.⁵⁶

⁵¹ “[...] Aquino descreve o *esse* como a ‘atualidade de todo ato’ e a ‘perfeição de todas as perfeições’. Ele não é, portanto, um princípio que simplesmente explica a existência dos seres, isso é levado em consideração, sem dúvida, mas além disso, ele é o princípio intrínseco ontologicamente fundamental de perfeição em qualquer entidade existente”. (WIPPEL, 1986, p. 395.)

⁵² S. Th. Ia, q. 8, a. 1, resp.

⁵³ “Chamando ser ou ‘*esse*’ a um ato, queremos dizer que é um princípio cuja existência se conhece com certeza pelo efeito que causa”. (GILSON, 1962, p. 44.)

⁵⁴ S. C. G., II, 54, 1291.

⁵⁵ “Considerada numa perspectiva metafísica do pensamento a estrutura ontológica das coisas materiais é tríplice. Três fatores estão envolvidos, a saber, forma, matéria e ser (*esse*). Nenhum desses princípios pode ser propriamente dito ser aquilo que é (*id quod est*). A forma é aquilo pelo qual a coisa é (*quod est*), enquanto ela é o princípio do ser (*principium essendi*); mas é toda a substância que é propriamente dita um ser, e o ser (*esse*) é aquilo pelo qual a substância é denominada um ser (*ens*). Matéria e forma juntas fazem a substância que existe como uma terceira coisa (*res tertia*) distinta de suas partes componentes. A composição de substância e ser (*esse*), no entanto, não resulta numa terceira coisa, dado que é a substância em si mesma que é. Nesse caso a substância é composta de si mesma e de outro (*ex se ipso et alio*). A substância completa está imediatamente relacionada com seu ser ao contrário da forma natural que somente tem ser na matéria”. (te VELDE, 1995, pp. 150-151.)

⁵⁶ Ver o texto da S. Th. Ia, q. 4, a. 1, ad 3 citado na nota 50.

A despeito da segunda maneira “substância” é compreendida a partir da negação da noção de matéria.⁵⁷ Ela é dita forma subsistente (*formae subsistentes*), onde “forma” é compreendida como potência determinante⁵⁸ e “subsistente” a partir da negação de um sujeito material que estaria disposto para o *esse*. Assim, a partir da negação da presença de uma matéria que mediará a relação do *esse* com a forma, segue-se que a substância, que é dita “separada” justamente por este caráter de imaterialidade,⁵⁹ é o próprio sujeito da relação com o *esse*.⁶⁰

Dessas duas maneiras de se dizer da substância segue-se que para Tomás todas as coisas são compostas de *esse*, tido como o recebido, e *quod est*, tido como o recipiente, que relacionam-se de modo a formar uma unidade. Tal unidade, embora nas substâncias físicas seja mediada pela matéria, é imaterial.⁶¹ Assim sendo, a noção de composição nesse sentido, embora seja dita uma das novidades de Tomás para a história da filosofia,⁶² é uma noção que apresenta dificuldades de ser definida e concebida. Isso porque o discurso no âmbito da metafísica por referir-se ao imaterial não pode utilizar de recursos relacionados a imaginação, logo a ima-

⁵⁷ Todo o capítulo 50 do livro II da *Suma contra os gentios* é dedicado a mostrar que as substâncias separadas são imateriais. Todos os argumentos são construídos a partir da negação de materialidade em tais substâncias.

⁵⁸ “Em sua relação com o ser a forma é um princípio determinante na medida em que ela é uma potência determinante para o ser. Esta potência determinante não quer dizer que haja algo pertencente à forma antes de sua relação com o ser. A potência determinante da forma nada é em um sentido: ela é a própria determinação que o ser adquire naquilo em que ele é recebido. [...] penso que seja importante enfatizar nessa relação que a determinação de uma forma não é anterior ao *esse* recebido, visto que nesse caso o *esse* não pode ser a mera atualização de uma forma preexistente”. (te VELDE, 1995, p. 150.)

⁵⁹ “[...] de maneira que caiba à noção da própria coisa que é chamada de separada não pode ser de maneira nenhuma na matéria e no movimento, assim como Deus e os anjos são denominados separados da matéria e do movimento [...]”. (*Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 4, resp.)

⁶⁰ “A forma é o princípio do ser (*principium essendi*). Ela determina a matéria para um ser atual de um certo tipo, um *hoc ens*. Isso significa que a relação da forma com o ser é mediada pela matéria, como diz Tomás, a forma substancial tem ser *na* matéria exatamente como uma forma accidental tem ser *no* sujeito (*esse in subiecto*). Mas, e se uma forma subsistir em si mesma? Nesse caso a forma é a substância que é o sujeito imediato do ser. Uma forma subsistente tem ser em si mesma estando inseparavelmente unida ao ser. Uma forma subsistente tem ser e unidade consigo mesma, não externamente mediada pela matéria. Mas essa unidade intrínseca de forma e ser não é imediata, dado que a forma não é ser por si mesma. Essa unidade depende de uma causa que produz o todo de um ser”. (te VELDE, 1995, p. 150.)

⁶¹ “Uma composição é em um sentido uma estrutura fácil de imaginar, especialmente a composição de um sujeito e uma propriedade ou entre matéria e forma. No entanto, Tomás nos alerta que com relação à composição metafísica de essência [entendida como *quod est*] e *esse* temos de transcender a imaginação. Mesmo quando ele fala de um modo realista sobre a diferença encontrada nas coisas, essa de nenhum modo é uma composição empírica ou material como a pedra e a madeira são compostas em uma casa”. (te VELDE, 1995, p. 146.)

⁶² “[...] Aquino teve a oportunidade de introduzir um novo nível de ‘composição’ nas coisas criadas, além daquela estabelecida por Aristóteles de *matéria* e *forma*. Seu guia aqui é Avicena cuja noção de ‘essência em si’ leva-o a premissa fundamental do argumento para o novo nível de composição: ‘alguma essência ou quidade pode ser compreendida sem nenhum conhecimento sobre a existência (esse)’ (DEE 4.69). Esse fato é utilizado como um sinal de que ‘a existência em si mesma não pode ser causada pela forma ou quidade da coisa (4.7), ela, portanto, ‘deve ser potencial com relação à *existência* recebida de Deus, sendo que essa *existência* é recebida como atualidade’ (4.8). Como a forma é atual com relação à matéria para Aristóteles, assim será a existência com relação a essência para Aquino”. (BURREL, 1996, pp. 62-63.)

ginação deve ser descartada, uma vez que a imaginação está relacionada a matéria.⁶³ Por conseguinte, como a composição de *esse* e *quod est* não é uma composição material, deve-se pensar nela sem recurso a imaginação. Nessa medida, convém expormos como Tomás compreende esta composição entre *esse* e *quod est* como um composição de componentes⁶⁴ distintos realmente.

Porém, antes de nos determos na compreensão dessa composição, precisamos compreender o significado do termo “real”, visto que tal termo é atribuído tanto a composição quanto a distinção: “Assim como o *esse* e aquilo que é diferem na ordem das intenções, nas entidades compostas eles diferem realmente”.⁶⁵ Diferir na ordem das intenções quer dizer diferir num sentido lógico onde duas ou mais noções são diferenciadas pela definição e apreensão de seu conteúdo. Diferir realmente significa que as noções de *esse* e *quod est* elaboradas pela razão referem-se a algo que de fato há fora da razão.⁶⁶ Nessa medida, há algo que embora seja dito real não é passível de percepção pelo fato de não ser material. Além disso, afirmar que há algo externo a razão que é real não é um problema para Tomás dado que para ele é evidente que as substâncias físicas são reais⁶⁷ devido à percepção de seus acidentes,⁶⁸ p.ex., a brancura. Quanto às substâncias separadas, embora não sejam

⁶³ “O fundamento de todos esses erros é serem seus promotores levados, quando pensavam em Deus, pela imaginação, porque por ela não se pode conhecer senão por semelhança corpórea. Eis porque é necessário afastar esta semelhança ao pensar em coisas incorpóreas”. S. C. G. I, 20, 195. Em outro texto Tomás faz afirmação semelhante: “Pois as coisas divinas, por sua natureza, exigem que não sejam conhecidas senão pelo intelecto; donde, se alguém quisesse seguir a imaginação na consideração delas, não poderia entender; pois as próprias coisas não são inteligíveis deste modo [...]”. (*Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio. Exposição do capítulo segundo.*)

⁶⁴ “Consequentemente o ser comum estudado pela metafísica é composto de dois princípios realmente distintos um do outro. Uma distinção puramente lógica entre os componentes que coincidem na realidade não pode explicar a multiplicidade e a contingência das coisas. Como então essa composição pode ser compreendida? Será uma compreensão incorreta pensar o ato de ser (*esse*) e a essência como duas *coisas* unidas constituindo um ser (*ens*), visto que a unidade que um ser é nunca poderia resultar de duas *coisas*. A unidade de uma coisa composta somente é possível se ambas as partes estão relacionadas uma a outra como são ato e potência. Assim, não devemos falar de duas *coisas*, como faz Cajetano, mas de dois componentes (*entia quo*) que em si mesmos não são seres, mas através deles os seres são constituídos enquanto existentes”. (ELDERS, 1993, p. 180.)

⁶⁵ *Expositio De ebdomadibus*, L. 2 [84829].

⁶⁶ “[...] a metafísica investiga as essências das coisas enquanto existentes na realidade”. *IN de Trinitate*, q. 6, a. 3. “Quando Tomás não explicitamente estabelece em alguns destes textos que essência e existência são ‘realmente’ distintas nas criaturas, a distinção e daí a composição para a qual ele está argumentando é certamente extramental, não meramente algo que resulta dos diferentes modos pelos quais os mesmos princípios ontológicos são pensados”. (WIPPEL, 1984, p. 119, nota 35.)

⁶⁷ “Finalmente, pode ser notado que a metafísica de St. Tomás não estuda a assim denominada objetividade tomada como oposta ao que seja a subjetividade, mas ela analisa o ser. Esse inclui o homem na medida em que ele é um ser. Pode-se ainda dizer que o conhecimento metafísico do ser depende necessariamente e é acompanhado pela experiência concreta da realidade física, p.ex., do cosmos assim como de nós próprios. A metafísica encontra nas coisas individuais e fatos particulares da nossa experiência concreta o cerne mais profundo: o ser como tal é de uma elevada ordem, acima de cada ser individual, visto que ele é o princípio e a base de todas as formas dos seres”. (ELDERS, 1993, p. 13.)

⁶⁸ “Devemos notar, no entanto, que as substâncias como tais não são acessíveis a percepção-sensível, embora em um sentido elas sejam experienciadas junto com seus acidentes que conhecemos através de nossos sentidos. O que é mais próprio da substância, ser um sujeito que existe por si mesmo e possui a si mesmo, não é diretamente cognoscível aos sentidos”. (ELDERS, 1993, pp. 248-249.)

passíveis de percepção, podemos dizer que elas são reais por meio do conhecimento das substâncias físicas.⁶⁹ Por conseguinte, assim como pelas substâncias físicas se conhece as substâncias separadas, pelo conhecimento da composição de matéria e forma se conhece a composição de *esse* e *quod est*.⁷⁰

A argumentação de Tomás para mostrar essa composição está baseada na noção de “ser subsistente” e na afirmação segundo a qual só pode haver um “ser subsistente”. Para bem compreendermos o argumento de Tomás o dividiremos em duas partes. Quanto à primeira, Tomás escreve:

Com efeito, se o ser é subsistente, nada afora o ser se lhe acrescenta. Pois também nas coisas cujo ser não é subsistente, o que inere ao existente, além do ser dele, é certamente unido ao existente, mas não constitui unidade com o seu ser, a não ser acidentalmente, enquanto é um só sujeito que tem o ser e que tem aquilo que é além do ser. Assim, é manifesto que a Sócrates, além de seu ser substancial, inere nele a brancura, que na realidade é diversa do seu ser substancial, porque não se identificam o ser Sócrates e o ser branco, senão acidentalmente.⁷¹

A noção de unidade presente na passagem acima se refere ao resultado da relação entre *esse* e *quod est* que a constitui, motivo pelo qual não se pode dizer que haja acidente nela, isto é, um acréscimo que não faz parte de sua constituição, podendo ser removido ou modificado sem prejuízos para a unidade. No caso do exemplo de Sócrates, a brancura poderia não haver (se fosse removida), aumentar ou diminuir sua intensidade sem prejuízos para a unidade de Sócrates, ou seja, seu ser substancial.⁷² Esse ser substancial, diz Tomás, “não é subsistente”. Isso porque

⁶⁹ “Como o nosso intelecto, no estado da vida presente, tem o conhecimento iniciado nos sentidos, aquelas coisas que não caem nos sentidos não podem ser apreendidas por ele, a não ser enquanto o conhecimento delas tenha sido deduzido das coisas sensíveis”. (S. C. G. I, 3, 16b.) Tomás, antes de escrever a *Summa contra gentiles*, já havia afirmado isso: “Algumas das substâncias, porém, são simples e algumas compostas e em ambas há essência, mas nas simples de um modo mais verdadeiro e nobre, de acordo com o que têm também um ser mais nobre; são, com efeito, causas das que são compostas, pelo menos a substância primeira e simples que é Deus. Mas, como a essência daquelas substâncias nos são mais ocultas, daí devemos começar pelas essências das substâncias compostas, a fim de que, principiando pelo mais fácil, processe-se um aprendizado mais adequado”. (*De Ente Et Essentia*, cap. I, n. 8-9.)

⁷⁰ “Durante todo o desenvolvimento, como descrito por Tomás, a consideração filosófica do ser, foi por meio de diferentes fases da resolução de acordo com a qual o intelecto retorna, passo a passo, iniciado com os sentidos, via razão, para si mesmo enquanto intelecto. Pode-se dizer, portanto, que as diferentes fases correspondem aos diferentes modos pelos quais o intelecto se relaciona com o objeto, segundo o *sensus*, *ratio* e *intellectus*. Cada modo de relação com o objeto corresponde a certa relação interna com o ser. Assim, vemos que no nível da percepção sensível o ser é concebido segundo a relação de substância (matéria) e acidente; no nível da razão o ser é concebido segundo a relação essencial de forma e matéria; e finalmente no nível do intelecto o ser é concebido segundo a relação de essência e *esse*, uma relação que é constitutiva do ser como tal”. (te VELDE, 2006, p. 137.)

⁷¹ S. C. G. II. 52, 1274.

⁷² A noção de “ser substancial” pode ser compreendida como sinônimo de “forma substancial”: “[...] quanto às formas substanciais, tornam as criaturas ‘este ser (*hoc ens*)’, uma substância individual com uma essência específica. Na mudança substancial, a forma substancial é obtida de alguma potencialidade pré-existente na matéria por alguma causa eficiente particular”. (HAUSER, 2000, p. 23.) Quanto

no texto citado “ser subsistente” se refere à relação de identidade entre *esse* e *quod est* que constitui a unidade⁷³, por isso que Tomás diz que “nada afora o ser se lhe acrescenta”. Ora, se numa substância física, como no exemplo de Sócrates, cujo ser não é subsistente, o acréscimo não faz parte da constituição da unidade, segue-se que não há acréscimo ao ser divino. Assim sendo, conclui Tomás:

Logo, aquilo que é subsistente não pode ser senão um só. Ora, foi demonstrado (I. I, c. 22) que Deus é o seu próprio ser subsistente. Logo, nenhuma coisa, exceto Deus, pode identificar-se com o seu próprio ser. Por conseguinte, é necessário que em toda substância, exceto Deus, uma seja a substância e outro o seu ser.⁷⁴

De acordo com essa passagem podemos afirmar que Tomás primeiro postula a simplicidade do ser divino, ou seja, que somente nele há identidade entre o *esse* e o *quod est*, para depois afirmar a composição dos outros seres.⁷⁵ Essa composição

a seu sentido e desenvolvimento, te Velde nos explica: “A distinção entre forma substancial e matéria é feita *pelo intelecto*, diz Tomás. Pois, a forma substancial é, como tal, não percebida pelos sentidos. Os filósofos antigos não reconheceram as formas substanciais porque eles ainda não tinham avançado o suficiente para serem capazes de elevar seu intelecto para além da realidade sensível. Eles não alcançaram o conhecimento da forma substancial porque eles não conseguiram distingui-la da matéria. Deve-se enfatizar que, segundo Aristóteles, os filósofos pré-socráticos não distinguiram entre o intelecto e os sentidos. A distinção entre intelecto e percepção-sensível pode ser vista como o equivalente subjetivo da distinção interna ao objeto entre forma substancial e matéria. Isso pode ser formulado como segue: distinguindo a forma substancial da matéria; distinguindo o intelecto em si mesmo de sua unidade imediata com a percepção-sensível quando se torna uma reflexão racional (*ratio*), a qual, pelo desejo da abstração e comparação, coleta muitas aparências particulares na unidade da essência. Tornando-se *razão*, o intelecto transcende as aparências sensoriais imediatas da realidade dirigindo-se a essência inerente não perceptível. A descoberta da forma substancial diz respeito à investigação filosófica baseada particularmente no modo racional do intelecto. Em seu modo de *razão* o intelecto inicia o retorno a si mesmo, ao ponto inicial, aos sentidos”. (te VELDE, 2006, p. 135.)

⁷³ E que mais a frente Tomás atribuirá a divindade.

⁷⁴ S. C. G. II, 52, 1274. “[...] o que é distinto do único ser subsistente por si não pode existir senão no plural. Tomás fala de uma diversificação do ser em muitos seres diversos. [...] Ser uma criatura significa existir no plural e ser posta dentro de um todo bem-organizado”. (Te VELDE, 2006, p. 131.)

⁷⁵ “Ser distinto de seu ser significa que uma coisa que tem ser é uma e o ser que ela tem é outro. Uma coisa distinta de Deus não pode ser concebida como um ser a menos que o *esse* seja recebido em algo e, portanto, contraído. Este ‘receber’ pode ser compreendido em um sentido estritamente formal. Não pode haver uma questão de um quase-sujeito que em certo sentido já ‘é’ antes de ter recebido o *esse*. Tomás argumenta a partir do primeiro ser (*primum ens*). Se é assumido que o primeiro ser tem o ser idêntico consigo, então a questão é como um ser pode ser concebido além desse primeiro ser, um ser que não seja Deus. Como ele deve ser distinto do primeiro ser, a única maneira dele ser um ser determinado é por negação em si mesmo da identidade que define o primeiro ser. Ele tem ser, mas não é idêntico consigo mesmo. Por conseguinte, em cada ser, além do primeiro, o *esse* deve ser relacionado com ‘outro algo’ que recebe o *esse*, como um resultado da contração do *esse*. Este ‘algo’ é diferente do ser precisamente na medida em que está relacionado de maneira determinada com seu ser; ele nada é fora dessa relação com o ser, enquanto ele é ‘aquilo que é’. O ser, então, não é contraído por uma natureza já em si mesma determinada. Isso pode implicar que a distinção de natureza e o *esse* é pressuposto para a contração. Contração é uma negação *determinada*: em cada coisa além de Deus o *esse* é determinado como um resultado de uma negação determinada com respeito à identidade do ser em Deus. Se Deus, enquanto o primeiro ser, é determinado pela identidade com seu ser, cada criatura, por contraste, deve ser determinada em seu ser diferentemente do ser em si mesmo (como *este ser* ou *aquele ser*”. (te VELDE, P. 154.)

pode ser definida como uma unidade completa constituída por partes,⁷⁶ visto que Tomás afirma ser necessário que em toda substância, que não seja a divindade, uma seja a substância e outro o ser dessa substância. Por conseguinte, os seres são compostos porque a substância deles é distinta do seu *esse*.⁷⁷

Tanto Elders⁷⁸ quanto Wippel⁷⁹ afirmam que no argumento contido nas duas passagens citadas Tomás formula uma prova da distinção real entre *esse* e *quod est* denominada “prova pela limitação dos seres individuais”. Essa prova fundamenta-se em dois pontos: a) na afirmação segundo a qual só há um ser subsistente e, b) na declaração que afirma que o ser enquanto ser não pode ser diverso.

O primeiro ponto tem o seguinte sentido: só pode haver um ser cujo *quod est* é seu *esse*, caso contrário não haveria explicação possível tanto para a multiplicidade das coisas⁸⁰ quanto para o fato de se poder atribuir algo em comum entre elas.⁸¹ Assim sendo, o ser para o qual se afirma a identidade entre *esse* e *quod est* é dito

⁷⁶ “‘Composição’, como tal, tem um sentido geral, designando qualquer tipo de unidade completa constituída por partes. Aristóteles, especialmente, aplica esse sentido para toda coisa concreta composta de forma e matéria. Tomás estende o uso da composição para a relação metafísica entre essência e *esse*”. (te VELDE, 2006, pp. 140-141.)

⁷⁷ “[...] tal ser [Deus] é internamente não-complexo, é somente ‘existência’. Essa simplicidade ontológica é expressa em termos da distinção entre *esse* e *essentia* na constituição do ser (*ens*). [...] as criaturas são ontologicamente compostas de essência e existência porque elas ‘não são sua própria existência (*esse*)’”. (HAUSER, 2000, p. 15.)

⁷⁸ ELDERS, 1993, pp. 178-180. Além dessa prova, segundo Elders, Tomás formula mais duas: a) prova baseada no modo como a razão humana pode entender a noção de essência, vide: ELDERS, 1993, pp. 174-175. Ver também: DAVIES, 1992, pp. 31-33. b) Prova focada na noção de contingência, vide: ELDERS, 1993, pp. 176-178.

⁷⁹ WIPPEL, 1984, pp.157-161. Wippel afirma que Tomás elabora mais quatro provas: a) prova a partir do modo como a razão humana pode entender a noção de essência (WIPPEL, 1984, pp. 107-132); b) prova baseada na noção de gênero (Idem, pp. 134-139); c) prova a partir da existência de Deus (Idem, pp. 139-149); d) prova pela noção de participação (Idem, pp. 150-157).

⁸⁰ Isso porque, segundo Tomás, a multiplicidade só é explicada na medida em que ela é reduzida a unidade. Cf. *De Substantiis Separatis*, c. 9.

⁸¹ Elders se apóia no *de potentia* para explicar as noções de “multiplicidade” e “ter em comum”: “[...] se algo é comum a várias coisas não pode pertencer a elas por si mesmas, porque essas coisas diferem uma da outra e, portanto, consideradas nelas mesmas, nada pode haver de comum entre elas. ‘Como o ser é comum a todas as coisas, que em relação ao que elas são, são distintas umas das outras, deve necessariamente ser atribuído a elas, não por elas mesmas, mas por alguma causa que deve ser uma’. Esse argumento procede a partir de nossa percepção da multiplicidade das coisas, que não é uma diversidade absoluta, porque as coisas têm algo em comum; cada uma é um ser. ‘Ter em comum’ não pode ser explicado (em outras palavras, haveria multiplicidade sem qualquer comunidade) se cada uma das coisas fossem somente em si mesmas. Isso resultaria na pura multiplicidade e na diversidade sem nenhuma característica comum. Todavia, as coisas têm o ser em comum, um fato que é muito óbvio. Daí ser necessário vir a elas de fora”. (ELDERS, 1993, pp. 178-179.) Este “vir a elas de fora” significa que as coisas não têm o *esse* essencialmente: “Quando a propriedade B é encontrada parcialmente em A, o que de B é encontrada em A não pode ser explicado por A em si mesmo, mas deve ter sua explicação naquilo que é B por si mesmo, portanto, naquilo que B é essencialmente. A presença da quentura no ferro demanda uma explicação, enquanto a quentura do fogo não, visto que o fogo é quente por natureza. Essa regra geral é aplicada as propriedades comuns do ‘ser’. O que deve ser mostrado é que todas as coisas que não são Deus têm ‘ser’ de uma maneira parcial e não-idêntica seguindo o esquema de ‘B em A’”. (te VELDE, 2006, p. 130.)

ilimitado e único,⁸² enquanto os outros seres são ditos limitados e múltiplos.⁸³ Já o segundo ponto fundamenta-se nesta afirmação de Tomás: “Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis”.⁸⁴ A sentença “per aliquid quod est praeter esse”, segundo Wippel, deve se entendida como se referindo à essência⁸⁵, pois é a essência tida como sujeito da relação com o *esse* quem o recebe e, pelo fato de ser distinta dele, o limita.⁸⁶

Desses dois pontos segue-se que as noções de “limitação” e “ilimitação” estão implícitas no argumento de Tomás, dado que elas não aparecem explicitamente. “Limitação”, segundo Tomás pode possuir três sentidos. No primeiro limitação se refere à duração completa de algo que é dito limitado porque tem começo e fim. No segundo limitação diz respeito às partes da duração de algo, como presente, passado e futuro. Enfim, o terceiro sentido, que é o sentido usado por Tomás no argumento que estamos buscando compreender, está relacionado ao *modum* (modo) segundo o qual o *esse* é recebido pelo sujeito, ou seja, por ser distinto dele, o recebe de modo limitado.⁸⁷

Tomás explica esse último sentido de limitação:

Todo ato inerente a uma coisa recebe a limitação da coisa em que se encontra, porque o que está em outra coisa, nela está segundo o modo recipiente. Por isso, o ato que não existe em coisa alguma, também não é limitado por coisa alguma. Exemplificando: se a brancura existisse por si mesma, a sua perfeição não teria limite, mas possuiria tudo aquilo que é exigido pela perfeição da brancura.⁸⁸

⁸² “Esta prova também pode ser denominada de limitação do ser criado: onde um particular é limitado pelo modo de ser realizado, ser recebido em um sujeito que o limita. A essência que é seu próprio ser é totalmente ilimitada só podendo haver uma”. (ELDERS, 1993, p. 178.)

⁸³ “Também é necessário assumir que as coisas são compostas de ato e potencialidade a fim de explicar sua multiplicidade [...]. Mas se há uma multiplicidade real – como há atualmente muitas pessoas, muita bondade e coisas belas – então o ato de ser só pode ser múltiplo, se em cada ocasião ele é recebido e limitado pelo sujeito que o possui. Consequentemente, na coisa existente, deve haver uma composição de ato e potência. Podemos, todavia, conceber um puro ato de ser que possui todo o conteúdo do ser em completa unidade, em outras palavras, um puro ato”. (ELDERS, 1993, pp. 165-166.)

⁸⁴ “Ora, o ser enquanto ser não pode ser diverso, mas pode diversificar-se por algo que está além (praeter) do ser, como, por exemplo, o ser da pedra, que é outro que o ser do homem”. (S. C. G. II, 52, 1.)

⁸⁵ significando *quod est*.

⁸⁶ “Daí ele só pode ser diversificado (ou dividido) por algo que seja diferente do *esse*, o que significa dizer, pela essência”. WIPPEL, 1984, p. 158, nota 61. Quanto ao exemplo dado por Tomás, Wippel explica: “Mas o *esse*, na medida em que é *esse*, não pode ser diversificado. Ele somente pode ser diversificado por algo que seja diferente do *esse*. Assim, o *esse* de uma pedra é distinto (*aliud ab*) do *esse* de uma homem (presumivelmente porque a essência da pedra é diferente de sua existência e diferente da essência do homem)”. Idem, p. 116, nota 26.

⁸⁷ *In I Sent.*, d. 8, q. 2, a. 1, resp.

⁸⁸ S. C. G. I, 43, 360. Cf. “Não se encontra nenhum ato limitado, a não ser que a potência que o receba o limite: as formas, por esse motivo, são limitadas pela potência da matéria”. *Compendium theologiae*, c. 18.

Limitação no sentido acima e, conseqüentemente, ilimitação, estão presentes implicitamente na argumentação de Tomás, na medida em que se compreende a noção de *esse* a partir da noção de ato e a noção de ato a partir da noção de perfeição.⁸⁹ Além disso, a relação entre *esse* e essência que constitui a unidade das substâncias compostas denota que há uma dependência mútua entre eles, isto é, não há *esse* sem essência, tampouco essência sem *esse*, embora nessa unidade o *esse* seja entendido como ato, perfeição e anterior por natureza a essência entendida como potência.⁹⁰

Da afirmação dessa unidade enquanto resultado da relação entre *esse* e essência segue-se que *esse* e essência são compreendidos por Tomás como “complemento” ou “parte” de um todo:

[...] em tudo em que há dois algo dos quais um é complemento do outro, a proporção deles entre si é como a proporção do ato para a potência, porque nada se completa senão pelo seu ato próprio [...]. Ora, o ser é complemento da substância que existe, porque cada coisa está em ato porque tem ser. Resulta, pois, que em quaisquer das substâncias sobreditas há composição de ato e potência.⁹¹

⁸⁹ “St. Tomás, no entanto, desenvolve a doutrina do ato e da potência e o situa à luz de sua metafísica do ser, com o resultado que forma e matéria recebem um amplo significado: um ato só pode ser limitado por uma potência realmente distinta dele. Essa tese se apóia na seguinte idéia: ato em si mesmo é perfeição e realização”. (ELDERS, 1993, pp. 168-169.) Wipfel além de afirmar que a noção de limitação se apóia na noção de perfeição, sustenta que “limitação” é usada por Tomás de modo axiomático: “A opinião segundo a qual o ato o enquanto tal ou a existência enquanto tal não é limitada por si mesma é um recurso freqüente nos escritos de Tomás. Ao mesmo tempo devo admitir que não tenho tido êxito em encontrar uma demonstração ou mesmo uma tentativa de demonstração desse ponto em seus textos. Pode-se sugerir que ele se baseia sobre a infinitude de Deus. Todavia, este não pode ser o caso, visto que em muitas ocasiões ele toma esse princípio a fim de provar que Deus é infinito. Daí minha forte suspeita que para Aquino ele seja um axioma alto evidente. Eu enfatizo ‘para Aquino’ porque ela [a suspeita] se sustenta somente na medida em que se tem uma certa compreensão do ser e, acima de tudo, da existência, pensada como atualidade de todos os atos e perfeição de todas as perfeições. Se essa é uma compreensão da existência, e ela certamente está presente em Tomás, não será um absurdo concluir que a existência (*esse*) – o ato de todos os atos e a perfeição de todas as perfeições – não seja por si mesma limitada”. (WIPPEL, 1984, pp. 158-159.)

⁹⁰ Tanto Wipfel quanto Elders afirmam essa dependência. Wipfel escreve: “[...] os princípios podem ser mutuamente dependentes um do outro de acordo com diferentes linhas de dependência e, [...] prioridade na ordem de natureza não necessariamente implica prioridade na ordem do tempo. Assim, quando o ato de ser atualiza o correspondente princípio essencial de uma dada entidade e faz essa entidade existir atualmente, simultaneamente o princípio essencial recebe e limita o ato de ser. Nem preexisti fora do outro, e cada um desfruta de sua prioridade apropriada na ordem de natureza (não na ordem do tempo) com relação a sua função ontológica particular em dada entidade”. (WIPPEL, 2000, p. 129-130.) Por sua vez Elders diz: “A essência somente não é um ser, visto que ela não existe [por si só], tampouco é o ato de ser (*esse*) aquilo que existe. Daí falamos de essência e existência como dois componentes do ser que estão relacionados assim como o ato e a potência. Desse modo, eles são capazes de formar um ser. Como a matéria é determinada pela forma, a essência é trazida (brought) à realidade pelo ato de ser. A grande diferença, no entanto, é que a matéria não determina a forma substancial (salvo na medida em que ela é o limite do sujeito individual), mas a essência determina a natureza do ato de ser (ao menos neste sentido: o ser é regulado (adjusted) por ela). Sua realização é neste concreto, a coisa existente. O ato de ser é recebido, limitado e determinado pela essência. Um ser (*esse*) que não é ordenado e recebido em uma essência não tem limitação e possui a plenitude do ser”. (ELDERS, 1993, p. 180.)

⁹¹ S. C. G. II, 53, 1282.

As noções de “proporção” e “complemento”, usadas por Tomás na passagem acima, carecem de precisão, dado que elas não possuem sentido quantitativo, uma vez que não se trata de algo passível de mensuração. Além disso, tal carência de precisão fica mais evidente se compararmos o texto supracitado com a seguinte passagem:

Em todo ente que não seja sua essência, quiddidade ou natureza é necessário haver composição. Como há em cada ente a sua essência, se em algum nada houvesse a não ser a essência, o ser todo seria a sua essência. Por conseguinte, se algum ente não fosse a própria essência, haveria nele necessariamente algo extrínseco à essência. Haveria, também, composição. Daí ser a essência, nos compostos, significada como parte, por exemplo: a humanidade no homem.⁹²

De acordo com esse texto um ente cuja essência é distinta do *esse*, o *esse* é necessariamente extrínseco a essência desse ente. Por conseguinte, temos o *esse* compreendido como “parte extrínseca” da essência de um ente. A dificuldade repousa, portanto, em como compreendermos a noção de “parte extrínseca” que não seja em âmbito quantitativo. Talvez seja razoável supormos que Tomás pense a noção de *esse* como parte extrínseca da essência de um ente não em âmbito quantitativo, através da seguinte justificativa: dizer que o *esse* é parte extrínseca da essência de um ente significa que tanto o *esse* quanto a essência são efeitos simultâneos de uma causa e,⁹³ que, portanto, são postos em relação por essa causa no interior de uma unidade pensada, como “proporção do ato para a potência”, sendo dependentes um do outro e compreendidos como estando sempre juntos formando uma composição.⁹⁴

⁹² S. C. G. I, 21, 197.

⁹³ “Por si mesma, a noção de causalidade eficiente não conduz inevitavelmente a ontologia da essência e existência (*esse*); assim, Aquino procede de outra maneira, argumentando a partir dessa ontologia para concluir que todas as criaturas requerem Deus como causa eficiente de sua existência”. (HAUSER, 2000, pp. 19-20.)

⁹⁴ “Essência e ser estão relacionados um ao outro, como são potência e ato. Se usamos esta terminologia, devemos evitar considerar ambos os componentes como princípios independentes um do outro. No passado a terminologia de essência e existência às vezes conduzia a uma opinião incorreta, a saber, que o ato de ser seria adicionado à essência externamente, como uma espécie de dádiva extra. Na realidade ser e essência não podem ser divididos, sendo sempre descobertos (*found*) juntos: o ser atualiza uma essência particular, enquanto esta essência possui e ‘exerce’ a existência como seu mais profundo ato. St. Tomás expressamente diz que ser é o *actus essentiae* e que a essência ou aquilo que é em si mesmo é criado junto com seu ser. Quando Deus dá o ser ele cria ao mesmo tempo o sujeito que recebe o ser. Desde que, como dito acima, o ato de ser (*esse*) não existe enquanto um ser (*ens*), um ser é aquilo que é real em primeira instância e seu ser (*esse*) e essência são somente reais no interior deste todo, embora ser (*esse*) seja o componente que o faz existir. Pode ser evidente que a composição de ser e essência é de uma ordem totalmente diferentes da composição de partes quantitativas”. (ELDERS, 1993, p. 181.) Storck faz afirmações semelhantes: “O modelo que Tomás procura evitar é aquele que afirma que, em um primeiro momento, haveria essências e, em um segundo, essas essências seriam acompanhadas da existência. Ele o evita afirmando que ao produzir o ser, Deus produz aquilo que recebe o ser”. (STORCK, 2003, p. 143.)

A partir do exposto acima podemos voltar ao texto de S. C. G. II, 37, 1130 e compreendermos porque se Deus fizesse algo de uma coisa já existente não teríamos a produção de todos os entes criados. A impossibilidade tratada ai diz respeito não ao poder divino, mas a estrutura das coisas, ou seja, pelo fato de nelas o *esse* ser distinto do *quod est*, não é possível dizer que elas são “causas de si”, isto é, causas da relação e subsequente unidade entre *esse* e *quod est*, pois se esse fosse o caso uma mesma coisa seria causa e efeito, potência e ato numa mesma ordem.⁹⁵ Nessa medida, é necessário ao discurso afirmar que todas as coisas dependem ontologicamente da divindade, ou seja, que a relação e unidade entre *esse* e *quod est* são efeitos de uma causa que age sem pressupostos. Essa afirmação fora alcançada somente pela terceira fase do discurso, pois nas outras duas toda ação ocorria a partir de um pressuposto, motivo pelo qual Tomás diz: “[...] não cabe ao filósofo natural considerar tal origem das coisas, mas isto pertence ao filósofo primeiro, que considera o ente comum e as causas separadas do movimento”.⁹⁶

Conforme essa passagem buscar a origem das coisas significa considerar o ente comum e as causas separadas do movimento. A noção de ente comum, considerada pelo filósofo primeiro,⁹⁷ pode ser compreendida como a relação e subsequente unidade entre *esse* e *quod est*, dado que *esse* e *quod est* são considerados como os componentes mais basilares de todas as coisas, logo algo comum. Tal consideração por ter sido alcançada somente na terceira fase pertence ao filósofo primeiro.

Embora não use a primeira pessoa do singular para atribuir-se o mérito de ter alcançado a terceira fase, a noção de filósofo primeiro diz respeito à posição pessoal de Tomás sobre a origem de todas as coisas. A posição de Tomás nesse texto é mais nítida do que nos outros que tratam da mesma temática porque nos outros textos Tomás sempre atribui explicitamente o mérito da descoberta a algum filósofo. Em S. C. G. II, 37, 1130, Tomás não menciona outros filósofos. Em duas ocasiões Tomás faz referência a outros textos da S. C. G. II, a saber, aos capítulos 16 e 17.

A menção ao capítulo 16 ocorre numa ocasião em que Tomás visa justificar a afirmação segundo a qual uma consideração mais profunda da origem das coisas as considera como efeitos de uma causa: “como esclarecem os argumentos usados para confirmar isto (cap. 16)”. Com efeito, no capítulo 16 Tomás mostra que: “Deus ex nihilo produxit res in esse”.⁹⁸ Nesse capítulo por três vezes Tomás faz referência a Aristóteles, todas elas referindo-se a filosofia natural.⁹⁹

⁹⁵ Ver nota 27.

⁹⁶ S. C. G. II, 37, 1130.

⁹⁷ Filósofo primeiro diz respeito àquele que considera as coisas no âmbito da metafísica: “A qual, com outro nome, é chamada de metafísica, isto é, além da física, porque ocorre a nós, que precisamos passar do sensível ao insensível, que devemos apreendê-la depois da física; é chamada também de filosofia primeira na medida em que todas as outras ciências, recebendo dela seus princípios, vêm depois dela”. Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, q. 5, a. 1, resp.

⁹⁸ “Deus, a partir do nada, produziu as coisas no ser”. S. C. G. II, 16.

⁹⁹ Em S. C. G. II, 16, 933, Tomás referi-se a afirmação aristotélica segundo a qual não pode haver processão ao infinito nas causas naturais. Em S. C. G. II, 16, 937, Tomás referi-se a acersão aristotélica que afirma que as coisas materiais que têm formas inerentes à matéria são geradas por agentes naturais com formas inerentes a matéria. Enfim, em S. C. G. II, 16, 939, a menção referi-se a afirmação sobre a matéria não possuir potência para a quantidade.

Quanto à menção ao capítulo 17 ocorre na seguinte ocasião: “[...] como o termo produção importa movimento ou mudança, nesta origem de todos os entes provenientes de um ente primeiro não se pode entender a transmutação de um ente em outro, como acima foi demonstrado (cap. 17)”.¹⁰⁰ No capítulo 17 Tomás mostra que: “creatio non est motus neque mutatio”¹⁰¹. Nesse capítulo nenhuma referência é feita a outro filósofo.

Portanto, a partir dessas considerações podemos afirmar que o texto de S. C. G. II. 37, 1130 se comparado aos outros textos é aquele que mais fica evidente a posição pessoal de Tomás sobre a origem das coisas.

Referências

FONTES PRIMÁRIAS

AQUINO, Tomás de. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, questões 5 e 6. São Paulo: UNESP, 1999.

AQUINO. *Commentary on Aristotle's Physics*. Translated by Richard J. Blackwel, Richard J. Spath and W. Edmund Thirlkel. New Haven Yale University Press, 1963.

AQUINO. *De Ente Et Essentia*. Petrópolis: Vozes, 1995.

AQUINO. *De Eternitate Mundi*. Texto Latino da edição leonina, com uma seleção do aparato de fontes Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, iussu Leonis XIII P. M. edita. t. XLIII: Opuscula IV, ed. H. F. Dondaine. Commissio Leonina, Roma 1976 (pp. 85-89), *Medievalia* 9, 1996.

AQUINO. *Questiones Disputata De Potentia Dei*. Literally Translated by Dominican Father. London: Burns & Washbourne LTD, 1932.

AQUINO. *Suma de Teologia* (11 vols.). Trad. Alexandre Correia. Livraria Sulina Editora, 1980.

AQUINO. *Suma contra os gentios* (2 vols.). Tradução de D. Odilão Moura, O.S.B. Sulina; Edipuc-RS, 1993.

AQUINO. De Substantiis Separatis. www.corpusthomisticum.org

AQUINO. De Veritate. www.corpusthomisticum.org

AQUINO. *Scriptum super Sententiis*. www.corpusthomisticum.org

AQUINO. *Expositio De ebdomadibus*. www.corpusthomisticum.org

FONTES SECUNDÁRIAS

AERTSEN, Jan A. “Aquinas’s Philosophy in Its Historical setting”. In: Kretzmann, N; and STUMP, E. (Editors), *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996,

AERSTEN, Jan A. *Tomás de Aquino: Por natureza, todas as pessoas anseiam pelo saber*. In: KOBUSCH, Theo (Org.), *Filósofos da idade Média*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

¹⁰⁰ S. C. G. II, 37, 1130.

¹⁰¹ “criação não é movimento nem mudança”. S. C. G. II, 17.

- AERTSEN, Jan A. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: Brill, New York, 1998.
- BALDNER, E. Steven. *The doctrine of St Thomas Aquinas on of the aternity of the world*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, April 1979.
- BURREL, David B. *Aquinas and Islamic and jewish thinkers*. In: Kretzmann, N. e STUMP, E. (Editors), *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996, pp. 61-84.
- DAVIES, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*, Clarendon Press, Oxford, 1992.
- DEWAN, O. P. Lowrence. *Thomas Aquinas, Creation, and two historians*. *Laval théologique et philosophique* 50 (1994) 363-387.
- DEWAN, O. P. Lowrence. *St. Thomas, Aristotle, and Creation*. *Dionysius* 15, 1991: 81-90.
- ELDERS, Leo J. *The Methaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*. E.J. Brill, Leiden, New York, 1993.
- GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GILSON, Étienne. *A Existência na filosofia de S. Tomás*. 1ª ed. São Paulo: Livraria duas cidades, 1962.
- HANKEY, Wayne J. *Ab uno simplici non este nisi unum: the place of natural and necessary emanation in Aquinas's doctrine creation*. In: *Divine creation in Ancient, Medieval, and early modern thought*. Edited by: Michael Treschow, Willemien Otten and Walter Hannam, Leiden: Brill, Boston, 2007, pp. 310-333.
- HAUSER, R. E. *Avicenna, Aliqui, and the thomistic doctrine of creation*. *Proceedings of Thomistic Summer Institute, University of Notre Dame*, 2000.
- ISKENDEROGU, Muamer. *Fakhr al Din al-Razi and Thomas Aquinas on the question of the eternity of the world*. Leiden: Brill, Boston, 2002.
- JOHNSON, F. Mark. *Did St. Thomas Atributte a Doctrine of Creation to Aristotle*. *New Scholasticism* 63 (1989), pp. 129-155.
- LANDIM, Raul. *Predicação e Juízo em Tomás de Aquino*. *Kriterion*, vol. 133, Belo Horizonte, 2006.
- KRETZMANN, Norman. *The metaphysics of creation: Aquinas natural theology in Summa contra gentiles II*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- PEGIS, C. Anton. *St. Thomas and the origin of the idea of creation*. In: *Philosophy and Modern Mind*, F.X. Canfiel, ed., Detroit, Sacred Heart Seminary, 1961.
- PEGIS, C. Anton. *A note on St. Thomas, Summa Theologica, I, 44, 1-2*. *Medieval Studies* 8, 1946: 159-168.
- SORABJI, Richard. *Infinite Power impressed: The transformation of Aristotle's physics and theology*. In: *Aristotle Transformed and their influence*, Ithaca, New York: edited by Richard Sorabji, Cornell University Press, 1990, pp. 181-198.
- STEENBERGHEN, Fernad Van. *The problem of the Existence of God in Saint Thomas' "Commentary on the metaphysics" of Aristotle*. *The review of Metaphysics*, Vol. 27, No. 3. Published by: Philosophy education Society, 1974, pp. 554-568

STORCK, C. Alfredo. *Notas sobre a Teleologia nos comentários de Tomás de Aquino a Aristóteles*. Cadernos de História da Filosofia da Ciência, Série 3, v. 16, n. 1, pp. 59-83, jan.-jun. 2006.

STORCK, Alfredo Carlos. *Eternidade, Possibilidade e Emissão: Guilherme de Auverne e Tomás de Aquino leitores de Avicena*. Revista de Filosofia Analytica, Volume 7, Número 1, pp. 113-149, 2003.

te VELDE, Rudi A. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, New York, 1995.

te VELDE, Rudi A. *Aquinas on God: the "divine science" of the Summa Theologiae*. Published by Ashgate Publishing Limited, USA, 2006.

WIPPEL, J. F. *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*, Washington, Washington, The Catholic University of America Press, 1984.

WIPPEL, J. F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas*, Washington, The Catholic University of America Press, 2000.

WIPPEL, J. F. *Essence and existence*. In: Kretzmann; Kenny; Pinborg (Eds). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.



O caráter falacioso de EN I.2

Fernando Gazoni*

* Doutor - USP.

Resumo

É tese corrente que o argumento de abertura de EN I.2 (1094 a18-22) contém uma falácia lógica do mesmo tipo que a falácia contida no seguinte raciocínio: de ‘todos os rapazes amam alguma garota’ segue-se (erradamente) ‘há uma garota que todos os rapazes amam’. Sustento que tal falácia não se configura tal como o exemplo dos rapazes e das garotas faz crer. O argumento aristotélico não tem caráter demonstrativo e não se move no mesmo solo extensional do exemplo.

Palavras-chave: Aristóteles, ética, fim supremo, eudaimonia, falácia.

É bem conhecida a acusação que pesa contra o argumento de abertura do segundo capítulo do primeiro livro da *Ética Nicomaqueia* (EN I.2). O argumento parece ter como pretensão demonstrar a existência do bem supremo. O trecho tem a seguinte tradução:

Se, das coisas que podem ser obtidas por meio da ação, há um fim que queremos por ele mesmo e os outros queremos em vista dele, e nem tudo escolhemos com vistas a outra coisa (pois assim iríamos ao infinito, de forma que o desejo seria vazio e vão), é evidente que esse fim seria o bem e o melhor (1094 a18-22)

O raciocínio parece funcionar da seguinte forma: se, de fato, nem tudo escolhemos com vistas a outra coisa (seja porque nossas cadeias de fins não prosseguem ao infinito, seja porque nosso desejo não é vazio ou vão), então todas nossas séries de escolhas têm um ponto de parada. O passo falacioso, fundamento da acu-

sação, seria inferir que, do fato de todas as séries terem seu respectivo ponto de parada, há um ponto de parada único para todas as séries. Ou, como diz Geach, em um artigo que aponta a falácia de forma bastante contundente, Aristóteles, a partir do fato de que todas as séries teleológicas cujos termos sucessivos estão na relação ‘escolhido com vistas a’ têm um termo último, conclui erradamente que há um termo último de todas as séries teleológicas cujos termos sucessivos estão na relação ‘escolhido com vistas a’ (GEACH, 1972, p.2). Ou ainda, para colocar a questão nos termos prosaicos e bastante claros com que Geach a formula, Aristóteles, tendo adotado como premissa algo equivalente a ‘todos os rapazes amam alguma garota’ (cada um ama a sua), concluiria equivocadamente que ‘há uma garota - Raquel, por exemplo - que todos os rapazes amam’. Do fato de todas as ações e escolhas almejarem algum bem - o que implica uma variedade de bens -, Aristóteles inferiria que há apenas um bem supremo e todas nossas ações teriam esse fim último como ponto de parada.

A acusação de Geach parece ter encontrado aceitação definitiva em vários comentadores¹. Anscombe, por exemplo, no seu célebre *Intention*, afirma:

... parece haver uma transição ilícita, em Aristóteles, de “todas as cadeias devem parar em algum lugar” para “há algum lugar onde todas as cadeias devem parar” (Anscombe, 2000, p.34)

Gostaria de examinar um aspecto da acusação de Geach que não me parece satisfatório: Geach despreza o caráter intensional do argumento aristotélico, caráter intensional que se faz presente por meio dos conceitos de finalidade e bem. Dessa forma, a paráfrase do argumento por meio do exemplo do rapaz e da garota não é capaz de dar conta de aspectos importantes do argumento aristotélico.

Não há dúvida alguma que da proposição inicial ‘todos os rapazes amam alguma garota’ não se segue, de maneira necessária, a conclusão ‘há uma garota (Raquel, por exemplo) que todos os rapazes amam’. Que todas as estradas levem a alguma lugar não implica que há um lugar (Roma) a que todas as estradas levam. Uma das vantagens do exemplo de Geach é sua clareza, de modo que conseguimos lidar com ele de forma bastante natural e intuitiva. Por isso mesmo, conseguimos ver de forma igualmente clara que, assim como a convergência em torno de uma única garota amada não é um fato que se segue necessariamente da premissa assumida, tampouco é uma possibilidade interdita. Existe a possibilidade de todos os rapazes de certo conjunto considerado amarem a mesma garota. Esse seria um caso de convergência total.

Suponhamos um conjunto R de rapazes e um conjunto G de garotas e sobre os elementos desses conjuntos opera a relação A, tal que para qualquer rapaz r

¹ Para um resumo das diversas posições a respeito do argumento aristotélico veja-se nota do artigo de Zingano, “Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles”, publicado como capítulo de seu livro *Estudos de ética antiga* (Zingano, 2007, p. 99, n. 25).

pertencente ao conjunto R dos rapazes vale rAg (r ama g , sendo que g é uma garota do conjunto G das garotas). De forma geral, para cada elemento r do conjunto R dos rapazes haverá um elemento g do conjunto G das garotas tal que rAg .

Digamos que um desses rapazes seja Pedro, que ama Maria. A expressão 'a garota amada por Pedro' é uma expressão dotada de um sentido e de uma referência, para retomarmos os termos de Frege: '... unido a um sinal é plausível pensar que exista, além daquilo por ele designado, que pode ser chamado de sua referência, ainda o que eu gostaria de chamar de o sentido do sinal, onde está contido o modo de apresentação do objeto' (FREGE, 1978, p. 62). A expressão 'a garota amada por Pedro' refere-se a Maria e apresenta esse objeto de determinado modo. Esse modo de apresentação constitui o sentido da expressão.

A convergência total, ou seja, o caso em que todos os rapazes amam a mesma garota, é verificada quando é válida a igualdade...

(1) garota amada por r_1 = garota amada por r_2 = ... = garota amada por r_n

...ou seja, as expressões 'garota amada por r_i ', cada uma com um sentido diferente, têm, todas, a mesma referência. As garotas amadas pelos diferentes rapazes do conjunto R na verdade são a mesma garota.

Essa convergência, possível, é, entretanto, contingente, e não serve aos propósitos que parecem ser os propósitos do argumento aristotélico.

Podemos pensar, por outro lado, em uma convergência formal e necessária, efetuada, não pela igualdade das referências, ou seja, garantida não pela materialidade das garotas amadas, mas pelo aspecto formal que as une. Isso significa que passamos a inferir da premissa 'todo rapaz ama alguma garota' a conclusão 'há uma garota que todo rapaz ama: todo rapaz ama sua respectiva garota amada'. Isso equivale a dizer, em termos de teoria dos conjuntos, que o conjunto das garotas amadas, antes representado de forma extensional, ou seja, por meio da citação exaustiva de seus elementos, (Ana, Maria, Raquel, ...), passa agora a ser apresentado de forma intensional, por meio do conceito de classe 'garota amada', que o descreve. Esse conceito de classe é formalmente uno, mas materialmente diverso, e unifica as diversas garotas apresentadas agora sob a mesma égide.

A manobra não deve nos perturbar. Ela não tem a pretensão de apresentar uma solução. Na verdade, ela é bastante artificial, porque inútil. Seria como se inferíssemos de 'toda estrada leva a algum lugar' que 'há um lugar a que toda estrada leva: toda estrada leva a seu destino'. O passe de mágica consiste em conservar na conclusão a mesma relação que a premissa estabelece entre os elementos dos conjuntos considerados. Se 'todos os rapazes amam alguma garota' segue-se 'cada rapaz ama sua garota amada' e 'há uma garota que todo rapaz ama: sua respectiva garota amada'. Em termos proposicionais, isso significa que passamos da frase descritiva 'Pedro ama Maria', cuja generalização para todos os elementos do conjunto R leva a 'todo rapaz ama alguma garota' e cujo valor de verdade depende da descrição de um estado de coisas, para a proposição tautológica 'Pedro ama a garota

amada por Pedro', cuja generalização para todos os elementos do conjunto R leva a 'todo rapaz ama sua respectiva garota amada' e cujo valor de verdade não depende da descrição de um estado de coisas, mas é uma frase verdadeira por ser tautológica. Isso quer dizer que nossa convergência formal e necessária é vazia na exata medida em que uma tautologia é necessária e vazia.

Ou seja, o exame do exemplo de Geach nos deixa com dois tipos diferentes de convergência: uma convergência substancial, possível, mas contingente, representada pelo caso em que todos os rapazes amam a mesma garota, ou uma convergência formal e necessária, mas vazia, caso em que todas as garotas amadas são unificadas por meio de um conceito de classe que as representa tautologicamente em relação à situação apresentada pela premissa.

Se recuarmos agora do exemplo de Geach e voltarmos ao argumento aristotélico, como esses dois tipos de convergência se apresentam? Como, por exemplo, no caso de uma convergência possível, mas contingente, a condição (1) se aplica? Para cada série teleológica t_n teríamos:

(2) fim da série teleológica t_1 = fim da série teleológica t_2 = ... = fim da série teleológica t_n

O que nos garante, entretanto, que duas séries teleológicas têm o mesmo fim? Se, por exemplo, determinado agente realiza uma série de ações com vistas a casar-se e outra série de ações com vistas a ter uma aposentadoria confortável, certamente essas duas séries teleológicas têm fins materialmente diferentes. Esses fins, entretanto, podem estar unificados na medida em que esse agente realizar essas ações com vistas a efetivar certa concepção de eudaimonia que ele tem. Digamos que para ele a eudaimonia se especifica por meio da realização deste objetivo: chegar a uma idade avançada casado, com filhos criados e com uma aposentadoria confortável. Esses fins materialmente diferentes estão unificados por uma perspectiva comum. Aqui não se trata de uma convergência substancial, possível e contingente. Certamente ela é possível, mas sua contingência não tem nada da contingência casual de todos os rapazes amarem a mesma garota. Que esses fins sejam materialmente diferentes não é condição suficiente para interditar a convergência (como o fato de as garotas amadas serem materialmente diferentes era condição suficiente para interditar a convergência no caso dos rapazes e das garotas). Ainda: que eles estejam unificados por meio de determinada concepção de eudaimonia não se deve a um acaso (como seria um acaso se todos os rapazes amassem a mesma garota).

Não se trata, tampouco, de uma convergência formal e vazia como seria a convergência vinculada à verdade lógica de uma tautologia.

Isso evidencia, a meu ver, que o exemplo de Geach, apesar de sua clareza e de sua aparente irrefutável condenação do argumento aristotélico, é incapaz de dar conta de aspectos relevantes dele. Aristóteles se move em um âmbito concei-

tual que não é exatamente o mesmo no qual se move o exemplo de Geach. No caso dos rapazes e das garotas, há uma convergência substancial quando todos os rapazes amam a mesma garota. Mas exigir de duas séries teleológicas diferentes que elas tenham materialmente o mesmo fim para que possam estar unificadas é fazer recair sobre elas uma exigência excessiva ou, antes, equivocada. É essa exigência equivocada, entretanto, que o exemplo de Geach requer do argumento aristotélico. A identidade entre os fins não se coloca da mesma forma como a identidade entre as garotas. Por outro lado, que duas séries teleológicas estejam unificadas por um fim comum não é algo que faz dessa uma unificação apenas formal.

Esse resultado parcial é, por enquanto, apenas negativo: o exemplo de Geach, apesar de parecer extremamente persuasivo e apesar de contar com a adesão significativa de intérpretes e filósofos renomados, não chega propriamente a dar conta do argumento aristotélico. Mais importante do que perceber isso, entretanto, é entender as razões desse fracasso. Não se pode negar que o argumento aristotélico é extremamente difícil e escorregadio, mas deve ser observado que nele atuam, de forma inquestionável, dois conceitos claramente intensionais, o conceito de bem e o conceito de finalidade. Que um objeto ou um resultado seja considerado um bem não é algo inscrito na própria natureza do resultado ou do objeto considerado, como seria o caso de uma propriedade como «esférico» ou «branco». Que um objeto seja esférico ou branco, isso depende apenas da natureza do objeto considerado e uma descrição desse objeto que atribua a ele essas características será verdadeira ou falsa apenas na medida em que descreve corretamente ou não essas características. Que um objeto ou resultado seja um bem, entretanto, essa é uma qualificação que não pode prescindir de um sujeito que perceba esse objeto ou resultado como tal. Aristóteles parece intuir isso na sua filosofia. Zingano alude a esse fato e fala da percepção da parte de Aristóteles do «caráter ineludivelmente intensional dos juízos práticos» (Zingano, 2007, p. 512)².

Essas observações, de acentuado caráter conceitual, ganharão uma face mais expressiva e mais afim ao exemplo de Geach se reformarmos seu exemplo de modo a fazer operar nele o conceito intensional de finalidade ou objetivo: digamos, com Geach, que ‘todo rapaz ama alguma garota’, mas acrescentemos que ‘todo rapaz que ama alguma garota tem como objetivo conquistá-la’. Disso se segue, sem falácia alguma, que ‘há um objetivo que todo rapaz (que ama uma garota) tem: conquistar a garota amada’. Podemos dizer que todos os rapazes têm um mesmo objetivo, ainda que as garotas sejam diferentes. A introdução do conceito intensional de objetivo ou finalidade permite uma unificação que não depende da materialidade das garotas que são alvo das conquistas dos rapazes.

² Zingano dá uma passagem do *De anima* como o trecho em que Aristóteles mais claramente exporia essa tese (431 b10-12). Nela, Aristóteles afirma que o bem e o mal estão no mesmo gênero que o verdadeiro e o falso, mas enquanto o verdadeiro e o falso valem ‘absolutamente’ (a)plw=j), o bem e o mal valem ‘para alguém’ (tini).

Mas há mais a ser explorado. Alguém poderia objetar que a reforma do exemplo por meio da introdução do conceito intensional de finalidade (ou objetivo) parece não ter nos levado mais adiante em relação aos tipos de convergência que o exemplo de Geach proporcionava: teríamos ainda uma convergência substancial, mas contingente, no caso de todos os rapazes amarem a mesma garota e terem como finalidade conquistá-la, caso em que a expressão (1) apenas teria adquirido outra forma, sem mudar sua substância:

(3) garota que r_1 tem como finalidade conquistar = garota que r_2 tem como finalidade conquistar = ... = garota que r_n tem como finalidade conquistar

Ou, no caso em que os rapazes amam garotas diferentes e têm como objetivo conquistar cada um sua respectiva garota amada, teríamos igualmente um caso de convergência necessária, formal, mas vazia. Tão somente teríamos mudado o conceito unificador: se antes a unificação se dava por meio do conceito de garota-amada, agora ela se dá por meio do conceito de garota-finalidade. Se isso é assim, a reforma do exemplo de Geach por meio da introdução do conceito de finalidade apenas nos teria proporcionado uma descrição mais complexa do mesmo fenômeno, sem que, por meio dessa manobra, tivéssemos efetivamente superado a crítica de Geach.

A comparação entre esses dois casos, na verdade, permite evidenciar de maneira conceitualmente mais apropriada que o erro de Geach consiste, não exatamente em ter fornecido um exemplo em que conceitos intensionais não operam, mas em ter feito seu exemplo pivotar em torno da extensionalidade dos elementos presentes. O fato é que 'ser amada' não é uma característica das garotas, mas uma propriedade que se constitui na relação entre cada garota amada e seu rapaz amante. 'Ser amada' é sempre 'ser amada por alguém'. Quando impomos a condição (1) como condição de convergência material, as expressões 'garota amada por r_n ' (garota amada por r_1 , garota amada por r_2 , etc...) funcionam apenas como forma de seleção das referências. O sentido dessas expressões, sentido que se constitui justamente por meio da relação que se estabelece entre cada rapaz-amante e sua garota-amada, ou seja, sentido no qual se apresenta o caráter intensional da relação, perde-se tão logo a seleção esteja realizada. Mas é justamente por meio do sentido das expressões, e não por meio de suas referências, que podemos considerar que cada rapaz realiza a mesma coisa, cada um deles ama alguém (a despeito da diversidade do objeto sobre o qual recai esse amor). Se nossa atenção se concentra no sentido das expressões, não nas suas referências, podemos afirmar que os rapazes fazem o mesmo, assim como também podemos afirmar, no exemplo de Geach reformulado pela introdução do conceito de finalidade, quando cada rapaz tem como objetivo conquistar sua garota amada, que os objetivos são os mesmos (a conquista da garota amada), apesar da diversidade de seus objetos.

Isso quer dizer que para constituir a igualdade expressa por (1) e usá-la como critério de convergência, abandonamos os sentidos das expressões 'garota

amada por r_n' em favor de suas referências, Maria, Raquel, Ana... Ao abandonarmos os sentidos, abandonamos também os sujeitos para quem aqueles sentidos se constituem, os rapazes amantes.

Ora, quando voltamos ao âmbito do argumento aristotélico, esse se revela um erro capital. Cada série teleológica procura como seu fim aquilo que o sujeito tomou como um bem. Esse bem se constitui como tal para o sujeito que o apreende como tal. Se dois fins materialmente diferentes (casar-se e ter uma aposentadoria confortável) podem ser unificados, essa unificação não se dá por meio de sua materialidade, que é diversa, mas pela maneira como o sujeito, que faz desses seus fins, apreende-os: como bens constituintes de sua concepção de eudaimonia.

Isso não quer dizer, entretanto, que o argumento aristotélico chega a provar a existência de um bem supremo a partir da existência de bens particulares, fins das cadeias teleológicas específicas. Observemos que não há distância alguma entre a premissa 'todo o rapaz que ama alguma garota tem com objetivo conquistá-la' e a conclusão 'há um objetivo que todo rapaz (que ama alguma garota) tem: conquistar a garota amada'. A pretensa conclusão não afirma nada além do que está assumido na premissa, e assim nem poderia ser chamada de conclusão. Isso não deve nos espantar: a eudaimonia, entendida como um fim último (não necessariamente como atividade da alma segundo virtude), é um princípio (como Aristóteles afirma explicitamente em 1102 a2), e dos princípios não há demonstração. A pretensa tentativa de demonstrar um princípio não nos leva além da própria verdade que o princípio expressa. O fato de nossas cadeias teleológicas não prosseguirem ao infinito não é mais fundamental (e portanto não pode ser dado como justificativa de) que o próprio caráter de fim último que a eudaimonia tem.

Há portanto um preço a pagar em se estabelecer o caráter intensional do argumento aristotélico, e o preço é deixar de ver no argumento uma demonstração. Mas o preço, quem paga, são os intérpretes, não Aristóteles. O erro de Geach, assim, é duplo: por um lado, ele considera que o argumento é uma demonstração. Por outro, considera que o argumento viceja em solo extensional. O erro é duplo, mas suas duas faces são solidárias: pois é justamente o reconhecimento equivocado de seu caráter extensional que leva Geach a considerar a demonstração como equivocada.

Referências

- ANSCOMBE, G.E.M. (2000). *Intention*. Cambridge: Harvard University Press.
- ARISTÓTELES. (1979). *Ethica Nicomachea - recognovit brevisque adnotatione critica instruit I. Bywater*. Oxford: Oxford University Press.
- FREGE, G. (1978). "Sobre o sentido e a referência", in *Lógica e filosofia da linguagem - seleção, introdução, tradução e notas de Paulo Alcoforado*. São Paulo: Editora Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, p. 59-86.
- GEACH, P. (1972). "History of a fallacy" in *Logic matters*. Oxford: Oxford University Press, p. 1-13.
- ZINGANO, M. (2007). *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial.



Sobre ‘dizer de modo verdadeiro, mas não de modo claro’ e a operação dialética em Aristóteles

Fernando Martins Mendonça*

Resumo

* Doutorando - Unicamp.

Aristóteles usa em algumas passagens da *Ética a Eudemo* a expressão “dizer de modo verdadeiro, mas não de modo claro” como oposto a “dizer de modo verdadeiro e de modo claro”. Tal expressão, bem como suas expressões equivalentes, muitas vezes são interpretadas como um título que anuncia a introdução de um exame dialético do objeto sob investigação. Quero propor não só que não se trata de um procedimento dialético que visa adequar consistentemente diversas opiniões reputadas e inicialmente inconsistentes entre si, mas se trata de um processo que visa o conhecimento preciso da definição de conceitos sumamente importantes para a ética aristotélica, como *eudaimonia* e virtude e que esse processo não se enquadra na caracterização que Aristóteles faz da dialética.

Palavras-chave: Aristóteles. Dialética. Ética.

Desde, pelo menos, a publicação de “*Tithenai ta Phainomena*” de Owen em 1961, a interpretação de que a dialética tem papel de grande importância heurística na filosofia aristotélica vem ganhando crescente aceitação entre os estudiosos da obra de Aristóteles. Tais estudiosos, então, discutem não a presença da dialética nas obras de Aristóteles, mas até que medida e onde ela está presente, havendo, por um lado, quem defenda que a dialética se mostra como método mais adequado às ciências práticas, cujo objeto não se dá a conhecer nos moldes da necessidade característica dos objetos das ciências teóricas. Por outro lado, há quem veja uma presença ubíqua da dialética em Aristóteles, postulando que seria ela o método de maior eficácia heurística que Aristóteles disporia, justamente por ser ela o método que ofereceria o conhecimento dos primeiros princípios. Há ainda, quem entenda a dialética como um método que compartilha pontos de ambas

as interpretações anteriores. Em comum acordo, de todo modo, estão os lados em assumir como paradigma da suposta atividade do método dialético a famosa passagem de *Ética a Nicômaco* VII 1, que diz:

T1: EN¹ VII, 1 1145b 1-7

δεῖ δ', ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ
πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν
πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μὴ, τὰ
πλείστα καὶ κυριώτατα· ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ
καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἶη ἱκανῶς.

Como em outros casos nós devemos estabelecer as aparências [*phainomena*], e antes de mais nada ir através de problemas. Desse modo nós devemos provar as crenças comuns [*endoxa*] sobre esses modos de ser afetado – idealmente, todas as crenças comuns, mas se não todas, a maioria delas e as mais importantes. Pois se as objeções são resolvidas, e as crenças comuns persistem, isso será uma prova adequada. (1145b 1-7) [Tradução de T. Irwin]

Apesar de ser tomado como o modelo da aplicação do método dialético, esse texto não é claro o bastante para que não tenhamos dúvida alguma sobre o que quer dizer. Embora não seja minha intenção fazer a análise desse texto, aponto como dificuldades sérias o fato de não sabermos o referente da expressão adverbial que abre a passagem “Como em outros casos”, já que o contexto não mostra quais os outros casos que seriam semelhantes ao caso do exame das opiniões comuns que aparecem no exame da acrasia. Ainda sobre essa expressão adverbial, não é claro também a que verbo ela se liga, como mostrou Muñoz (1998 p. 156-7), já que pode estar modificando o verbo ‘provar’, como leem os intérpretes que acreditam ser a dialética um método de descoberta de princípios, como também pode estar modificando ‘estabelecer’ e ‘ir através de’, de modo que os outros casos não seriam método de prova, mas casos em que Aristóteles elenca opiniões difundidas sobre certos objetos de inquirição. Além disso, pode-se questionar se, nesse trecho, *phainomena* se refere aos mesmos objetos aos quais *endoxa*² se refere, bem como se essa suposta equivalência ocorre em outras passagens consideradas dialéticas. De todo modo, o que quero com esses apontamentos não é senão apontar que o principal texto que fornece o exemplo mais importante do que seria a operação do método dialético em Aristóteles não é um texto claro, muito menos sem problemas.

¹ *Ética a Nicômaco*

² O termo ‘*endoxa*’ é ele mesmo fonte de problemas interpretativos de grande monta. Discute-se se *endoxa* seria uma proposição dotada de algo como um valor de verdade enfraquecido, dando-lhe o caráter de uma proposição provável ou verossímil, ou se *endoxa* é forma um sub grupo de proposições cuja importância e valor filosófico se deve ao fato de que são aceitas por certo tipo de audiência ou interlocutor. Essa última alternativa, que nos parece a mais acertada, pode, ainda, ser dividida em duas especificações mais precisas. Desse modo, *endoxa* pode tanto ser o domínio exclusivo da dialética, quanto ser, alternativa que me parece a melhor, uma proposição que é simplesmente aceita, não criando um domínio próprio a nenhum tipo de conhecimento ou método. A esse respeito ver Barnes (1980).

Considerando o fato de que a ocorrência do já citado trecho que conteria o melhor exemplo de operação do método dialético em Aristóteles ocorrer na EN, e acrescentando-se a isso a defesa aristotélica de que o objeto da ética não permite uma exposição baseada nos rigores da demonstração, é comumente aceito pelos intérpretes que julgam haver um papel heurístico da dialética que, nos tratados éticos Aristóteles, operaria com tal método investigativo. Sinal disso seriam os frequentes recursos às opiniões difundidas sobre o assunto em voga e, a partir delas, tentar resolver os problemas que são levantados, conforme mostra o procedimento enunciado em EN VII 1. Também seria evidência do procedimento dialético certos trechos que aparecem com destaque nos textos de alguns intérpretes e que anunciam um procedimento segundo o qual resta analisar o que foi dito verdadeiramente, mas não de modo claro, sendo que tal análise resultaria numa conclusão verdadeira e clara acerca do problema³. Ou seja, frases como “começando com coisas que são ditas corretamente, mas não claramente, e na medida em que prosseguirmos, vir a expressá-las claramente, com o que é mais claro em cada estágio substituindo o que é costumeiramente expresso em um modo confuso” que veremos em T2, e enunciados equivalentes nas outras passagens, seriam algo como um título que introduziria um procedimento dialético de prova, que, baseando-se na análise de *endoxa*, através de um teste de consistência de proposições, chegar-se-ia a um resultado semelhante ao que T1 diz ser possível chegar, isto é, a uma prova adequada que preservaria dentre o conjunto de proposições comumente aceitas aquelas mais importantes, se todas não puderem ser compatibilizadas.

Com respeito a isso, meu objetivo é simples. Pretendo mostrar que os enunciados que visam tornar claro o que fora dito de modo não claro não se estabelecem como um título de um procedimento dialético na *Ética Eudemia*, de modo que o sucesso desse empreendimento permitirá enfraquecer de modo relevante a interpretação que vislumbra a operação dialética presente ubiquamente na ética, pois ficará ela sem recurso a alguns dos principais textos que lhe dão fundamento.

A primeira ocorrência aparece em logo no livro I de EE⁴

T2: EE I, 6 1216b 26-35

πειρατέον δὲ περὶ πάντων τούτων ζητεῖν τὴν πίστιν διὰ τῶν λόγων, μαρτυρίοις καὶ παραδείγμασι χρώμενον τοῖς φαινομένοις. κράτιστον μὲν γὰρ πάντας ἀνθρώπους φαίνεσθαι συνομολογούντας τοῖς ῥηθησομένοις, εἰ δὲ μή, τρόπον γέ τινα πάντας, ὅπερ μεταβιβαζόμενοι ποιήσουσιν· ἔχει γὰρ ἕκαστος οἰκειὸν τι πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἐξ ᾧ ἀναγκαῖον δεικνύναι πως περὶ αὐτῶν· ἐκ γὰρ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων οὐ σαφῶς δέ, προοιούσιν ἔσται καὶ τὸ σαφῶς, μεταλαμβάνουσιν ἀεὶ τὰ γνωριμώτερα τῶν εἰωθότων λέγεσθαι συγκεχυμένως.

³ Woods (1992 p.58, p.97); Irwin (1988, p. 348)

⁴ *Ética a Eudemo*

(i) Nós devemos tentar, por argumento, encontrar uma conclusão convincente sobre todas essas questões, usando, como testemunha e através de exemplo, o que aparece ser o caso. (ii) Pois seria melhor se todos viessem a concordar com o que vamos dizer; se não, eles todos devem concordar em um modo e concordarão depois de uma mudança de opinião; (iii) pois cada homem tem algo próprio para contribuir com a descoberta da verdade, e (iv) é a partir de tais <primeiros princípios> que devemos demonstrar: começando com coisas que são ditas corretamente, mas não claramente, e na medida em que prosseguirmos, vir a expressá-las claramente, com o que é mais claro em cada estágio substituindo o que é costumeiramente expresso em um modo confuso. [Tradução de Michael Woods]

O capítulo 6 do livro I da EE surge no contexto argumentativo como uma digressão metodológica, antecedida pelo anúncio de que a eudaimonia é de todas as coisas a melhor e mais bela e pelo desacordo acerca de que tipo de vida ela consiste. Em razão disso, o parágrafo inicial do capítulo 6 parece sugerir que são as opiniões confusas sobre o tipo de vida em que consiste a eudaimonia aquelas opiniões tomadas modelo e testemunho, operando como *phainomena*, isto é, aquilo de que parte o conhecimento da eudaimonia. Não é por menos que Irwin e Woods indicam essa passagem como mostrando que seria de manifesto interesse de Aristóteles usar a dialética na análise ética, sendo, de fato, auxiliados pela vagueza do texto aristotélico, que daria suporte a uma interpretação que toma tais opiniões confusas antes anunciadas como portadoras de algo verdadeiro, mas confusa e obscuramente enunciado. Assim, cumpriria ao exame dialético o esclarecimento conceitual que faria a extirpação do obscuro e confuso, restando o claro e verdadeiro.

Além desse texto, um outro, relativamente parecido, mas mais preciso, também é indicado como sendo introdutório de um procedimento dialético.

T3: EE II, 1 1220a 13-20

μετὰ ταῦτα σκεπτέον πρῶτον περὶ ἀρετῆς ἠθικῆς, τί ἐστὶ, καὶ ποῖα μόρια αὐτῆς (εἰς τοῦτο γὰρ ἀνήκται), καὶ γίνεται διὰ τίνων. δεῖ δὴ ζητεῖν ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἔχοντές τι ζητοῦσι πάντες, ὥστε αἰεὶ διὰ τῶν ἀληθῶς μὲν λεγομένων οὐ σαφῶς δὲ πειρᾶσθαι λαβεῖν καὶ τὸ ἀληθῶς καὶ σαφῶς. νῦν γὰρ ὁμοίως ἔχομεν ὥσπερ ἂν εἰ ** καὶ ὑγίειαν, ὅτι ἡ ἀρίστη διάθεσις τοῦ σώματος, καὶ Κορίσκος ὁ τῶν ἐν τῇ ἀγορᾷ μελάντατος.

(i) Depois disso, nós devemos primeiramente perguntar o que a virtude do caráter é, e – já que isso é equivalente a – quais partes ela tem e por quais meios ela é produzida. Como em outros casos, (ii) todos vão para a investigação com algo em mãos, (iii) nós devemos assim conduzir nossa investigação e tentar chegar ao que é dito verdadeiramente e claramente através de coisas ditas verdadeiramente mas não claramente. (iv) Até agora, é como se estivéssemos numa situação que em soubéssemos que a saúde é a melhor disposição do corpo e que Corisco é a pessoa mais negra no mercado. [Tradução de Michael Woods]

Esse texto, se correta a interpretação dialética, mostraria que a dialética teria como função empreender um procedimento tal que culminaria na descoberta da definição de virtude moral, mostrando que ela teria um caráter heurístico altamente importante. Mas é isso algo que se conforme com o que Aristóteles entende como dialética conforme o que ele apresenta nos *Tópicos*?

No início dos *Tópicos*, Aristóteles diz buscar um método que permita construir deduções a partir de *endoxa* sobre qualquer assunto e não dizer nada inconsistente quando se está submetido aos argumentos (100a1-5). Embora esse enunciado apenas diga algumas das características da dialética, ele é costumeiramente assumido como sua definição, o que nos parece ser tão óbvio. Certamente construir deduções válidas e responder consistentemente são partes da atividade dialética, como também é parte dela a obtenção de premissas que darão início ao processo dedutivo que chegará à conclusão desejada pelo respondedor, o que não é previsto no enunciado inicial dos *Tópicos*. Também não nos parece certo entender *endoxa* como opiniões necessariamente aceitas por serem largamente difundidas. Quando Aristóteles diz serem *endoxa* opiniões aceitas pela maioria das pessoas, ou pela maioria ou pelos mais reputáveis dos sábios, ele não tem por interesse delimitar grupos que determinam o que é um *endoxa*, mas mostrar de onde se costuma tomar opiniões como *endoxa*, pois, a rigor, essas opiniões cumprem um papel claro na dialética, qual seja, o ponto de partida da argumentação, pois o perguntador deve começar o debate com uma premissa que seja aceita pelo respondedor. Portanto, *endoxa* será qualquer opinião que seja aceita pelo respondedor e, por isso, dotada de valor.

Além disso e fundamentalmente, a dialética aristotélica é um método para perguntas e respostas, cujo debate que a instaura tem regras bem precisas que devem ser seguidas pelos debatentes. Seria, então muito estranho que Aristóteles tivesse atribuído à dialética tais características e operasse dialeticamente na EE a partir de apenas um elemento comum importante, os *endoxa*, até porque nada garante à dialética a exclusividade no uso dos *endoxa*.

Mesmo o vago e inesperado enunciado, que surge em *Top I 2 101b 3-4*, segundo o qual a dialética, sendo examinadora, tem o caminho para os princípios das ciências não parece auxiliar a interpretação dialética de Aristóteles, pois é bastante estranho que uma técnica argumentativa, de caráter refutativo, possa ter alguma eficácia heurística relevante, a não ser negativamente, por refutar uma série de argumentos inválidos e assim criar um conjunto de argumentos consistentes, isto é, que passam no exame dialético, que não se importa com o valor de verdade das proposições usadas. Além disso, o fato de ser examinadora não implica, como diz Muñoz (1998), que a dialética tenha a capacidade de conciliar proposições inconsistentes entre si, como faz entender T1, se interpretado como o modelo mais preciso de operação dialética. Assim, essa apresentação apressada e resumida da dialética, espero, seja eficaz para mostrar que há dificuldades para se tomar a dialética como candidata a um método de descoberta para as diversas ciências aristotélicas.

Em vista disso, proponho-me a voltar aos textos e os examinar. T3, por ser mais claro e preciso que T2, será analisado primeiro e o que dele obtivermos pode nos ajudar a entender T2. T3 insere-se na discussão do que é a virtude. Com efeito, diferentemente do que ocorre com T2, na discussão que antecede T3, Aristóteles não parece estar recolhendo opiniões sobre o assunto em questão, mas estabelecendo suas próprias opiniões que serão requisitos para a doutrina da virtude, como a função humana, que a atividade é melhor que a disposição e a divisão de virtudes segundo a divisão da alma. Desse modo, dificilmente se pode dizer que se tratam de um conjunto confuso de *endoxa*, que, por meio do exame dialético, será expurgado de inconsistências, resultando numa concepção harmoniosa de opiniões que, se não salvarem todas as *endoxa* tomados inicialmente, salvar-se-iam ao menos os mais importantes.

Diferentemente disso, Aristóteles esclarece por exemplos o que ele quer dizer ao afirmar que, das coisas enunciadas verdadeiramente mas confusamente, se chegará às coisas ditas de modo claro e verdadeiro. Ora, embora os exemplos sejam, ainda, obscuros em relação a sua adequação precisa ao contexto, eles nos permitem entender que o modo não claro em que se está se refere a enunciados de cunho muito geral em que nos garantem a identificação precisa de seus casos. Saber que Corisco é o homem mais negro na Ágora pode não bastar para identificar plenamente Corisco, já que havendo vários negros a gradação de cor pode ser difícil de perceber. No mesmo sentido, é muito vago dizer que a saúde é a melhor disposição do corpo, pois isso não implica que o conhecedor de uma proposição que enuncie isso possa compreender a quais coisas competem criar um estado tal que seja a melhor disposição do corpo. Do mesmo modo, saber que a virtude é a melhor disposição da alma segundo sua função não é suficiente para saber que tipo de coisas cria um estado tal que seja a melhor disposição da alma. Assim, muito longe de fazer um exame dialético de proposições aceitas e reputadas, Aristóteles se encaminha por um caminho de definições que lhe possam oferecer critérios claros para eficácia identificatória de seus casos. Desse modo, o referente de ‘algo’ na frase “todos vão para a investigação com algo em mãos” é justamente aquele enunciado prévio muito geral e insuficiente que Aristóteles possuía e que deve ser especificado suficientemente, procedimento que é verificado ao se olhar o que se segue no decurso argumentativo do livro II⁵.

T2, por sua vez, é mais difícil de ser analisado em razão de não ter Aristóteles dado exemplos ou explicação mais detalhada do que foi dito. Contudo, mesmo que aparentemente a interpretação dialética pareça ser verdadeira e bastante convincente, o fato do mesmo enunciado em T3 não se remeter à dialética já nos dá

⁵ Apesar de poder ser eventualmente uma relação polêmica e de eu não estar completamente certo disso, o ‘algo’ previamente possuído que dará lugar à definição precisa de virtude pode ser analisado com vistas em *Segundos Analíticos* II 8, 93a 22, onde Aristóteles, conforme Charles (2000), assume a definição nominal como o algo previamente possuído e primeira etapa do conhecimento a respeito da coisa a ser definida propriamente. Devo a Lucas Angioni e Breno Zuppolini essa observação que foi feita em seminário apresentado na Unicamp em setembro de 2012, e a eles, aqui, agradeço.

condições de não sermos tão facilmente persuadidos. De todo modo, não parece claro o que Aristóteles quer dizer afirmando que todos os homens de algum modo colaboram com a verdade e o que quer dizer de modo preciso o ‘produzir a mudança de opinião’. A sequência imediata do texto também não ajuda muito a resolver o impasse quanto ao sentido de T2. Com efeito, Aristóteles diz que a argumentação do filósofo não deve ser feita de modo considerado e deve buscar, além do que, o porquê, isto é, explicar a causa relevante ou apropriada pela qual algo é o que é. Sobre argumentar de modo considerado, Aristóteles diz que se trata de incluir a uma disciplina um argumento que lhe seja externo, seja isso motivado por ignorância ou charlatanaria, sendo esses argumentos capazes de enganar até mesmo pessoas experientes em virtude da falta de treino (*apaideusia*).

Mas se o capítulo 6 não parece oferecer grande ajuda, o início do capítulo 7, dando continuidade sobre a discussão da *eudaimonia* diz:

T4: EE I 6 1217a 18-21

πεπροοιμασμένων δὲ [καὶ] τούτων, λέγωμεν ἀρξάμενοι
πρῶτον ἀπὸ τῶν πρώτων, ὥσπερ εἴρηται, οὐ σαφῶς
λεγομένων, ζητοῦντες ἐπὶ τὸ σαφῶς εὐρεῖν τί ἐστὶν ἡ
εὐδαιμονία.

Depois dessas preliminares, procedamos, começando primeiramente, como dissemos, com o que é antes expresso de modo não claro, buscando descobrir em um modo claro o que é a felicidade.

Parece bastante incontroverso que Aristóteles, em T4, retoma o que foi dito em T2, mostrando que, assim como T3, ele pretende, ao usar o enunciado ‘dizer verdadeiramente, mas de modo não claro’ estabelecer uma definição de um objeto sumamente importante em sua ética. Tal definição não deve se limitar a oferecer uma identificação genérica do que seja o objeto em questão, isto é, não basta dizer que a virtude é o melhor estado da alma e a felicidade é dos bens o melhor, mais belo e prazeroso. A definição deve ser um enunciado que ofereça critérios claros para a identificação de casos, dizendo não só o ‘o que é’, mas estabelecendo o porquê da coisa ser tal e tal, isto é, a definição deve ter relevância explanatória.

Obviamente, procurar estabelecer definições é um dos procedimentos elencados nos *Tópicos* usados na atividade dialética. No entanto, é bastante claro que não podemos circunscrever o procedimento que estabelece definições à dialética, pois não é apenas a dialética que opera com definições. Do mesmo modo, apesar de frequentemente entendido como procedimento dialético, o exame de múltiplos sentidos em que um termo pode ser usado é característico de uma competência linguística muito mais geral que a dialética, da qual ela toma certos instrumentos, como também o fazem a ciência e a filosofia. Determinar com rigor o que é a dialética e o que lhe é próprio, seja como prática argumentativa, seja como arte, é de considerável

importância para a filosofia aristotélica. Afinal, ao atribuímos o predicado ‘dialético’ a algum procedimento aristotélico, estamos trazendo para a discussão desse procedimento um grande número de concepções metodológicas que, talvez, Aristóteles não tivesse em vista, fazendo-nos compreender mal o que estudamos.

Referências

- ANGIONI, Lucas. *Aristóteles Ética a Nicômaco Livro VI*. Dissertatio [34] 285 – 300 verão de 2011.
- ANGIONI, Lucas. *Phronesis e Virtude do Caráter em Aristóteles: Comentários a Ética a Nicômaco*. Dissertatio [34] 303 – 345 verão de 2011
- BARNES, J. *Aristotle and the Method of Ethics*. IN: *Revue Internationale de Philosophie*, v. 134. 1980, p. 490-511
- BYWATER, I. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford, Oxford University Press, 1894
- CHARLES, D. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- IRWIN, Terence. *Aristotle Nicomachean Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1999.
- _____. *Aristotle's First Principles*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- LESHER, J. H. *Saphêneia in Aristotle: 'Clarity', 'Precision', and 'Knowledge'*. *Apeiron*, 2010, vol. 43, nº4, pp. 143-156
- MUÑOZ, Aberto Alonso. *Sobre a definição de dialética em Aristóteles*. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v.8, n. Especial, p. 127-159, jan.-dez. 1998.
- MINIO-PALUELLO. *Aristotelis Topica et Sophistic Elenchi*. Oxford, Oxford University Press, 1958.
- WALZER, R.R., MINGAY, J.M. *Aristotelis Ethica Eudemia*. Oxford, Oxford University Press, 1991.
- WOODS, Michael. *Aristotle Eudemian Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

A demonstração da necessidade da encarnação no Tratado *Cur Deus Homo* de Anselmo de Cantuária

Fernando Rodrigues Montes D'Oca*

Resumo

Este estudo visa reconstituir as linhas mestras da demonstração da necessidade da encarnação do Verbo desenvolvida por Anselmo de Cantuária no tratado *Cur Deus Homo*, bem como apresentar o argumento que explica o porquê da morte de Cristo. O método demonstrativo se baseia em três pilares: i) postulação de que da conveniência e inconveniência para com Deus decorrem, respectivamente, necessidade e impossibilidade; ii) suspensão dos conhecimentos sobre a existência de Cristo; e iii) admissão de premissas comuns a fiéis e infiéis. Lançando mão do conceito de *satisfactio*, Anselmo procede uma demonstração por absurdo e deduz a necessidade da encarnação a partir da contraditoriedade da tese que nega tal necessidade. Nessa argumentação, a morte de Cristo trata-se de um ato super-rogoratório, uma oferta de algo maior para satisfazer a Deus pela dívida contraída pelo homem por ocasião do pecado.

Palavras-chave: Encarnação. *Satisfactio*. Dívida. Pecado.

* Doutorando, PUCRS/IFSUL.

1. Estrutura e método do *Cur Deus Homo*

Considerado por Viola (2000, p. 101) a terceira obra mais célebre de Anselmo de Cantuária, ou Aosta, (1033-1109), o *Cur Deus Homo* (Por que um Deus Homem?) é um tratado de cristologia e soteriologia, cujo objetivo é explicar *sola ratione* uma das questões fundamentais da fé cristã: a encarnação do Verbo.

Escrito entre os anos 1094 e 1098 e composto em forma de diálogo, no qual o interlocutor de Anselmo é o monge Boso (que convivera com Anselmo na Normandia e que, mais tarde, estaria com ele em Cantuária), o *Cur Deus Homo* é um dos trabalhos mais complexos e extensos do Doutor Magnífico. Seu conteúdo

apresenta-se dividido em dois livros e 47 capítulos, sendo 25 no primeiro livro, o qual apresenta, conforme o *Praefatio* do *Cur Deus Homo*, as objeções dos infiéis, que desprezam a fé cristã como contrária à razão, e a réplica dos fiéis, bem como a demonstração, por meio de razões necessárias, de que nenhum ser humano pode se salvar sem Cristo, a partir da hipótese da não existência de Cristo, e 22 capítulos no segundo livro, o qual visa demonstrar, ainda supondo a inexistência de Cristo, que o homem foi criado para um dia gozar da felicidade eterna e que era necessário que este desígnio fosse cumprindo, mas não sem a encarnação do Verbo (*Cur Deus Homo* II, *Praefatio* 42⁸-43³)¹.

Enquanto no *Monologion* (Monólogo) e no *Proslogion* (Proslógio) Anselmo aplicou o procedimento *sola ratione* para explicar a natureza divina e a vida íntima da Trindade, no *Cur Deus Homo* Anselmo aplica o mesmo procedimento, mas, desta vez, para explicar a história da salvação representada a partir da queda do homem e da resposta divina, por meio da Encarnação, ao abandono de Deus por parte do homem (VIOLA, 2000, p. 116). Além das mudanças em relação ao conteúdo a ser elucidado e à forma de apresentação, as diferenças mais marcantes do *Cur Deus Homo* em relação ao *Monologion* e ao *Proslogion* se verificam no que concerne ao modo como as matérias de fé são explicadas através do que Anselmo denomina de encadeamento das *rationes necessariae*, razões necessárias, razões que nada mais são do que a consequência do procedimento *sola ratione*. Enquanto no *Proslogion* e, sobretudo, no *Monologion* não há qualquer recurso à autoridade da Sagrada Escritura, mas apenas à autoridade conceitual mesma, ou seja, à própria força argumentativa da razão, no *Cur Deus Homo* há, conforme aponta Viola, “un continuo dialogo tra i testi scritturistici e le *rationes*, tanto che le due vie, quella della ragione e quella delle autorità scritturistiche, procedono parallelamente nel corso di tutto il dialogo” (2000, p. 118). Com efeito, o *Cur Deus Homo* visa mostrar com argumentos racionais, e, portanto, lógicos e coerentes, a pertinência do que a Sagrada Escritura afirma em relação à queda do homem e seu resgate pelo Verbo encarnado (VASCONCELLOS, 2009, p. 9).

Mais do que explicar a encarnação do Verbo, no entanto, o *Cur Deus Homo* visa a justificá-la racionalmente, visto que se trata de uma obra em que o interlocutor de Anselmo, Boso, representa não somente os fiéis, mas também os infiéis e os pagãos, ou seja, judeus e muçulmanos, respectivamente, os quais não só

¹ Citamos Anselmo de Cantuária a partir da edição crítica de Franciscus Salesius Schmitt. O primeiro algarismo romano maiúsculo que aparecer nas referências indicará sempre o volume em que se encontra a citação, já o segundo algarismo romano maiúsculo indicará o capítulo ou o livro. No caso do *Cur Deus Homo*, o segundo algarismo indicará sempre o livro e os capítulos serão indicados por algarismos romanos minúsculos. Finalmente, os algarismos arábicos em tamanho normal indicarão a página da citação e os sobrescritos a linha. Ao longo do texto, sempre que aparecerem citações das obras de Anselmo, proceder-se-á da seguinte forma: no corpo do texto, a citação em português e, em nota de rodapé, o texto em latim. Citações das obras de Anselmo que venham a completar o sentido do texto serão feitas apenas em nota da seguinte forma: primeiro a citação em português e na sequência a citação do texto latino. Todas as traduções para o português que aparecem no decorrer do texto são de nossa responsabilidade.

não creem na encarnação como consideram absurda tal crença e ridicularizam a simplicidade da fé cristã (*Cur Deus Homo* II, I, i, 47¹¹-48²). No entanto, é apenas secundariamente que a obra se destina aos infiéis e pagãos. Anselmo não estabelece uma interlocução efetiva com eles, não apresenta uma defesa da fé ao estilo propriamente apologético e nem detém um profundo conhecimento sobre as objeções relativas à encarnação.² Conforme explica Nardin, “gli ebrei a cui fa riferimento Anselmo sono più teorici che reali, come l’*insipiens* del *Proslogion*” (2002, p. 95). E o mesmo ocorre em relação aos muçulmanos – os quais só são referidos sob a expressão *pagani* uma única vez (*Cur Deus Homo* II, II, xxii), contra várias ocorrências explícitas aos judeus, sob a expressão *infideles* (*Cur Deus Homo* II, I, i, iii, iv, vi; II, xv, xxii). Os destinatários propriamente ditos do *Cur Deus Homo* são senão os “muitos”, *multi*, referidos no início da obra (*Cur Deus Homo* II, I, i, 47⁵⁻⁸), que desejavam uma explicação e uma justificativa à racionalidade da encarnação, os quais, segundo Nardin, são “ex studenti di Bec, monaci ed ‘esterni’, ma anche tutti coloro i quali chiedavano una risposta alla questione relativa alla convenienza dell’Incarnazione” (2002, p. 105), em suma os *fideles*, os quais não desejavam chegar à fé através da razão, mas poderem se alegrar pelo entendimento e a contemplação das verdades em que creem (*Cur Deus Homo* II, I, i, 47^{8s}).

O argumento que justifica a necessidade da encarnação é relativamente simples: lembra uma prova indireta, ou seja, em uma *reductio ad absurdum*, tipo de argumento o qual Anselmo já utilizara em obras anteriores ao *Cur Deus Homo*, como, *e.g.*, no *De Libertate Arbitrii* (Sobre a Liberdade do Arbítrio), para demonstrar que o poder de pecar não pertence à liberdade (cf.: *De Libertate Arbitrii* I, I, 207¹¹⁻¹³), e, inclusive, no próprio argumento teísta do *Proslogion* (cf. I, II, 101³-102³). Eis a estrutura do argumento do *Cur Deus Homo*:

1. A encarnação do Verbo é irracional e desnecessária, conforme apontam os infiéis (*Cur Deus Homo* II, *Praefatio*, 42⁹⁻¹¹)³.
2. Uma soteriologia sem Cristo, no entanto, leva à completa desesperança da humanidade manchada pelo pecado e à não realização do desígnio divino para o homem (*Cur Deus Homo* II, I, xxiv, 93⁷⁻¹¹)⁴, bem como à absoluta desordem na ordem das coisas, o que é ABSURDO, pois o homem

² Cf.: “La conoscenza di Anselmo circa le obiezioni ebraiche relative all’Incarnazione sembra essere vaga, e non occupa un posto di rilievo nel cammino rigoroso del *Cur Deus Homo*” (NARDIN, 2002. p. 95; cf. DAHAN, 1984, p. 521-534).

³ *Cur Deus Homo* II, *Praefatio*, 42⁹⁻¹¹: “[o primeiro livro] contém as objeções dos infiéis, aqueles que desprezam a fé cristã como contrária à razão” / “Quorum prior quidem infidelium Christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare” (cf.: II, I, i, 47¹¹-48¹; iii, 50¹⁶⁻²²; iv 51²¹-52³; vi, 54⁴⁻⁵).

⁴ *Cur Deus Homo* II, I, xxiv, 93⁷⁻¹¹: “Nenhum injusto é admitido na beatitude, pois como a beatitude é uma plenitude na qual não cabe indigência alguma, assim, da mesma forma, à beatitude não convém aquele no qual não há uma pureza absoluta e completa, ou, que não haja nele nenhuma injustiça. [...] Portanto, aquele que não dá a Deus o que lhe deve não pode ser feliz.” / “Nullus autem iniustus admittetur ad beatitudinem, quoniam quemadmodum beatitudo est sufficientia in qua nulla est indigentia, sic nulli convenit, nisi in quo ita pura est iustitia, ut nulla in eo sit iniustitia. [...] Qui ergo non solvit deo quod debet, non poterit esse beatus.”

foi criado para um dia gozar da felicidade eterna (*Cur Deus Homo* II, *Praefatio* 42¹⁴⁻¹⁶; I, x, 67^{12s}; II, i, 97⁴⁻⁹⁸), e a desesperança não é, portanto, aceitável, e porque não conviria a Deus ter errado em seu desígnio para o homem (*Cur Deus Homo* II, II, iv, 99³⁻¹³) ou instituído uma ordem que tolera a injustiça (*Cur Deus Homo* II, I, xiii, 71⁵⁻²⁶) e admite a incompletude no número dos eleitos (*Cur Deus Homo* II, I, xvi-xviii, 74⁹⁻⁸⁴).

3. Logo, a encarnação do Verbo é racional e necessária.

Diferentemente do *De Libertate Arbitrii* e do *Proslogion*, no entanto, em que Anselmo demonstra sem aparente dificuldade que o poder de pecar não pode fazer parte da liberdade – pois do contrário se estaria afirmando algo ilícito e blasfemo, *nefas* –, e que algo do qual nada maior pode ser pensado deve existir também na realidade – sob pena de contradição, uma vez que o algo do qual nada maior pode ser pensado seria algo do qual algo maior poderia ser pensado –, no caso do *Cur Deus Homo* a demonstração da necessidade e da racionalidade da encarnação exige do Doutor Magnífico que refute uma série de objeções dos infiéis contra a encarnação do Verbo e que elabore um engenhoso argumento, tendo por base a noção de satisfação, *satisfactio*, a fim de refutar a objeção de fundo dos infiéis sobre a irracionalidade da encarnação e satisfazer aos fiéis dando-lhes as razões da fé. Anselmo mostra, portanto, o quão inconvenientes, nefastas e, sobretudo, irracionais são as consequências de uma soteriologia sem Cristo, para então mostrar a necessidade e a racionalidade da encarnação. Para levar a cabo esse ambicioso empreendimento, Anselmo estabelece o seguinte método de trabalho:

1. Suposição de que da conveniência e da inconveniência em relação a Deus, decorrem, respectivamente, necessidade e impossibilidade:

Uma vez que tu te revestes, nessa questão, da pessoa daqueles que não querem crer em nada a não ser pela demonstração prévia da razão, quero seguir-te os passos para que vejas que não encontraremos em Deus nenhum inconveniente, e quando há uma razão para uma coisa, por pequena que seja, esta deve ser admitida, enquanto não se oponha uma outra maior. Pois se tratando de Deus, assim como basta que haja um pequeno inconveniente para que se produza a impossibilidade, de igual modo, a razão, por pequena que seja, se não obsta em contrário uma maior, segue forçosamente sua necessidade (*Cur Deus Homo* II, I, x, 67¹⁻⁶)⁵.

⁵ *Cur Deus Homo* II, I, x, 67¹⁻⁶: “Quoniam accipis in hac quaestione personam eorum, qui credere nihil volunt nisi praemonstrata ratione, volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconveniens in deo a nobis accipiatur, et nulla vel minima ratio, si maior non repugnat, reiciatur. Sicut enim in deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si maiori non vincitur, comitatur necessitas.”

2. Suposição da não existência de Cristo e suspensão dos conhecimentos acerca da encarnação do Verbo. É o chamado método *remoto Christo*:

Suponhamos, então, que nunca tenha existido a encarnação do Filho de Deus, nem tudo aquilo que nós afirmamos acerca dEle [...] (*Cur Deus Homo* II, I, x, 67^{12s})⁶.

3. Estabelecimento de premissas aceitas pelos infiéis para, a partir delas, provar a necessidade e a racionalidade da encarnação.

[...] e acordemos entre nós que i) o homem foi feito para a felicidade, que não pode ter nesta vida, ii) e que ninguém pode chegar à felicidade sem que seus pecados sejam perdoados; e iii) que ninguém pode viver nesta vida sem pecado, e, sobretudo, iv) que a fé é necessária para a salvação eterna (*Cur Deus Homo* II, I, x, 67¹³⁻¹⁶)⁷.

Em relação ao primeiro ponto do método, toda a prova anselmiana é devedora desse postulado, sobretudo quando são mostradas as inconveniências de uma soteriologia sem Cristo. Dadas tais inconveniências seguem-se impossibilidades que depõem contra a sustentação dos infiéis sobre a não necessidade ou irracionalidade da encarnação. E não havendo inconveniências em relação à encarnação, uma vez que todas as possíveis inconveniências são refutadas por Anselmo, segue-se, então, a necessidade da encarnação.

Para uma melhor compreensão deste ponto, deve ser notado que a conveniência, da qual decorre necessidade, nada mais é do que racionalidade. Conforme aponta Roques:

Aux yeux d'Anselme, "raison" et "convenance" ne s'opposent pas comme deux moments ou deux niveaux différents et d'inégale importance, dans l'administration de la preuve. Les deux termes ne doivent pas être opposés [...]. Quand il s'agit de Dieu *convenientia* et *ratio* vont ensemble, ont la même noblesse heuristique, les mêmes ressources et les mêmes exigences d'intelligibilité. A la plus grande perfection intelligible correspond nécessairement la plus haute convenance, et réciproquement. La moindre inconvenance, comme l'absence de raison, entraîne une impossibilité; la moindre raison, non contredite par une raison plus forte, et, dans les mêmes conditions, la moindre convenance entraînent une nécessité (1963, p. 80s).

⁶ *Cur Deus Homo* II, I, x, 67^{12s}: "Ponamus ergo dei incarnationem et quae de illo dicimus homine numquam fuisse [...]."

⁷ *Cur Deus Homo* II, I, x, 67¹³⁻¹⁶: "[...] et constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia quorum fides ad salutem aeternam necessaria est." Embora só enumere essas quatro premissas, Anselmo tem em mente outras duas premissas em sua demonstração: v) em Adão pecou toda a humanidade; e vi) as criaturas têm uma dívida natural para com Deus (que consiste em fazer o que Deus quer e querer aquilo que ele quer que seja querido: a *rectitudo*).

No método proposto por Anselmo, *convenientiae* e *rationes* coincidem e geram *necessitas*. A conveniência em relação a Deus não é uma arbitrariedade ou um voluntarismo sem sentido, mas é, antes, um ato racional. E isto porque, conforme nota Viola, “in Dio tutto è ragionevole” (2000, p. 118). Cada decisão da vontade divina é racional em grau máximo e, por consequência, nós podemos perceber como uma necessidade, na medida em que há uma certa coincidência entre racionalidade e necessidade. Com efeito, não é senão a racionalidade divina que funda a necessidade da encarnação. É conveniente e racional: que o número de eleitos esteja completo e que, portanto, o homem não tenha pecado para ser contado entre eles; que o desígnio divino à humanidade se realize e que, para tanto, o homem atinja seu fim: a *beatitudo*, o que não é possível na condição de pecador; que Deus exija a satisfação da dívida da humanidade, contraída por meio do pecado de Adão, pois senão não seria justo, e, em acréscimo, porque é o próprio homem o maior beneficiário da exigência divina de uma satisfação, uma vez que o homem encontra-se privado da felicidade em razão do pecado; e que um Deus-Homem pague a dívida, um homem porque é a humanidade quem deve pagar, embora não o possa sozinho, e um Deus, porque somente um ser divino pode pagá-la, embora não o deva sozinho. Dadas, portanto, todas essas razões segue-se a necessidade de que tudo isso ocorra, uma vez que racionalidade e necessidade coincidem em Deus.

Quanto ao segundo ponto, sobre a *epoché* metodológica da fé na encarnação, conforme denomina Colombo (1990, p. 82), ele é estratégico porque é a partir dele que Anselmo mostra a inconveniência e, portanto, a impossibilidade de uma soteriologia sem Cristo, o que lhe permite, na sequência, mostrar a necessidade da encarnação. Segundo Viola (2000, p. 117s), o método *sola ratiōe* aplicado ao *Cur Deus Homo* assume uma forma particular de expressão através da fórmula *remoto Christo*, a qual não é senão uma consequência lógica do método *sola ratiōe*. Com efeito, ao utilizar a fórmula *remoto Christo*, Anselmo quer mostrar que a racionalidade da encarnação deve ser tal que, mesmo prescindindo, como ponto de partida, da realidade histórica de Cristo, o encadeamento das razões conduz necessariamente à admissão da existência de Cristo, o que revela o caráter apriorístico da demonstração anselmiana.

Finalmente, o terceiro ponto é importante à demonstração na medida em que a dedução lógica da necessidade da encarnação decorre justamente de premissas aceitas por quem a nega, o que parece conferir um alto grau de confiabilidade à argumentação anselmiana. Se os infiéis comungam das mesmas premissas dos fiéis, então eles devem admitir a racionalidade e a necessidade da encarnação, pois o encadeamento das razões conduz necessariamente a ela. Conforme lembra Vasconcellos (2009, p. 14), como são a base à demonstração e como são aceitas em comum acordo por fiéis e infiéis, tais premissas não são matéria de disputa, são, antes, pressupostos e não são, portanto, objeto de uma análise *sola ratio*. Explicando a natureza de tais premissas, Rovighi (1987, p. 114) invoca o *Prologus* do *Monologion*, onde o Doutor Magnífico estabelece duas características da *ratiō*: a *vertitatis claritas*, clareza da verdade, a qual se estabelece por meio de proposições

imediatamente evidentes, e a *rationis necessitas*, necessidade da razão, a qual é estabelecida por meio de uma dedução cujas premissas são proposições evidentes (cf. *Monologion* I, *Prologus* 7^{10s}). De fato, as premissas aceitas por fiéis e infiéis nada mais são do que evidências da razão, as quais se constituem em fundamento para o estabelecimento de verdades necessárias, especificamente, no caso do *Cur Deus Homo*, para a verdade acerca da encarnação do Verbo.

2 A necessidade da encarnação e o porquê da morte de Cristo

Após iniciar o *Cur Deus Homo* valendo-se da autoridade do Credo e apresentando motivos⁸ à encarnação do Verbo que são duramente criticados por Boso – por não se assentarem sobre sólidas bases, mas, ao contrário, assemelharem-se a desenhos pintados no ar (*Cur Deus Homo* II, I, iv, 51¹⁶-52⁶), – Anselmo dá início a sua argumentação substantiva em vista de demonstrar a necessidade da encarnação a partir do cap. xi, logo após estabelecer seu método de trabalho no cap. x.

A argumentação do Doutor Magnífico começa com a definição de pecado – uma vez que é sobre o pecado que trata uma das premissas básicas da demonstração: “iii) ninguém pode viver nesta vida sem pecado” (*Cur Deus Homo* II, I, x, 67¹⁵) – e com a retomada do conceito de *rectitudo voluntatis* ou *iustitia*, conceito que fundamenta toda a Trilogia de tratados concernentes ao estudo da Sagrada Escritura – *De Veritate* (Sobre a Verdade), *De Libertate Arbitrii* e *De Casu Diaboli* (Sobre a queda do Diabo) – e que é a base para o pensamento ético-antropológico anselmiano. Pecar é negar a Deus algo que Lhe é devido, ou seja, é não ter a retidão da vontade ou justiça e é, portanto, a insubmissão à vontade de Deus:

Anselmo: Portanto, pecar não é outra coisa senão não dar a Deus o que é devido.

Boso: O que é devido que nós devemos a Deus?

Anselmo: Toda a vontade da criatura racional deve estar submetida à vontade de Deus.

Boso: Nada é mais verdadeiro.

Anselmo: Este é o devido que os anjos e os homens devem a Deus, o qual se o satisfazem não pecam, e se não o satisfazem pecam. Este devido é a justiça ou retidão da vontade, que faz os homens justos, ou retos, de coração, *i.e.*, de vontade [Sl 35,11]. Esta é a única e toda a honra que devemos a Deus e que Deus exige de nós (*Cur Deus Homo* II, I, xi, 68¹⁰⁻¹⁷)⁹.

⁸ Eis os motivos: i) a morte do gênero humano originou-se da desobediência de um homem (Adão), logo, é conveniente que o ato de obediência de um homem (Cristo) proporcione a devolução da vida à humanidade; ii) o pecado, que foi a causa de nossa condenação, começou pela mulher (Eva), logo, é conveniente que o autor de nossa salvação nasça de uma mulher (Maria); iii) o demônio venceu o homem fazendo-o comer do fruto da árvore proibida, logo, é conveniente que este mesmo demônio seja vencido por um homem, mediante a morte na árvore transformada em cruz de madeira (*Cur Deus Homo* II, I, iii, 51⁵⁻¹¹).

⁹ *Cur Deus Homo* II, I, xi, 68¹⁰⁻¹⁷: “Anselmus: Non est itaque aliud peccare quam non reddere deo debitum. / Boso: Quod est debitum quod deo debemus? / A.: Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati dei. / B.: Nihil verius. / A.: Hoc est debitum quod debet angelus et homo deo, quod solvendo nullus peccat, et quod omnis qui non solvit peccat. Haec est iustitia sive rectitudo voluntatis, quae iustos facit sive rectos corde [cf. Ps 35,11], id est voluntate. Hic est solus et totus honor, quem debemus deo et a nobis exigit deus.”

Ao pecar o homem desonra a Deus, pois não Lhe dá o que deve, *i.e.*, não faz o que Deus quer, mas, antes, age de modo arbitrário e desordenado (cf. *De Casu Diaboli* I, IV, 241^{29s}.242³⁻¹⁰), colocando sua vontade acima da vontade de Deus e rompendo com a ordem das coisas, *ordo rerum*. O homem contrai, pois, para com Deus uma dívida, a qual deve ser paga ou satisfeita, não só para que seja devolvida a Deus a honra que Lhe foi tirada por conta da insubmissão da vontade da criatura humana, mas, sobretudo, para que o homem possa vir um dia a alcançar a *beatitudo*, uma vez que, como assentado nas premissas, “ii) ninguém pode chegar à felicidade sem que seus pecados sejam perdoados” (*Cur Deus Homo* II, I, x, 67^{14s}). Com efeito, conforme aponta Vasconcellos, “o grande beneficiado [com a satisfação da dívida] é aquele que perdeu, pelo pecado, o seu estado de beatitude, ou seja, o próprio homem, que não soube desempenhar a contento o papel que lhe cabia” (2009, p. 15).

Fixado que o homem tem uma dívida e que esta deve ser paga ou satisfeita, Anselmo verifica a validade de tal afirmação para então continuar a demonstração. Somente tendo certeza de que a satisfação é o único meio conveniente e racional para o perdão dos pecados é que Anselmo terá condições de demonstrar a necessidade da encarnação. A verificação é feita através da análise da *sola misericórdia* de Deus como meio conveniente ao perdão dos pecados. De pronto, no entanto, Anselmo aponta que o perdão por pura misericórdia seria inconveniente uma vez que não seria justo, pois fazê-lo equivaleria a não punir, o que levaria a mais desordem na criação divina. Além disso, o próprio Deus se tornaria injusto, pois, neste caso, não haveria distinção entre o pecador e o não pecador (*Cur Deus Homo* II, I, xii, 69⁸⁻³⁰). E Anselmo reforça a ideia de que somente a satisfação leva ao perdão argumentando que o não pagamento da dívida representaria um abuso intolerável na ordem das coisas (*Cur Deus Homo* II, I, xiii, 71^{5s}).

Dada, pois, a iminência da absoluta desordem na criação – desordem que seria agravada pelo não preenchimento do número de eleitos, o qual seria completado por homens sem pecado que tomariam os lugares deixados vagos pelos anjos rebeldes, conforme é apontado na discussão dos caps. xvi-xviii –, Deus, segundo Audet (1968, 51s; cf.: BOUVIER, 1959, p. 320; ROQUES, 1963, p. 102), depara-se com a seguinte disjunção para reordenar o pecado, *ordinare peccatum*: ou exige a satisfação da dívida do homem ou o castiga, *aut satisfactio aut poena*. A segunda opção é controvertida, pois embora o castigo seja o mais justo, castigar o homem significaria condená-lo à infelicidade, o que coloca em xeque o desígnio de Deus para o homem (sua destinação à beatitude) e, inclusive, o próprio ordenamento da criação, que inevitavelmente ficaria incompleto em seu número de eleitos. Dado que o castigo seria problemático, a exigência de satisfação é a única alternativa viável. – Essa questão, bem como o exame da condição do homem pecador diante de Deus é longamente desenvolvida por Anselmo do cap. xiii ao cap. xxiii, excetuando-se os caps. xvi-xviii, que tratam do provimento de homens às vagas dos anjos caídos na cidade celestial.

Ao final do livro I, no entanto, em seu penúltimo capítulo, o Doutor Magnífico aponta algo que será fundamental à demonstração da necessidade da encarnação do Verbo: o homem deve pagar sua dívida, mas não pode (*Cur Deus Homo* II, I, xxiv, 92⁶-93²). Anselmo já dissera, quando começara a tratar do pecado, que a *satisfactio* exige não apenas a restauração do que foi supresso, mas também algo mais, *plus*: “não é suficiente apenas restituir o que foi subtraído, mas, em compensação a ofensa feita, deve-se restituir mais do que o que foi subtraído” (*Cur Deus Homo* II, I, xi, 68^{22s})¹⁰. Para o homem, no entanto, esse *plus* é impossível de ser dado, pois tudo o que o homem pode fazer já é sempre algo devido a Deus. Além disso, o que é mais importante, pois coloca o *Cur Deus Homo* em relação direta com a Trilogia de tratados concernentes ao estudo da Sagrada Escritura, especialmente com o *De Libertate Arbitrii*, uma vez que se encontra em pecado, o homem se encontra em uma situação de impotência, ou seja, ele não consegue não pecar, pois, conforme aparece na Escritura, “quem comete o pecado é escravo do pecado” (Jo 8:34; cf. *De Libertate Arbitrii* I, X-XII). Com efeito, ao mesmo tempo em que é dramática a constatação acerca da impotência humana, essa mesma constatação é que consiste na justificativa à intervenção divina em prol da humanidade. Apenas Cristo, o Deus-Homem, pode pagar a dívida e reconduzir a humanidade à felicidade. O tom do final do livro I, no entanto, é de desesperança e pessimismo (cf.: AUDET, 1968, 71s; BOUVIER, 1959, p. 321; ROQUES, 1963, p. 102), em razão, sobretudo, de afirmações como esta: “quem não dá a Deus o que Lhe deve não pode ser feliz” (*Cur Deus Homo* II, I, xiv, 93¹¹)¹¹. Dada a impotência do homem, só lhe resta a danação. É esta a consequência de uma soteriologia e de uma antropologia sem Cristo. Para Anselmo, esta consequência mostra a contradição e o fracasso da lógica dos infiéis, uma vez que ao rejeitar Cristo tem de aceitar a impossibilidade da felicidade humana, que fora designada por Deus, bem como a desordem na criação. E Anselmo conclui o livro I apontando que quem nega a necessidade da salvação por meio do Verbo encarnado é um *insipiens* (*Cur Deus Homo* II, I, xxv, 95²⁰), retomando claramente a figura do insensato, que já aparecera no *Proslogion* caps. II-IV. Com efeito, conforme aponta Vasconcellos, “da mesma forma que aquele que diz ‘Deus não existe’, também o que nega a necessidade da redenção operada pelo homem-Deus é um *insipiens*” (2009, p. 16).

Somente através da ajuda divina é que pode ser satisfeita a dívida do homem, uma vez que a satisfação não é apenas uma questão de restituição, mas de oferecimento de algo mais (como fora dito em II, I, xi, 68^{22s}), de oferecimento de algo maior, *aliquid maius*, de tudo o que existe, fora o próprio Deus (*Cur Deus Homo* II, II, vi, 101^{3s})¹². Contudo, embora possa ajudá-lo, Deus não o deve, pois a

¹⁰ *Cur Deus Homo* II, I, xi, 68^{22s}: “Nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere quam abstulit.”

¹¹ *Cur Deus Homo* II, I, xiv, 93¹¹: “Qui non solvit deo quod debet, non poterit esse beatus.”

¹² *Cur Deus Homo* II, II, vi, 101^{3s}: “Isto [a satisfação] não pode ocorrer a não ser que se pague a Deus, pelo pecado do homem, algo maior que tudo o que existe, salvo Deus.” / “Hoc autem fieri nequit, nisi sit qui solvat deo pro peccato hominis aliquid maius quam omne quod praeter deum est.”

dívida não é sua. A conclusão é, pois, de que Deus e homem devem operar em conjunto à satisfação da dívida humana. Embora não o deva, somente Deus o pode, logo, o auxílio divino é necessário. De outra parte, embora não o possa, somente o homem o deve, logo, a presença humana é imprescindível, pois sem a figura do devedor não se evidenciaria a *satisfactio*. Assim sendo, a salvação do homem não pode ser realizada senão por um *Deus-Homo* (*Cur Deus Homo* II, II, vi, 101¹⁶⁻¹⁹).

Mas por que razão esse Deus-Homem deveria morrer? Segundo Anselmo, a morte de Cristo trata-se de um ato super-rogoratório. Tal morte não se segue como consequência do pecado, pois não há pecado no Deus-Homem (*Cur Deus Homo* II, II, x, 106¹³⁻¹⁶.108²⁶), mas como consequência de sua livre vontade que quer oferecer *aliquid maius* a Deus a fim de satisfazer a dívida humana. Esse *aliquid maius* é definido por Anselmo da seguinte forma: “A razão nos ensina que Ele [Cristo] deve ter algo maior que tudo o que não seja Deus, para que possa ofertar a Deus não como algo exigido e devido, mas espontaneamente” (*Cur Deus Homo* II, II, xi, 110^{9s})¹³. Essa definição de *aliquid maius* é, no entanto, apenas uma definição formal, não apresenta qualquer conteúdo. A busca pelo conteúdo do *aliquid maius* ocorre na sequência do argumento e concordemente com as seguintes condições formais que são informadas por Anselmo:

- 1) É algo que é maior do que tudo o que não é Deus;
- 2) É algo que já não é devido a Deus, mas ofertado espontaneamente.

Em posse destas duas condições formais, Anselmo procede, pois, a investigação pelo conteúdo do *aliquid maius*:

- a) é algo que não pode estar nem abaixo nem fora do ofertante (Filho), logo, não pode ser senão o próprio ofertante ou algo seu (*Cur Deus Homo* II, II, xi, 110¹²⁻¹⁷);
- b) mas não é possível que seja o próprio ofertante, pois ele mesmo já pertence a Deus – pois toda a criatura pertence a Deus (*Cur Deus Homo* II, II, xi, 110¹⁸⁻²⁴) [violação da condição 2];
- c) logo, este *aliquid maius* deve ser algo seu, como, *e.g.*: sua obediência, sua submissão à vontade de Deus, sua justiça;
- e) mas a obediência, a submissão e a justiça já são devidas a Deus, logo, não podem ser o algo a ser ofertado (*Cur Deus Homo* II, II, xi, 110²⁵⁻²⁹) [violação da condição 2];
- f) deve, então, ser outra coisa sua (*Cur Deus Homo* II, II, xi, 110^{30s}): o sacrifício da própria vida do ofertante para a honra de Deus:

¹³ *Cur Deus Homo* II, II, xi, 110^{9s}: “Ratio quoque nos docuit quia oportet eum maius aliquid habere, quam quidquid sub deo est, quod sponte det et non ex debito deo.” Essa definição de *aliquid maius* está diretamente conectada com outras duas passagens já mencionadas: a que afirma que é preciso restituir mais do que o que foi subtraído (*Cur Deus Homo* II, I, xi, 68^{22s}); e a que aponta à necessidade de que o redentor seja também divino, visto que é preciso dar a Deus algo maior do que tudo o que existe, salvo o próprio Deus (*Cur Deus Homo* II, II, vi, 101³⁵). Essa definição do cap. xi, no entanto, estabelece uma cláusula adicional: aponta para a espontaneidade, e, portanto, para o não débito, na oferta do *aliquid maius*. Sem dúvida, nessas três passagens encontra-se o núcleo do argumento anselmiano da teoria da satisfação.

Vejamos se talvez isto [o *aliquid maius*] seria dar a sua vida, ou oferecer a sua alma, ou entregar-se a si mesmo a morte para a honra de Deus. De fato, Deus não exige isso dele como devido, porque não existindo pecado nele, não deve morrer, como dissemos (*Cur Deus Homo* II, II, xi, 111¹⁻⁴)¹⁴.

A aceitação de (f), que é uma *ratio necessaria*, é, contudo, ainda provisória. Antes de aceitar essa razão em definitivo, Anselmo confirma-a mediante três *rationes convenientiae*: o pecado se deu pelo prazer; a satisfação se dá pelo sacrifício; pelo pecado o homem desonrou a Deus e foi vencido pelo Demônio, pela satisfação o homem honra a Deus e vence o Demônio; finalmente, pelo pecado o homem apartou-se de Deus, pela satisfação o homem se entrega a Deus (*Cur Deus Homo* II, II, xi, 111⁸⁻¹⁴).

Fundamentalmente, no entanto, (f) é aceito em razão de que nele apresentam-se satisfeitas ambas as condições formais: a primeira, porque o Filho só não é maior que o Pai; e a segunda, porque a oferta já não é devida a Deus, uma vez que o Filho não tem pecado e é Deus, logo, morre voluntariamente. Comentando a determinação do conteúdo do *aliquid maius*, Vasconcellos aponta o seguinte:

Este “algo maior” foi a entrega de sua vida. O que Anselmo quer ressaltar é que a morte do homem-Deus se fazia necessária para o resgate do homem, mas ela foi assumida e desejada pelo Cristo de modo pleno e livre. O objetivo de Anselmo é mostrar que há uma absoluta necessidade da morte livre de Cristo, pois só esta morte representa o único valor absolutamente “gratuito” e transcendente ao universo criado. A morte livre do Cristo, e só ela, se impõe, desse modo, como a única satisfação possível, suficiente e necessária para o pecado da humanidade (2009, p. 18s).

Em termos soteriológicos, conforme explica Anselmo, a morte de Cristo excede em mérito o número e a magnitude de todos os pecados (*Cur Deus Homo* II, II, xiv, 113²¹⁻¹¹⁵), de modo que apaga não só o pecado dos que o assassinaram (*Cur Deus Homo* II, II, xv, 115⁷⁻²²), mas também o pecado dos primeiros pais, Adão e Eva (*Cur Deus Homo* II, II, xvi, 119^{18s}). É tanta a eficácia da morte redentora de Cristo que os seus efeitos se estendem até aos ausentes, no espaço e no tempo (*Cur Deus Homo* II, II, xvi, 118²⁰⁻²³). E tudo isso como consequência da recompensa que o Pai deve pagar ao Filho pelo oferecimento de algo tão grande para a honra de Deus (*Cur Deus Homo* II, II, xix, 130²⁸⁻¹³¹) e também para que se cumpra o ideal de beatitude para o qual o homem foi designado por Deus e para que se complete o número de eleitos na cidade celestial e seja restituída a ordem na criação (*Cur Deus Homo* II, II, xv, 115²⁴⁻¹¹⁶; xvi, 118²⁴⁻¹¹⁹).

¹⁴ *Cur Deus Homo* II, xi, 111¹⁻⁴: “Videamus si forte hoc sit dare vitam suam, sive ponere animam suam, sive tradere se ipsem morti ad honorem dei. Hoc enim ex debito non exigit deus ab illo; quoniam namque non erit peccatum in illo, non debet mori, sicut diximus.”

Referências

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

- ALAMEDA, Julián. *San Anselmo. Obras Completas*. Madrid: BAC, 1952. 2v.
- CORBIN, Michel. *Saint Anselme de Cantorbéry. L'Oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*. Paris: Cerf, 1986-2004. 6v.
- COSTA, Daniel. *Anselmo de Cantuária. Por que Deus se fez homem? Cur Deus Homo*. São Paulo: Novo Século, 2003.
- DAVIES, Brian; EVANS, Gillian Rosemary. *Anselm of Canterbury. The Major Works*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- HOPKINS, Jasper; RICHARDSON, Herbert. *Anselm of Canterbury. Complete Philosophical and Theological Treatises*. Minneapolis: Arthur J. Banning, 2000.
- ROQUES, René. *Anselme de Cantorbéry. Pourquoi Dieu s'est fait homme*. Paris: Cerf, 1963.
- ROVIGHI, Sofia Vanni. *Anselmo d'Aosta. Opere Filosofiche*. Laterza: Bari, 2008.
- SCHMITT. Franciscus Salesius [Ed.]. *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi. Opera Omnia*. Edinburgi: Thomam Nelson et Filios, 1946. 6v.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

- ALBANESI, Nicola. *Cur Deus Homo: La Logica della Redenzione. Studio sulla Teoria della Soddisfazione di S. Anselmo Arcivescovo di Canterbury*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2002.
- AUDET, Thomas-André. Problématique et structure du "Cur Deus Homo". *Études d'histoire littéraire et doctrinale. 4e série*. Paris: Vrin, 1968. p. 7-115.
- BOUVIER, Michel. La Pensée du Révérend Père Thomas-André Audet, O. P., sur la Théologie du "Cur Deus Homo" de Saint Anselme. In: AA. VV. *Spicilegium Beccense I*. Paris: Vrin, 1959. p. 313-325.
- BRIANCESCO, Eduardo. Sentido y vigencia de la Cristología de San Anselmo. Ensayo de lectura estructural de "Cur Deus Homo", 1ª Parte. *Stromata*, v. 37, n. 1-2, p. 3-18, 1981.
- _____. Sentido y vigencia de la Cristología de San Anselmo. Ensayo de lectura estructural de "Cur Deus Homo", 2ª Parte. *Stromata*, v. 38, p. 283-315, 1982.
- CARPIN, Attilio. *La Redenzione in Origene, S. Anselmo e S. Tommaso*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2000.
- COLOMBO, Giuseppe. *Invito al Pensiero di Sant'Anselmo*. Milano: Mursia, 1990.
- CORBIN, Michel. *La pâque de Dieu: quatre études sur S. Anselme de Cantorbéry*. Paris: Cerf, 1997.
- _____. *Prière et raison de la foi: Introduction à l'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*. Paris: Cerf, 1992.
- CORTI, Enrique. Libertad y necesidad en el "Cur Deus Homo" de San Anselmo de Canterbury. Prefiguración estructural de lectura a partir del texto del "Monologion" – Primera Parte. *Stromata*, v. 45, n. 3-4, p. 339-368, 1989.

_____. Libertad y necesidad en el “Cur Deus Homo” de San Anselmo de Canterbury. Prefiguración estructural de lectura a partir del texto del Monologion – Segunda Parte. *Stromata*, v. 46, n. 3-4, p. 337-360, 1990.

CULLETON, Alfredo Santiago. Punishment and Human Dignity in the “Cur Deus Homo” by Anselm of Canterbury (1033-1109). In: PICH, Roberto Hofmeister [Ed.]. *Anselm of Canterbury (1033-1109): Philosophical Theology and Ethics*. Porto: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2011. p. 143-151.

DAHAN, Gilbert. Saint Anselme, les juifs, le Judaïsme. In: AA. VV. *Spicilegium Beccense II*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1984. p. 521-534

GOUVÊA, Ricardo Quadros. Anselmo de Cantuária e a invenção da Teologia Escolástica. In: COSTA, Daniel. *Anselmo de Cantuária. Cur Deus Homo. Por que Deus se fez homem?*. São Paulo: Novo Século, 2003.

HOPKINS, Jasper. *A Companion to the Study of St. Anselm*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

NARDIN, Roberto. *Il Cur Deus Homo di Anselmo d’Aosta. Indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia*. Roma: Lateran University Press, 2002.

NEELANDS, David. Substitution and the Biblical Background to “Cur Deus Homo”. *The Saint Anselm Journal*, v. 2, n. 2, p. 80-87, 2005.

PICH, Roberto Hofmeister [Ed.]. *Anselm of Canterbury (1033-1109): Philosophical Theology and Ethics. Proceedings of the Third International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre/Brazil, 02-04 September 2009*. Porto: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2011.

POUCHET, Robert. *La Rectitudo chez Saint Anselme. Un Itinéraire Augustinien de l’Ame à Dieu*. Paris: Études Augustiniennes, 1964.

ROQUES, René. Introduction. In: _____. *Anselme de Cantorbéry. Pourquoi Dieu s’est fait homme*. Paris: Cerf, 1963. p. 9-192.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *Introduzione a Anselmo d’Aosta*. Bari: Laterza, 1987.

_____. *Studi di filosofia medioevale I: Da Sant’Agostino al XII secolo*. Milano: Vita e Pensiero, 1978.

SCHMITT, F. S. Die wissenschaftliche Methode in Anselms “Cur Deus Homo”. In: AA. VV. *Spicilegium Beccense I*. Paris: Vrin, 1959. p. 349-370.

SESBOÛÉ, Bernard. *Gesù Cristo l’unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*. Milano: Edizioni Paoline, 1991.

SOUTHERN, Richard William. *Anselmo d’Aosta: Ritratto su sfondo*. Milano, Jaca Book, 1998.

VASCONCELLOS, Manoel. A racionalidade da Encarnação. *Teocomunicação*, v. 39, n. 1, p. 7-21, 2009.

_____. *Fides Ratio Auctoritas: o esforço dialético no Monologion de Anselmo de Aosta – As relações entre fé, razão e autoridade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

VIOLA, Coloman Étienne. *Anselmo d’Aosta: Fede e Ricerca dell’Intelligenza*. Milano: Jaca Book, 2000.

_____. Evolution de la méthode anselmienne: les trois étapes. In: PICH, Roberto Hofmeister [Ed.]. *Anselm of Canterbury (1033-1109): Philosophical Theology and Ethics*. Porto: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2011. p. 1-23.

VISSER, Sandra; WILLIAMS, Thomas. *Anselm*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

ZOPPI, Matteo. *La Verità sull'Uomo: l'Antropologia di Anselmo d'Aosta*. Roma: Città Nuova, 2009.

Os dois usos de οὐσία em *Categorias* de Aristóteles

Gabriel Geller Xavier*

* PPGFIL-UFSC/Bolsista
CNPQ-Mestrado

Resumo

Em se acreditando que *Categorias* seja um texto de Aristóteles e que represente seu pensamento de juventude, isto é, um pensamento próprio marcando o seu empirismo e sua contraposição à doutrina das Ideias de seu mestre Platão, sobretudo, a atenção que volta para a relação universal-particular na crítica a noção de Ideia. Gostaria de apresentar algumas considerações com relação à noção de substância presente em *Categorias*, em especial, a relação entre substância primeira e segunda. Para tanto, dividirei minha exposição em duas partes: a primeira será uma breve reconstituição de alguns passos dados nos quatro primeiros capítulos de *Categorias* tendo em mente dar relevo a relação entre universal e particular; a fim de num segundo momento explorar melhor o capítulo cinco em que a noção de substância é tematizada.

Palavras-chave: Aristóteles, *Categorias*, universal-particular, substância primeira e segunda.

Categorias foi um dos textos mais comentados da história da filosofia e, sem dúvida, bastante controverso, sobretudo, no que diz respeito ao seu conteúdo ser ao não a expressão do pensamento de Aristóteles e, em admitindo que seja, quando o Estagirita teria o pensado, isto é, se se trata de uma obra de juventude ou poderia ser sustentada ainda na maturidade. Por *Categorias* ter sido um dos primeiros textos de Aristóteles a ser comentado, assim como, ser, provavelmente, um dos que mais comentários recebeu é que Michael Frede parece estar certo ao chamar a atenção para o fato de esse pequeno tratado colorir, de modo consciente ou não, substancialmente a nossa visão recebida da obra do Estagirita¹.

¹ FREDE, Michael. The title, unity and authenticity of the *Categories*. In: *Essays in ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987, p. 11.

Isso por si só cobre *Categorias* de importância e faz fundamental o seu estudo. Ao adentrarmos no texto e termos certa familiaridade com as demais obras de Aristóteles logo percebemos os motivos pelos quais o tratado é questionado em sua autenticidade, parte de nossa atenção é voltada para as diversidades e choques de posições que se pode encontrar no contraste com a *Metafísica*. De modo especial, isso parece ocorrer com noção de $\text{O}\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ presente em *Categorias*. O fato é que ao tomar o texto para análise rapidamente o contraste se apresenta e se torna inevitável que se tome uma posição com relação a *Categorias*.

Parece de todo extremada a posição de que o primeiro tratado do *Organon* não seja de Aristóteles, assim como, parece tão exagerado quanto acreditar que se trata de uma obra da maturidade do Estagirita. De fato, aparentemente não existem evidências fortes o bastante para se rejeitar *Categorias* do corpus, nem tampouco argumentos incontestáveis em favor de sua autenticidade, talvez o mais prudente seja aceitá-lo como sendo do Estagirita, mas que provavelmente deva ser parte de suas obras de juventude. Não gostaria de me deter mais nesta grande questão, mas chamar a atenção para o fato de que em acreditando, como se é de certo consenso, que *Categorias* seja um texto de juventude de Aristóteles, a tese de Owen de que o desenvolvimento do pensamento de Aristóteles se dá de uma recusa veemente a doutrina das Ideias de seu mestre em direção a uma assimilação crítica do platonismo², parece, pelo menos, parcialmente verdadeira. Isso porque se *Categorias* é um texto de juventude do Estagirita e nele é apresentada uma concepção de $\text{O}\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ oposta daquela que Aristóteles defende que seu mestre Platão apresentava, então, podemos dizer que Aristóteles parte de uma recusa à doutrina platônica das Ideias. Ao se opor à concepção de $\text{O}\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ³ de seu mestre o Estagirita atem-se fortemente a críticas às Ideias como causas dos entes e parte substancial da crítica se faz na direção de questionar a existência de universais tais como Platão postula serem as Ideias, isto é, universais com característica e estatuto ontológico de indivíduos⁴. Mas se houvessem as Ideias, como poderiam entes inteligíveis serem causa de entes sensíveis, isto é, qual a relação entre as Ideias e os entes sensíveis, entre o universal e o particular⁵? Assim é que o que mais chama a atenção de Aristóteles na crítica à doutrina das Ideias é a relação entre universais e particulares,

² Owen defende essa tese ao longo de seu ensaio contrariando Werner Jaeger e Thomas Case que defendem que o desenvolvimento do pensamento de Aristóteles se dá de uma assimilação a doutrina metafísica de Platão em direção a seu próprio pensamento na maturidade, independente da doutrina de seu mestre. (Cf. OWEN, G.E.L. O Platonismo de Aristóteles. Trad. Luis Márcio Nogueira Fontes. In: ZINGANO, Marco Antônio (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 205- 233).

³ Vale lembrar que Aristóteles em Z2 da *Metafísica* aponta as Formas como sendo ao que Platão entendia por $\text{o}\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ (Cf. *Metafísica*, Z2, 1028b19-21).

⁴ Aristóteles lança tal crítica contra Platão em A9 e M4 da *Metafísica*. Em M9, 1086b 10-13 Aristóteles adverte que nada pode ser universal e particular ao mesmo tempo e esta é uma dificuldade da doutrina platônica. Também adverte em 1086a 32-34 que os platônicos tomam as Ideias como universais, mas também como individuais e separadas.

⁵ Aristóteles endereça críticas e analisa a possibilidade das Ideias serem causas dos entes sensíveis e a relação a sua relação em A9 da *Metafísica*.

a qual também busca esclarecer em *Categorias*, especialmente, ao propor a sua concepção de substância⁶. Diante desse, que parece ser um tema tão caro para um discípulo de Platão, como o foi Aristóteles, gostaria de apresentar algumas considerações com relação à noção de substância presente em *Categorias*, em especial, a relação entre substância primeira e segunda. Para tanto, dividirei minha exposição em duas partes: a primeira será uma breve reconstituição de alguns passos dados nos quatro primeiros capítulos de *Categorias* tendo em mente dar relevo a relação entre universal e particular; a fim de num segundo momento explorar melhor o capítulo cinco em que a noção de substância é tematizada.

I

Aristóteles nos cinco primeiros capítulos de *Categorias* está constituindo uma teoria sobre predicção, na qual parece extremamente preocupado com a relação entre universais e particulares, dado que quer apresentar, como bem aponta Ackrill, categorias que classifiquem os itens que compõem o mundo⁷. No capítulo inicial o Estagirita parece estar extremamente interessado em delimitar se coisas são homônimas ou sinônimas para, entre outras coisas, definir em que sentido duas coisas podem fazer parte de um mesmo gênero e espécie ou não, este é o único momento em *Categorias* que Aristóteles oferece uma definição de em que sentido duas coisas tem algo predicado em comum. Isso ocorre com o sentido de sinonímia (συνώνυμον) em que coisas são ditas unívocas porque tem em comum nome e definição da substância que corresponde ao nome⁸, ou seja, se trata de um conceito muito próximo a aquele de universal presente em *De interpretatione*, no qual é definido como “o que por natureza é predicado de muitos”⁹. Ora, o que por natureza é predicado de muitos é a espécie e o gênero correspondentes a esta pluralidade de indivíduos. Em *Tópicos* Aristóteles claramente assume que “o gênero e a espécie são sinônimos”¹⁰. Desse modo, o Estagirita introduz a temática dos universais em *Categorias*, ainda que não de maneira muito claro, dado que utiliza da noção de sinonímia para tal e somente conceitue universal (καθόλου) em *De interpretatione*, mas utilizará largamente desta noção em *Categorias*. Este primeiro capítulo enseja o segundo no qual Aristóteles faz uma importante clivagem entre universais e particulares, de maneira que consegue classificar substância primeira e substância segunda e acidentes particulares e acidentes universais pela introdução das clausulas ‘estar em um sujeito’ e ‘ser dito de um

⁶ Traduzirei οὐσία por substância, pois acredito que no horizonte filosófico de *Categorias* esta seja a melhor tradução, dado que πρώτη οὐσία significa o indivíduo que subjaz a todos os acidentes e do qual é predicado os universais, de modo que a palavra latina substantia significando aquilo que está sob parece ser a melhor tradução para esse contexto.

⁷ Cf. ACKRILL, J. L. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford: Oxford University Press, 1963 [1994], p. 73, 74 e 77-81, entre outros.

⁸ “[...] ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός [...]”. *Categorias*, I, 1a7. As traduções aqui apresentadas são de minha autoria a partir de: MINIO-PALUELLO, L. *Categoriae et Liber De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1949.

⁹ “[...] ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι [...]”. *De interpretatione*, 7, 17a39-40.

¹⁰ “[...] συνώνυμον γὰρ τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος”. *Tópicos*, IV, 3, 123a28-29.

sujeito. Tais clausulas são da maior importância, pois são elas que permitem que o Estagirita introduza a explicação de como ele postulará a relação entre universais e particulares. Quatro são as relações possíveis: i) “coisas que se dizem de um sujeito, mas não estão em nenhum sujeito”, caso da relação de substâncias segundas com as substâncias primeiras, uma das relações mais importantes, aquela do indivíduo com sua espécie e gênero, o qual ocorre por uma relação de predicação no qual os universais nada mais são do que predicados de um sujeito, que se apresenta como protagonista na relação. Com essa explicação Aristóteles promove uma inversão da doutrina de seu mestre, mostra que são os indivíduos causa dos universais. ii) “coisas que estão num sujeito, mas não são ditas de nenhum sujeito”, caso o qual os acidentes particulares são identificados em uma substância primeira. iii) “coisas que se dizem de um sujeito e estão em um sujeito”, caso em que acidentes universais são identificados e predicados em uma substância primeira. iv) “coisas que não estão num sujeito, nem são ditas de um sujeito”, que se trata da afirmação das substâncias primeiras, ou seja, os indivíduos¹¹. Sobre estes últimos, Aristóteles ainda chama a atenção para o fato de serem numericamente um e jamais predicados de um sujeito¹². Esta observação é de maior importância, dado que é a partir de uma clausula como esta que Aristóteles barra a regressão ao infinito em que caem as predicções que tem por postulado a teoria das Ideias, pois se as Ideias são, segundo o Estagirita, universais tratados como indivíduos, isto é, *separados e por si*, então, se teria um indivíduo predicado de outro, o que não explicaria nada e requereria uma nova predicação que seria, por sua vez, do mesmo modo e assim *ad infinitum*¹³.

Antes de apresentar a tábua de categorias, Aristóteles inclui outra importante regra: a transitividade dos predicados. É importante por se tratar de uma regra que permite as categorias, permite que a predicação parta do indivíduo ou particular tomado como sujeito e dele seja predicado a espécie, da espécie outra espécie, até que se chegue ao gênero mais geral, ou seja, a categoria, e que todas as predicções feitas a partir do indivíduo sejam ditas dele também. Desse modo o Estagirita consegue garantir a vinculação de todos os universais aos indivíduos de onde partiram. Essa regra muito pode nos revelar sobre o próprio modo com que Aristóteles chega à lista de categorias. Segundo Ackrill, dois são os métodos para se chegar à tábua de *Categorias*: por um lado, o Estagirita teria classificado diferentes questões o qual pode perguntar para um indivíduo e verificado que somente um conjunto de respostas podem ser dadas a estas perguntas. Por outro lado, ao se fazer a questão “o que é x?” para indiscriminadamente qualquer item no mundo também se chegaria à mesma lista de categorias¹⁴. É interessante notar que a regra da transitividade permite que Aristóteles catalogue dos itens particulares até a categoria a qual este item pertence e garante que deste item possa ser predicada a

¹¹ Esta é quádrupla classificação ou quadrado ontológico que Aristóteles apresenta em: *Categorias*, 2, 1a20-1b6.

¹² Cf. *Categoria*, 2, 1b5-6.

¹³ Esse é o famoso argumento do Terceiro Homem formulado por Aristóteles no *Peri Eidôn* ou *Peri Ideôn*. Esse texto foi perdido, mas fragmentos dele foram preservados, inclusive o que contem o argumento do Terceiro Homem, a partir das citações e menções que Alexandre de Afrodísias fez ao comentar A9 da *Metafísica*. O argumento é mencionado por Aristóteles algumas vezes na *Metafísica*: 990b17; 1039a2 e 1079a13.

¹⁴ ACKRILL, J. L. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, p. 78-81.

categoria. Assim é que o Estagirita elenca dez o rol de categorias, em outros textos a lista apresentada é menor, em E2 e Z1 da *Metafísica* são respectivamente cinco e três o número de categorias¹⁵. O que parece é que Aristóteles não está preocupado em oferecer uma lista completa e acabada de categorias, o que lhe importa nesse contexto é apresentar um rol de categorias e fixar a separação entre a categoria da substância e as demais. Por isso, logo após a exposição da lista de categorias o Estagirita passa para análise, de fato, de cada uma das categorias a começar pela substância, onde fixaremos nossa atenção.

II

Aristóteles começa o capítulo de *Categorias* dedicado à substância apresentando dois sentidos deste termo, o primeiro é o indivíduo e o segundo são os universais, espécie e gênero. Contudo, o Estagirita vai além do que apenas classificar os indivíduos como substâncias primeiras e espécie e gênero como segundas, ele diz as primeiras serem “em sentido próprio e também primeiro e mais fundamental”¹⁶ substância. Com isso, Aristóteles não está apenas afirmando que os indivíduos são primeiros na ordem da passagem do particular para o universal, mas também que são as principais e mais fundamentais substâncias. O que revela a tendência empirista do Estagirita e a disposição para se opor a doutrina das Ideias de seu mestre Platão. No entanto, para postular tal coisa Aristóteles tem de explicar especialmente porque o título de ‘segunda’ para substâncias do tipo espécie e gênero, porque substâncias de tais tipos não são substâncias em mais alto grau como substâncias individuais o são? A resposta do Estagirita é “as substâncias primeiras são ditas substâncias mais fundamentais por ser sujeito para todas as outras [coisas]”¹⁷, esta seria com razão uma boa resposta, não fosse ela conter como critério para ser uma substância em sentido primário o critério do sujeito último de predicação. Mas, e se o critério fosse outro? Se fosse o critério de essência, em que os universais seriam privilegiados? Ou melhor, poderiam os universais serem considerados secundários perante o critério do sujeito último de predicação, mas serem primários com relação ao critério de essência? A saída de Aristóteles para defender a primazia da substância primeira frente à segunda, então, deve mostrar que o critério do sujeito último de predicação é anterior e mais fundamental que o de essência, isto é, mostrar que substância como sujeito é anterior e primeira com relação à substância no sentido de essência¹⁸. Em *Categorias* 12 o Estagirita trata dos sentidos de anterior e lá nos oferece quatro sentidos: i) anterior no tempo, em que uma coisa é mais velha que outra; ii) anterior no sentido do que não é recíproco como a relação de existência, por exemplo, o dois

¹⁵ Há certa polêmica em torno de quantas categorias comporiam a lista e se Aristóteles pretendia um inventário exaustivo das categorias. Para um levantamento de opiniões e a defesa de que Aristóteles não estaria preocupado em fornecer uma lista completa de categorias ver: ANGIONI, Lucas. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006, p. 167-8.

¹⁶ “[...] ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μαλίστα [...]”. *Categorias*, 5, 2a11-12.

¹⁷ “[...] αἱ πρώται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεισθαι κυριώτατα οὐσίαι λέγονται”. *Categorias*, 5, 2b37-3a1.

¹⁸ Essa questão sobre o porquê o critério do último sujeito de predicação deve ser anterior ao critério de essência foi colocada por Irwin em: IRWIN, Terence. *Aristotle's first principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988 [1990], p. 81.

requer a existência do um, mas o contrário não se segue; iii) anterior com respeito a alguma ordem, como com as ciências e o discurso em que há anterioridade e posterioridade em ordem, segue-se uma ordem lógica; iv) o sentido de anterior que Aristóteles diz ser o menos próprio deles, aquele sentido de melhor e mais valioso é dito ser anterior. Ao lado a estes há um (v) sentido de anterioridade das coisas são recíprocas com relação a implicação de existência, por exemplo, nem A nem B podem existir um sem o outro, mas a existência de A explica a existência de B¹⁹. Aristóteles não argumenta em favor de nenhum desses modos em *Categorias*, apenas afirma que indivíduos são substâncias primeiras ou anteriores, o motivo alegado por ele é que “todas as outras coisas ou são ditas das substâncias primeiras como sujeito ou estão nelas como sujeito”²⁰. Assim é que o Estagirita explica que os universais são posteriores na medida em que existem somente sendo predicados de, ou inerindo em, substâncias primeiras. Contudo, podemos examinar se, de fato, os indivíduos são primeiros ou anteriores nos sentidos em que Aristóteles cogita no capítulo 12. Relativamente à anterioridade no tempo, o primeiro dos sentidos de anterior, pareceria intuitivamente fácil afirmar a anterioridade dos indivíduos frente aos universais, haja vista que é necessária a existência de dois ou mais indivíduos para que seja abstraído uma universalidade, se é necessário que existam, logo, tais indivíduos se localizam num tempo, de modo que precederiam temporalmente aos universais. É claro que essa explicação é rudimentar e careceria ser mais refinada e subsídios para ser sustentada, mas o texto de *Categorias* veda tal possibilidade, de maneira que contribui pouco para a explicação desse sentido de anterioridade. Não obstante, a *Metafísica* fornecerá maiores subsídios para uma explicação mais contundente acerca disso a partir das noções de ato e potência²¹, porém, esse aparato conceitual é alheio ao contexto de *Categorias*, de modo que não adentrarei nessa seara. Já no que diz respeito a não reciprocidade com relação à existência, segundo sentido de anterior, o Estagirita deixa claro que os indivíduos são anteriores nesse sentido aos universais, dado que é preciso indivíduos para que universais sejam predicados e o contrário não se segue. A anterioridade conforme alguma ordem, terceiro sentido, é exposta por Aristóteles de maneira lacônica, de modo que é preciso certa explicação, o texto oferece o exemplo da ciência, segundo Ackrill, seria um bom exemplo o conhecimento geométrico em que é necessária a anterioridade de axiomas e definições relativamente a proposições. O caso da geometria figura como um paradigma, pois um teorema como o de Pitágoras somente é possível porque anterior a ele certos axiomas basilares foram postulados²². Esse também seria um caso em que o indivíduo seria anterior ao universal, visto que é dito universal aquilo o qual por natureza é predicado de uma pluralidade de coisas²³, tal enunciado envolve a noção de plura-

¹⁹ Todos esses sentido de anterior (πρῶτον) estão em: *Categorias*, 12, 14a26-14b13.

²⁰ “τὰ δ' ἄλλα πάντα ἦτοι καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν”. *Categorias*, 5, 2a34-35.

²¹ No livro Q da *Metafísica* Aristóteles se dedica a investigação das noções de ato e potência, de modo que enfrentará a questão da anterioridade do ato frente a potência.

²² ACKRILL, J. L. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, p. 111.

²³ Cf. *De interpretatione*, 7, 17a39-40.

lidade, no caso de uma substância segunda se trataria de uma pluralidade de indivíduos, por conseguinte, se torna necessário que anterior a esta definição seja definido o indivíduo, isto é, “o que nem está em um sujeito, nem é dito de um sujeito”²⁴. Em quarto sentido de anterioridade, o anterior que é anterior por ser mais valioso e melhor, bem, esse Aristóteles afirma ser o menor sentido²⁵, embora seja o menor, talvez seja o mais difícil de ser explicado com o instrumental conceitual de *Categorias*, pois parece envolver um conceito ainda alheio ao tratado: o por si (καθ’ αὐτό). O Estagirita ao afirmar que o indivíduo “não é dito de nada, nem está em nada” está, de fato, demarcando a independência predicativa e ontológica dos indivíduos frente a todas as demais coisas, quer sejam universais quer sejam acidentes particulares. Não é sem razão que afirma que “a não existência das substâncias primeiras impossibilita de alguma outra coisa ser”²⁶, porque todo o resto depende ou por ser dito dela como sujeito ou estar nela como sujeito. Disso podemos entender que o indivíduo é a única coisa que goza de independência ontológica e predicativa e, por isso, é mais valioso e melhor, sendo, portanto, anterior ao universal. Ao lado desses quatro sentidos de anterior, Aristóteles ainda acrescenta um quinto sentido que se trataria da relação de existência para coisas que são recíprocas, isto é, para coisas que são correlativas. A correlação conforme está posto no capítulo sete de *Categorias* se aplica para itens que se implicam mutuamente²⁷, ou seja, nem A nem B podem existir um sem o outro, mas a existência de A explica a existência de B, como no caso do dobro e metade e senhor e escravo. Este tipo de anterioridade só se aplica para relações que se implicam mutuamente, o que não é o caso do indivíduo e os universais, pois da existência de um indivíduo não se segue a existência de universais.

De fato, o postulado dos indivíduos como substâncias primárias em detrimento dos universais não se trata da mera escolha de um critério que beneficia aos indivíduos. Se desenvolvido o argumento, podemos perceber que o indivíduo cumpre com os critérios estabelecidos por Aristóteles para que algo seja dito anterior ou primário. Tal raciocínio marca fundamentalmente a importância do indivíduo e explicita seu caráter. As substâncias segundas, contudo, ainda carecem de um sentido maior do que aquele de reunir sob um sentido comum a muitos indivíduos. Aristóteles fixa o papel das substâncias segundas diferindo-as das demais *Categorias* quando estabelece o seu lugar no quadrado ontológico, pois a substância segunda não está no sujeito, somente é dita do sujeito. Assim, a substância segunda se desliga das outras categorias sendo fixada como um universal próprio dos indivíduos, isso garante a ela uma característica singular: é analisada como sendo

²⁴ Aristóteles define em *De Interpretatione*, 7, o particular ou singular (κατὰ τὸ ἑκάστων) por negação ao universal, mas em *Categorias* se refere ao indivíduo como “τὰ δὲ οὐτε ἐν ὑποκειμένῳ ἔστιν οὐτε καθ’ ὑποκειμένου λέγεται” (*Categorias*, 2, 1b3-4, também em 5, 2a12-13), isto é, como aquilo que não é predicado, como o καθ’ ἑκάστων de *De Interpretatione*, 7.

²⁵ Em 14b7-8 Aristóteles afirma: “Certamente, é este dos outros três [sentidos] anteriores o menor”. Tradução de: “ἔστι μὲν δὴ σχεδὸν ἀλλοτριώτατος τῶν τρόπων οὗτος” (*Categorias*, 14b6-7).

²⁶ “[...] μὴ οὐσῶν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι” (*Categorias*, 5, 2b6b-c).

²⁷ Cf. *Categorias*, 7, 6a36-6b2.

uma qualidade²⁸, não uma qualidade como aquela da categoria da qualidade em que classifica o branco ou a erudição, mas uma qualidade (ποιόν) muito especial, “a qualidade para uma substância”²⁹, enquanto que as outras categorias apenas caracterizam a substância de um modo provisório e parcial. Ao mostrar que substância segunda delimita o ποιόν o Estagirita o faz por meio de um contraste com τόδε τι (*um isto*), pois a pergunta ‘ποιόν;’ questiona qual é o tipo de coisa que o indivíduo é, por isso, ela responde o ‘τί ἐστί;’ do indivíduo³⁰. Ao analisarmos a passagem em que define a substância segunda como um ποιόν da substância primeira percebemos três características importantes acerca deste ποιόν: (i) significa um tipo, não um τόδε τι (3b15), (ii) também não uma qualidade qualquer, mas um tipo (ποιά) de substância (3b18-21) e, por esta razão, (iii) anuncia o que substâncias primeiras são (2b29-34). Aristóteles então mostra que o papel das substâncias segundas é o de indicar o que são as substâncias primeiras, ou seja, identificar o que são as substâncias primeiras por meio de dizer que tipo de indivíduos são. Ao se chegar a esta constatação, contudo, um problema surge: se há uma substância dita primeira e outras ditas segundas, qual é o critério que Aristóteles utiliza para qualificar o indivíduo como primeiro e os universais como segundos? Ou melhor, em relação ao que as substâncias são ditas primeira e segundas? O critério que o Estagirita utilizará é o sujeito (ὑποκειμένων), pois é em relação ao sujeito numa predicação que o indivíduo é dito primeiro e a espécie e o gênero do indivíduo são ditas segundas. Isso ocorre por ser o indivíduo sujeito por excelência, dado que não é dito de nada, nem estar em nada como sujeito, já a espécie e o gênero são predicadas do indivíduo como sujeito. Com isso, o Estagirita manifesta em *Categorias* que substância não tem apenas um, mas dois sentidos e que são complementares, dado que de um modo a substância é tomada como o suporte ontológico e predicativo de tudo e, de outro, como a explicitação da natureza dos indivíduos.

Referências

- ACKRILL, J. L. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford: Oxford University Press, 1963 [1994].
- ANGIONI, Lucas. *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.
- FREDE, Michael. The title, unity and authenticity of the *Categorias*. In: *Essays in ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- IRWIN, Terence. *Aristotle's first principles*. Oxford: Oxford University Press, 1988 [1990].
- MINIO-PALUELLO, L. *Categoriae et Liber De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1949.
- OWEN, G.E.L. O Platonismo de Aristóteles. Trad. Luis Márcio Nogueira Fontes. In: ZINGANO, Marco Antônio (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

²⁸ Cf. *Categorias*, 5, 3b10-24.

²⁹ “[...] ποιόν γὰρ τίνα οὐσίαν σημαίνει [...]” *Categorias*, 5, 3b10-24.

³⁰ É digno de notar que Platão associa ‘τί ἐστί;’ com ‘ποιόν ἐστί’. Cf. *Mênon*, 74c3.

Um reexame da teoria platônica dos gêneros literários a partir dos diálogos *Parmênides* e *Sofista*

Gilmário Guerreiro da Costa*

* Universidade de Brasília e Universidade Católica de Brasília. Pós-doutorando do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (Cátedra Unesco Archaï) e da Universidade de Coimbra.

Doutor – Universidade Católica de Brasília/Universidade de Brasília.

Resumo

Foi um traço recorrente na última fase da filosofia de Platão o esforço por uma revisão crítica da sua Teoria das Ideias. Os diálogos *Parmênides* e *Sofista* são representativos desse empenho. Os resultados dessa investigação ensejam releitura crítica da obra platônica, atendendo ao seu impulso de problematização. Nosso artigo focaliza uma dessas possibilidades: o reexame do estudo dos gêneros literários conforme desenvolvido nos livros III e X da *República*. O percurso estrutura-se em dois movimentos: no primeiro, analisamos a argumentação e consequências do *Parmênides* e do *Sofista* com vistas a investigar se trazem novos elementos para o debate acerca dos gêneros literários. No segundo movimento, mais breve e pontual, dirigimos as conclusões obtidas a vias futuras de exercício comparativo com obras de outros autores.

Palavras-chave: Teoria das Ideias; uno; gêneros literários.

A aporia estratégica do *Parmênides*

Em linhas gerais, o estilo aporético caracteriza os diálogos da juventude de Platão. Esse traço, por motivos diversos, se desvanece nos períodos subsequentes. No entanto, surpreende a muitos o fato de o filósofo tornar a servir-se do recurso à escrita aporética num texto da sua maturidade, o *Parmênides*. São muitas as passagens que timbram em recorrer a impasses diversos.

A nosso ver, semelhante estranheza diminui com a ponderação de serem tais impasses peças do grande drama do conhecimento montado pelo autor. A *aporia estratégica* visaria a uma reformulação crítica das Ideias. O debate em torno ao Uno e aos outros, conquanto tenha resultado mais em dúvidas do que em respos-

tas, abre uma via fértil de reflexão que o próprio autor não hesitaria em lhe dar prosseguimento no diálogo *Sofista*. Investiga com desvelo um problema axial referente à teoria das ideias: o liame entre a unidade e o múltiplo. O caráter crítico dos últimos diálogos não implica, assim, uma ruptura com a filosofia anterior de Platão, mas o seu aprimoramento.

O *Parmênides* serve-se de construto narrativo complexo. Céfalos conta-nos a nós e ao seu interlocutor de um encontro que tivera com Adimanto e Gláucon. Pediu-lhes que narrassem o evento do qual participara o meio-irmão de Adimanto, Antifonte. Este, por seu turno, recorda-se de haver colhido de Pitodoro a história de um encontro entre Sócrates, Zenão e Parmênides. Céfalos conta-nos o que ouviu de Antifonte, e este, de Pitodoro. O distanciamento nos planos da temporalidade e do testemunho constrói algo do halo secreto da história. A aura de uma narrativa distante trazida aos pés dos ouvintes. Sua ambiguidade, entre presença e ausência, quadra-se harmoniosamente aos deslizamentos da inquirição acerca do uno e dos outros.

A primeira parte da obra ocupa-se de objeções da personagem Parmênides à teoria das ideias. As críticas são muitas. Destaca-se o problema da diversidade das coisas, pressuposta pelas formas platônicas. Segundo Zenão, discípulo de Parmênides presente ao debate ao lado do seu mestre, semelhante assesto do caráter múltiplo dos entes conduziria à defesa, que lhe parece contraditória, de serem eles semelhantes e dessemelhantes (*Parm.* 127e). A ressalva, aos olhos de Sócrates, não se justifica. E apresenta como contraponto o conceito de participação (*méthexis*), elo que explicaria com razões bastantes seja a multiplicidade dos entes, sejam os seus modos de semelhança e dessemelhança:

E se todas as coisas participarem de ambas as entidades contrárias e se, por via da participação em ambas, forem semelhantes e dissemelhantes, o que haverá de espantoso nisso? Pois se alguém mostrasse que as próprias coisas semelhantes se tornam dissemelhantes ou que as coisas dissemelhantes se tornam semelhantes, julgo que isso seria monstruoso; mas se se provar que, através da participação em ambas, são afectadas por ambas, julgo que isso não será estranho, Zenão. Nem se alguém mostrar que todas as coisas são unas pela participação no uno e que as mesmas coisas são múltiplas por participarem na multiplicidade; mas se mostrasse que aquilo que é o uno, isso mesmo é múltiplo e, por outro lado, que as muitas coisas também são o uno, eu ficaria espantado com isso. (PLATÃO, 2001, 129a-b)

Assim, não se trata de se recusar procedência às advertências de Zenão, mas de se concentrar em sua unilateralidade e corrigir seu erro na interpretação do teor das formas platônicas. Sócrates pontua: “mas se me mostrarem que eu, sendo uma certa entidade, sou uno e múltiplo, o que haverá de espantoso nisso?” (PLATÃO, 2001, 129c)

Dificuldades maiores se apresentarão a Sócrates. Haveria formas de entes tais como cabelo, lama e lixo? (130d). Essa conjectura lhe parecerá indigna de con-

sideração. Em resposta em que se divisam contornos artísticos de delicadeza, Parmênides diz ao seu interlocutor que a desconsideração da hipótese advém da sua excessiva juventude. Quando estiver tomado inteiramente pela filosofia, nenhum objeto lhe parecerá desprezível à reflexão (130e).

Num crescendo de problemas examinados com desvelo, emergem as dificuldades apresentadas pela teoria da participação, cujo ápice é o argumento do terceiro homem, a pressupor infinitos pontos a mediar as formas e as coisas. Guthrie assim o explica, com notável clareza: *“If ‘the Large itself is large – and this seems obvious – it must belong to the same class as the visible large things, and so it and they together share the same characteristic, which on the theory will exist separately; but it will also be large, and so ad infinitum. Each Form will not be single, but an indefinite plurality.”* (GUTHRIE, 1978, p. 42) Seguem-se propostas de solução dos problemas, mas nenhuma delas se revela satisfatória. Posto que se disseminem impasses concernentes à teoria das formas, sua importância é considerada indiscutível, de outro modo abalaria as bases de construção da própria dialética (135c), que é sinônimo de filosofia para Platão. Consigna, fundada no pressuposto da existência dos universais, o princípio de toda demonstração: “Essas exigências derivam da natureza da faculdade cognitiva que os homens atualmente possuem (a capacidade de discutir dialeticamente): uma posse que não poderia ser explicada sem supor a existência de unidades universais, de eixos em que o conhecimento se apoia.” (TRABATTONI, 2010, p. 219)

Em resumo, a primeira parte do diálogo trabalha as possibilidades mais consistentes de articulação entre o uno e o múltiplo: “nela [na primeira parte] se prospecta uma redefinição geral da teoria das ideias nos moldes da dialética uno-múltiplo” (TRABATTONI, 2010, p. 222) Ambos se implicam mutuamente, e o pensamento os pressupõe. (DIXSAUT, 2003, p. 133) A nosso ver, esse projeto matiza consideravelmente o dualismo, embora evidentemente não o elimine. Demonstra interesse por lançar dúvidas sobre o tão propalado dualismo dogmático da filosofia platônica.

A segunda parte (137c-166c) trata do exame minucioso das consequências advindas da aceitação ou abandono da ideia de uno. São duas as hipóteses examinadas: 1. O uno é; 2. O uno não é. Retiram-se então consequências dessas posições. Um traço constante da parte anterior reaparece aqui: o entrelaçamento entre uno e múltiplo. Mais claramente, os universais são-no em relação às coisas sensíveis.

Em linhas gerais, é este o esquema utilizado (DIXSAUT, 2003; SANTOS, 2001; TRABATTONI, 2010):

- a) Se o uno é: consequências:
 - 1) Para o uno com relação ao próprio uno
 - 2) Para o uno com relação aos outros (ao múltiplo)
 - 3) Para os outros com relação ao uno
 - 4) Para os outros com relação ao próprio múltiplo

- b) Se o uno não é: consequências:
- 1) Para o uno com relação aos outros (ao múltiplo)
 - 2) Para o uno com relação ao próprio uno
 - 3) Para os outros com relação ao uno
 - 4) Para os outros com relação ao próprio múltiplo

Julgamos desnecessário, no presente artigo, acompanhar todos os meandros dessa passagem, que fez correr muita tinta e polêmica entre os comentadores ao longo dos séculos. Mas seria de bom alvitre seguir em linhas gerais ao menos o cerne da primeira hipótese, “se o uno é”, para exemplificar o método utilizado pelo filósofo e as razões de sua aporia estratégica.

Se o uno é, estas ilações decorrem do argumento: não é múltiplo; não tem partes, nem é um todo – pois este forma-se de partes, traço incompatível com a definição de uno; se não tem partes, desconhece limites, pois início, meio e fim lhe seriam instâncias compositivas, tornando inconsistente a ideia de uno; ressalvas semelhantes se encaminham à noção de figura (*schêma*): o uno não a tem, de outro modo conheceria partes (137d); o uno tampouco localiza-se no espaço (138a-b); nem o repouso, nem o movimento aplicam-se a ele; em não sendo composto de partes, tampouco de figuras, seria inconcebível o seu movimento; por seu turno, se não ocupa lugar, também não conhece repouso; o uno desconhece os pares antitéticos do idêntico e do diferente; nem é semelhante, nem diferente; nem igual, nem desigual. Por fim, o uno não participa do tempo: “Consequentemente, ele não participa no tempo nem é em nenhum tempo.” (Platão, 2001, 141d). E se é assim, não poderá o uno participar da entidade (*ousía*)¹: “Por conseguinte, o uno não participa de modo nenhum da entidade.” (Platão, 2001, 141e). Num passo de ousadia lógica ainda maior, decorre da afirmação anterior o assesto da impossibilidade de o uno ser: “Mas então o uno não é de modo nenhum.” (Platão, 2001, 141e).

Avizinhamo-nos dos impasses advindos da hipótese inicial: o uno é. Os passos seguintes conduzem a um estranho efeito de desfazimento do percurso anterior. Como se todo movimento da investigação tivesse resultado em ilusão e aparência. Conclui-se agora que o uno tem partes (142c); articula-se com a multiplicidade (143a); apresenta figura e ocupa lugar (145a-b); está em repouso e em movimento (146a); idêntico e diferente a si próprio e em relação aos outros (146b); semelhante e dessemelhante (147c); participa do tempo, uma vez que também participa do ser (*einai* – 152a). E tudo isso mediante lógica cerrada e rigorosa.

O passo dialético seguinte consiste em examinar as consequências, para as outras coisas, de se afirmar que o uno é. A hipótese examina um duplo conjunto de consequências: 1. Do uno referente às outras coisas: as outras coisas têm partes (157c); são ilimitadas (158b); semelhantes e dessemelhantes em relação umas às outras e a

¹ A tradutora optou por verter *ousía* por entidade, que utiliza, por questão de uniformidade, em todo o texto. Em algumas passagens, no entanto, parece-nos mais consoante ao contexto da discussão ora o termo “essência”, ora “existência”, como a própria tradutora o esclarece (nota 137, p. 113).

si próprias (158e); idênticas e diferentes e em movimento e em repouso (159a-b). 2. Das outras coisas em relação a si próprias: não são múltiplas, nem unas, tampouco um todo ou partes (159d); nem semelhantes, nem dessemelhantes (159e).

Não raro esses recursos argumentativos parecem fazer a dialética encontrar-se ironicamente com o seu outro, a arte sofística. Pode-se adiantar a ressalva de tratar-se de expedientes que não se confinam na mera disputa pela persuasão, mas pelo rigor das definições. É possível comprometer-se com essa explicação. E, no entanto, ela está longe de oferecer razões bastantes para se afastar por completo a suspeita de certa armação sofística nessa tessitura dialética – embora a contrapelo das intenções do filósofo grego.

Finalizaremos esta seção com algumas reflexões em torno à figura do instante², *exaíphnes* (156 d-e), que surge num momento de debate acerca da relação entre movimento e repouso:

pois é óbvio que não se muda a partir do repouso quando se está em repouso, nem se muda a partir do movimento quando se está em movimento. Mas a desconcertante natureza do próprio instante, que reside entre o movimento e o repouso, que não está em nenhum período de tempo, é aquilo para o qual e a partir do qual muda para o repouso aquilo que está em movimento e para o movimento aquilo que está em repouso. (PLATÃO, 2001, 156 d-e)

O instante, ou o súbito, é caracterizado como algo de “natureza estranha” (*phýsis átopós*), sem lugar (*á-topos*). Semelhante peculiaridade lhe permite funcionar enquanto intermediário (*metaxy*) entre o movimento e o repouso. Embora o termo não se revista de uma formulação conceitual, insinua apreço pela temporalidade. Permite entrever algumas pistas para se transcender criticamente os impasses a que o diálogo chegou. Sua função, nesse sentido, é especialmente cara no que tange a favorecer o liame entre o uno e o múltiplo.

Fernando Rey Puente (2010) julga que a figura do tempo em Platão conduziria seja à resistência às interpretações neoplatônicas, seja às nietzschianas. Isso se deveria a que ambas se detiveram exclusivamente nas categorias da transcendência e eternidade na análise da teoria das ideias. O reparo feito pelo autor se robustece quando analisa a função explicitada por essa figura temporal, o instante, no contexto mais amplo da filosofia platônica. Ao referir-se à passagem da alegoria da caverna, quando o prisioneiro é *subitamente* (*exaiphnês*) liberto das suas amarras, Puente observa: “Esse “salto epistemológico” é como que o resultado produzido subitamente depois de longa e paciente frequência e exercitação.” (PUENTE, 2010, p. 53). No caso específico do *Parmênides*, é precisamente a figura que instrui desconfiança com relação a um suposto dualismo intransigente no pensamento do

² Tem sido essa a tradução mais recorrente em português. Mas há quem opte pelo termo “súbito”, de modo bastante razoável, como é o caso de Fernando Rey Puente (2010).

filósofo grego: “Platão parece estar, na verdade, muito mais interessado nos *metaxý* do que em uma transcendência radical.” (PUENTE, 2010, p. 57). O instante enseja assim uma dupla *interrupção produtiva*: no âmbito do conhecimento, quando permite ao sujeito assestar nível mais avançado de compreensão do mundo; e do liame ontológico entre as Formas e a multiplicidade dos fenômenos.

Monique Dixsaut sustenta ser o foco dessa passagem a busca de se explicar a mudança: “*Si donc changer, on ne peut le faire sans changer, quand change-t-on?*» Nesse sentido, não conectaria eternidade e tempo, como se sustentou na interpretação neoplatônica do *Parmênides*. Esse reparo se nos afigura correto. E, no entanto, o instante (*exaiphnês*) ainda assim parece funcionar enquanto figura dessa relação. Avizinha-se da eternidade nesse ponto: em que ambos suspendem o tempo. Diferenciam-se, no entanto, em que o eterno insinua o retorno a si, na unidade do seu recolhimento, das coisas todas infensas ao devir, ao passo que o instante prepara apenas nova rodada de enfrentamento do vir-a-ser na multiplicidade e mergulho nas vicissitudes do tempo. Da segurança (paradoxalmente temporária) do retorno ao eterno à sujeição ao arbítrio do jogo trágico do mundo.³

De todo modo, importa sublinhar esse caráter fundamentalmente a-tópico do instante: ele não está em tempo algum porque significa precisamente a sua interrupção, ensejando então a mudança e o devir: “*Le changement est cet événement pur qui interrompt le cours et la succession du temps qui s’avance*” (DIXSAUT, 2003, p. 140). Caberia indagar se a própria tessitura do diálogo platônico, no limiar do silêncio que amiúde o cerca, não suportaria precisamente essa interrupção⁴. Parte do fascínio exercido pela escrita platônica não residiria nisso – não apenas na temporalidade da inscrição dos debates, mas também do silêncio da sua interrupção recorrente no modo inusitado com que finaliza (amiúde um *desfecho sem desfecho*) as suas obras?⁵

Nesse sentido, seria em grande medida ilegítima seja a crítica nietzschiana, seja o elogio neoplatônico, de haver-se o filósofo grego desprezado o papel da temporalidade na constituição do conhecimento. Ainda que negativamente, é algo

3 Tais figuras são recorrentes na poesia lírica moderna. Tome-se, por exemplo, estes versos de Salvatore Quasimodo: [*Ognuno sta solo sul cuor della terra / trafitto da un raggio di sole: / ed è súbito sera*] (Cada um está só no coração da terra / traspassado por um raio de sol: / e de repente é noite.” (QUASIMODO, 1999, p. 18-9). Temos aqui espécie de interrupção que insinua contornos trágicos, em função de um estado de coisas desinteressado do humano, infenso à *sensibilidade inteligente* (*logopó-ética*) da poesia e filosofia.

4 Há em todo caso pelo menos um tipo textual afim a essa sorte de interrupção: o fragmento. Seja por vicissitudes históricas (o tempo da ação histórica que produz a própria interrupção do tempo da escrita), seja por estratégia de composição, como entre os modernos. Veja-se, a esse respeito: “Muitas obras dos antigos se tornaram fragmentos. Muitas obras dos modernos já o são ao surgir.” (SCHLEGEL, 1997, Fragmento 24, p. 51).

⁵ Uma hipótese a ser examinada em trabalho futuro lidaria com as relações entre essa interrupção súbita do encadeamento temporal e a tese benjaminiana referente a uma narrativa capaz de fazer explodir o continuum da explicação da história com vistas a escrever-se a história dos vencidos (BENJAMIN, 1994).

diverso o que o uso do termo “*exaiphnês*” sugere: embora “fora do tempo”, é em função dele que se desdobra a *estranha familiaridade* da mudança e sua inteligibilidade no jogo entre recolhimento unificador e sua desagregação no devir.

A questão dos gêneros no Sofista

Os impasses que estruturam o *Parmênides*, longe de constituírem mero exercício retórico formal, contribuem ao esclarecimento da vocação autêntica do filósofo, enunciada no *Sofista* (*Soph.* 249 c-d): a da busca de inteligibilidade dos fenômenos, para isso resistindo seja à pura afirmação do repouso, seja à do devir. Acrescente-se o juízo de ser também peculiar à filosofia a articulação entre fenômenos e gêneros, e entre os gêneros entre si, comunicação essa que é uma exigência do próprio discurso (*Soph.* 260a). Nesse sentido, o *Sofista* colhe os resultados do diálogo anterior ao afirmar positivamente os seus impasses. Ademais, nele divisam-se mais duas questões com as quais nos ocupamos, passíveis de se interligarem com a temática dos gêneros literários: a caracterização da imagem do sofista (ou a construção do sofista enquanto personagem) e o problema do não-ser.

A construção da imagem do sofista faz-se por arte de grande elaboração e mordacidade, mediante definições com as quais a dialética paga tributo à ironia e ao humor. Tomemos como exemplos algumas delas. Na primeira, ele é apresentado com propriedades de um caçador, que se distingue no gênero por visar, como presa, jovens ricos: “se dirige à terra e a outras espécies de rios, e aos campos onde, se assim podemos dizer, floresce a riqueza e a juventude: o que ali vive lhe será boa presa.” (PLATÃO, 1987, 222a). A segunda caracterização é a do comerciante: o sofista importa conhecimento (*mathematopoliké*) e virtude (224c). Não lida com o saber, mas com a sua aparência, pois lhe interessa tão somente o lucro e a ostentação: “o que traz o sofista é uma falsa aparência de ciência universal, mas não a realidade” (PLATÃO, 1987, 233c), observa o Estrangeiro em diálogo com Teeteto. Oferece assim *dóxa*, e não *epistéme*.

Outra peça nessa representação, recorrente na obra platônica e aqui articulada a dupla voz, combina sofística e imitação. Suas palavras eivadas de logro simulam uma realidade da qual, efetivamente, configuram apenas uma duplicação distorcida (234d). Se alguém propugna pelo dualismo, na prática, seria o sofista, não Platão. É o sofista quem por meio de simulacros (*phántasma*) produz o duplo fraudulento do mundo. Por esse razão situa-se “como mágico e imitador” (PLATÃO, 1987, 235a).

Haveríamos, no entanto, de reenviar ao questionamento platônico a suspeita de que a construção da imagem do sofista se faz por via igualmente mimética. Ao se refutar a legitimidade filosófica e pedagógica do trabalho desses homens por fundar-se na imitação, Platão o faz mediante recursos eles mesmos miméticos. Bem se poderia objetar que esse exercício não produz simulacros, mas a imagem efetiva desses pensadores. Se é assim, existiria uma arte mimética legítima – que emerge não exatamente do conteúdo dos debates, mas da forma mesma do diálogo.

Outro passo que nos interessa aqui se liga à discussão em torno ao não-ser e aos gêneros, com os quais o filósofo grego encaminha as soluções aos impasses do *Parmênides*. Introduce essa passagem a intrigante discussão em torno ao parricídio. O Estrangeiro de Eléia promete avançar um tópico importante. Antes, no entanto, faz ao seu interlocutor, Teeteto, um pedido: “De não me tomares por uma parricida.” (PLATÃO, 1987, 241d) No prelúdio desse drama do conhecimento, emerge a figura simbólica do parricida (*patraloías*), com a qual o Estrangeiro refere-se ao abandono de pressupostos importantes da filosofia do seu mestre, Parmênides. Muito provavelmente, a verdadeira culpada do parricídio, em outro nível, seja a filosofia platônica ela mesma. Poderíamos então supor que toda filosofia enfrenta em grande medida, senão o parricídio, ao menos a sua tentação?

A ruptura que assim se anuncia diz respeito à tese parmenidiana: o ser é (PARMÊNIDES, 2000, B8, 1-10). O propósito da discussão será precisamente o de demonstrar a inter-relação entre ser e não-ser: “demonstrar, pela força de nossos argumentos, que, em certo sentido, o não-ser é; e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não é.” (PLATÃO, 1987, 241d). O filósofo intenta por essa via superar os impasses do *Parmênides*, evidenciando avanço na apresentação das questões: o estrangeiro estabelece esse preceito: “Ao filósofo, pois, e a quem quer que coloque este bem acima de todos, parece prescrever-se uma regra absoluta: recusar a doutrina da imobilidade universal que professam os defensores ou do Uno ou das formas múltiplas, bem como não ouvir aos que fazem o ser mover-se em todos os sentidos.” (PLATÃO, 1987, 249d).

A primeira tentativa de solução das aporias do *Parmênides* concerne ao liame entre movimento e repouso. Ao ser convém atribuir o poder (*dýnamis*) de agir e sofrer ação: “Temos, pois, de conceder o ser ao que é movido e ao movimento” (PLATÃO, 1987, 249b). Isso significa rejeitar a hipótese imobilista (*Soph.* 249b). Mas tampouco a pura afirmação do devir resulta satisfatória. Ambas fracassam em conceder inteligibilidade aos fenômenos. No primeiro caso, porque ao ser imóvel falta inteligência (*noús*); no segundo, porque ao puro devir escapa a predicação que lhe concederia sentido. Trata-se, em grande medida, de empenho por salvar ao abrigo da impossibilidade discursiva a própria atividade filosófica. Compreende-se assim a regra prescrita pelo estrangeiro a quem deseja ocupar-se da filosofia: “recusar a doutrina da imobilidade universal que professam os defensores ou do Uno ou das formas múltiplas, bem como não ouvir aos que fazem o ser mover-se em todos os sentidos.” (PLATÃO, 1987, 249d).

A solução proposta, capaz de oferecer inteligibilidade ao tema, liga-se à questão dos gêneros, instância de importância crucial ao jogo argumentativo do diálogo. No interior dos gêneros destacam-se o ser (*tò ón*), o repouso (*stásis*) e o movimento (*kíngsis*) (*Soph.* 254d). Movimento e repouso não se associam entre si, mas o fazem com respeito ao ser, pois ambos *são*. É nesse âmbito que se insere o tema da alteridade: “Assim, cada um é outro com relação aos dois que restam, e o mesmo que ele próprio.” (PLATÃO, 1987, 254d). Destarte, o mesmo (*taúton*) e o

outro (*tháteron*) configurariam também gêneros (*gênos*). Com tais diferenciações, entretecida pela arte da dialética, o movimento define-se como sendo outro que não o repouso (*Soph.* 255e), ou ainda, “o movimento é outro que não o “mesmo” (PLATÃO, 1987, 256a).

O estudo, em níveis cada vez maiores de sutileza, focalizará logo a seguir um último tópico para a solução das aporias a que se propôs: o não ser. Cada gênero, em sua associação com o ser, é *outro* que não o ser, enquanto gênero, ainda que dele participe, pois é. Num passo de notável ousadia lógica, coerente com as etapas anteriores da argumentação, afirma-se haver ser no não-ser (*to mē ón*):

Segue-se, pois, necessariamente, que há um ser do não-ser, não somente no movimento, mas em toda a série dos gêneros; pois na verdade, em todos eles a natureza do outro faz cada um deles outro que não o ser e, por isso mesmo, não-ser. Assim, universalmente, por essa relação, chamaremos a todos, corretamente, não-ser; e ao contrário, pelo fato de eles participarem do ser, diremos que são seres. (PLATÃO, 1987, 256d-e)

Chega-se assim ao arremate da argumentação, e também do parricídio: “Há um associação mútua dos seres. O ser e o outro penetram através de todos e se penetram mutuamente. Assim, o outro, participando do ser, é, pelo fato dessa participação, sem, entretanto, ser aquilo de que participa, mas o outro, e por ser outro que não o ser, por manifesta necessidade, não-ser.” (PLATÃO, 1987, 259a). O estatuto da negação dimensiona-se pelo seu caráter diferenciador (DIXSAUT, 2003, p. 159), sem o qual pouco ou nada se avança na compreensão do mundo.

O fruto do discernimento filosófico, que aplica a inteligência em explicar e diferenciar tanto quanto possível os objetos, com vistas a acercar-se da inteligibilidade dos fenômenos, confina com a asseveração do vínculo íntimo dos gêneros e dos fenômenos a eles subsumidos: “É a maneira mais radical de aniquilar todo discurso, isolar cada coisa de todo o resto; pois é pela mútua combinação das formas que o discurso nasce.” (PLATÃO, 1987, 259e). A busca do sofista, conduzida por admirável arte cômica, finda por revelar a peculiaridade mesma do trabalho filosófico. Sua vocação atenta para o desafio de extrair o núcleo comum dos objetos mediante a devida compreensão da linguagem: “*Comprendre l’être ce n’est pas dire combien il y a d’êtres, ou de quelle sorte ils sont, c’est comprendre ce que nous pouvons bien vouloir dire toutes les fois que nous articulons ce mot.*” (DIXSAUT, 2003, p. 146-7) Tal exercício necessita complementar-se com outro movimento não menos exigente: o retorno à multiplicidade, de modo a conceder relevo à contextura íntima das próprias coisas.

A inteligibilidade do discurso (*logos*) requer desse modo a conexão com o âmbito dos entes sensíveis e dos gêneros, e de sua inter-relação recíproca. A “combinação⁶ das formas” (*symploké tón eídon*), seu entrelaçamento, configura o pano

⁶ Chambry (s. d.) traduz *symploké* por *entrelacement*; Fowler (1952), por seu turno, propõe *interweaving*. Parece-nos serem tais alternativas mais consoantes com o sentido metafórico do vocábulo, ligado a tessitura. Por esse motivo, nos serviremos ora do termo “tessitura”, ora de “entrelaçamento”.

de fundo essencial a um discurso que se pretenda significativo. É trabalho peculiar à inteligência filosófica a diferenciação, análise, num primeiro momento, e articulação, trama conceitual, em etapa posterior. De posse dessas considerações, podemos nos encaminhar aos problemas mais diretamente ligados aos gêneros literários.

Ambiguidades e hesitações platônicas em torno à poesia na República

O estudo dos gêneros literários em Platão articula-se em torno à crítica aos componentes miméticos da poesia. O filósofo grego sustenta serem tais elementos responsáveis por um efeito ilusório de realidade, incapaz de fomentar conhecimento verdadeiro. Semelhante crítica intenta atingir pela raiz a legitimidade das obras literárias no que tange à verdade e ao conhecimento. O quadro que então se constrói torna sobremodo questionável a aspiração da poesia ao ensino. Os poetas não educam seja por desconhecerem o método genuíno do conhecimento, seja pelo caráter danoso dos efeitos da sua arte sobre o comportamento humano.

A desconfiança quanto ao lugar dos poetas na *paideia* grega já se encontrava em pensadores anteriores, mormente Xenófanes e Heráclito⁷, sobretudo no que tange ao antropomorfismo e pretensão conhecimento de alguns dentre esses poetas. O que parece novo na apreciação platônica é alcance das considerações apresentadas: “*but what is extraordinary about the Republic is that it extends this critique to poetry, and indeed to art, as a whole.*” (RUTHERFORD, 1995, p. 230) Não se focalizam agora elementos individualmente considerados questionáveis. É a própria atividade artística o que emerge enquanto um todo problemático.

Não são muitos os filósofos que, tal como Platão, concedem tamanha importância ao efeito de uma obra artística sobre o público. Ao sublinhar os riscos a que nos expomos na vizinhança da arte, toma muito a sério a força expressiva da poesia, mormente a trágica. Trata-se da notável ambiguidade de um cuidado que ao buscar nos acautelhar dos perigos de algo, desperta precisamente o interesse por esse tipo de experiência. Além disso, permite entrever fissuras no projeto antropológico estribado no controle da chamada parte superior da alma – superior não raro submetida aos caprichos da parte inferior. Nesse sentido, a análise platônica trai seu contorno não apenas epistemológico, mas também ético.

Algo semelhante nota-se nessa passagem do “Crátilo”, que surpreende ao admitir a força irresistível do desejo: “*Sócrates – Vou dizer-te o que me parece. Diz-me o seguinte: dos laços que mantêm qualquer ser vivo seja onde for, qual é o mais forte, a necessidade ou o desejo? Hermógenes – É o desejo, ó Sócrates, e de muito longe.*” (PLATÃO, 2001, 403c).

⁷ No fragmento B11 de Xenófanes, lê-se: “Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo, tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura, roubo, adultério e fraude mútua.” (XENÓFANES, 1978). E em Heráclito, B40: “Muita instrução não ensina a ter inteligência; pois teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu” e B42: “Homero merecia ser expulso dos certames e açoitado, e Arquíloco igualmente.” (HERÁCLITO, 1978).

Tal preocupação é recorrente em algumas passagens da *República*, especialmente nos livros III e X. Há naquele uma advertência contra as fábulas, pois algumas arrefecem a coragem — inibem o brotamento das virtudes: “Por conseguinte (...) ao combate.” (PLATÃO, 1990, 386 b-c). Outrossim, o filósofo expressa a desconfiança com relação ao enfeitamento do discurso poético: “quanto mais poético, menos devem ser ouvidos por crianças e por homens que devem ser livres.” (PLATÃO, 1990, 387b) Lamentações pelos mortos convém que sejam evitadas, pois podem fazer emergir temor excessivo pela morte. Essa sorte de expressão pungente é ainda mais reprovável num texto poético, uma imitação indesejável.

É manifesta a cautela com relação ao riso violento, motivada por considerações éticas: “Mas, na verdade, também não devem ser amigos de rir; porquanto quase sempre que alguém se entrega a um riso violento, tal facto causa-lhe uma mudança também violenta.” (PLATÃO, 1990, 388e) A dificuldade do passo pode aferir-se se a comparamos com o uso da ironia e do humor em diversas passagens da obra platônica. Tome-se, por exemplo, a seção do *Sofista* na qual Sócrates cuida da definição dos sofistas (*Soph.* 222a-231e). O quadro timbra pela boa disposição da cena na qual, pelo ridículo e o riso, se desdobra o passo claudicante dos sofistas. Não chega a ser uma contradição, mas amostra do cuidado do filósofo no tratamento de alguns temas, respeitando-lhe a complexidade. De qualquer modo, a assimetria entre o plano do conteúdo filosófico e a textura artístico-formal dos diálogos é por demais sugestiva para que não suscite a necessária desconfiança.

Chega-se então ao estudo das artes imitativas, mediante a qual se procede a uma primeira distinção entre os gêneros literários. Investiga-se a peculiaridade da epopeia e da tragédia e comédia. Na primeira combinam-se forma narrativa e dramática, nas outras duas, forma dramática, que é, para o filósofo, tessitura imitativa por excelência (*Rep.* 395a). A imitação (*mímesis*), diferentemente da narrativa, define-se por alguém fazer passar-se, de algum modo, por outrem: “Mas, quando ele [o poeta] profere um discurso como se fosse outra pessoa, acaso não diremos que ele assemelha o mais possível o seu estilo ao da pessoa cuja fala anunciou.” (PLATÃO, 1990, 393c).

No livro III aceita-se destarte a poesia de caráter narrativo. Esse acolhimento desaparece no livro X, por ocasião da célebre invectiva contra os poetas. Trata-se agora da fundação da cidade ideal e do estatuto da poesia no que tange à política e à educação. Ao deter-se criticamente sobre o objeto, emerge não apenas uma suposta animosidade; também suscita a suspeita de que o filósofo, nesse trabalho esmerado, finda por conceder justamente importância à poesia.

Recusa-se por essa via a poesia de caráter mimético: “não aceitar a parte da poesia de caráter mimético. A necessidade de a recusar em absoluto é agora, segundo me parece, ainda mais claramente evidente, desde que definimos em separado cada uma das partes da alma.” (PLATÃO, 1990, 595a) O tom resolutivo decorre dos problemas da imitação, que parte considerável desse texto examina.

A primeira crítica dirige-se ao fato de que as obras miméticas desviam-nos do conhecimento da verdade: “destruição da inteligência dos ouvintes” (PLATÃO, 1990, 595b). Além disso, afastam-nos em três graus da verdade. Os poetas imitam as obras dos outros artífices os quais, por sua vez, imitam o artífice natural, Deus. Trata-se, destarte, de imitação da aparência, e não da realidade, conforme o exemplo das três camas.

Também problemática é o fato de os poetas não saberem o que é a virtude (*areté*)⁸: “- Assentemos, portanto, que, a principiar em Homero, todos os poetas são imitadores da imagem da virtude e dos restantes assuntos sobres os quais compõem, mas não atingem a verdade” (PLATÃO, 1990, 600e) Em desconhecendo o que a virtude é, não podem obrar em conformidade com ela, e mesmo quando o fazem, revelam uma ação pouco ou nada consistente.

Divisa-se aqui um notável paradoxo. Não raro o filósofo grego, quanto mais nega a poesia, mais se acerca da sua essência, e precisamente da afirmação da sua relevância. É o que se dá quando a relaciona a um jogo e afirma que ela conduz ao arrebatamento, ao extravio: “o imitador não tem conhecimento que valham nada sobre aquilo que imita, mas que a imitação é uma brincadeira sem seriedade.” (PLATÃO, 1990, 602b) Uma observação a que não falta acuidade. Entretanto, está longe de fundar razões bastantes para o abandono da atividade poética. Ao invés, em seu jogo ela movimenta itinerário afim à própria filosofia: resiste a demandas utilitárias, estribando-se tão somente na faculdade livre da sua expressão. A contrapelo da sua intenção, o filósofo grego abre via fértil de pesquisa cujo arremate será uma consistente apologia da criatividade artística em autores os mais diversos, entre os quais se pode mencionar Johan Huizinga e Hans-Georg Gadamer. A arte é um jogo. Não o seria também a filosofia?

A crítica ao arrebatamento que a poesia enseja apresenta-se em um trecho dedicado ao elogio da calma, por seu acordo à lei e à identidade: “o carácter sensato e calmo, sempre igual a si mesmo” (PLATÃO, 1990, 604e) É uma qualidade bela e difícil de imitar. Algo diversa é a ação do poeta. Ele *finje*⁹ sofrimentos de que não padece: “Porquanto essa imitação seria de um sofrimento que, para eles, é estranho.” (PLATÃO, 1990, 604e). Ao resistir-se à calma, produz-se no sujeito diferença radical consigo mesmo. Sentimentos contraditórios desviam-no do eixo (a razão).

Toda essa crítica ao caráter mimético da poesia tem em sua expulsão da cidade ideal seu arremate lógico (*Rep.* 607a). Convém agora, atendendo a preceitos filosóficos, que se ocupem os homens com temas e tonalidades capazes de fomentar a temperança e o respeito aos deuses. Focalizam-se então valores conducentes ao cuidado com a imortalidade da alma (*Rep.* 608e). É nesse contexto que se introduz a história de Er. Belo desfecho: após a expulsão da poesia, o filósofo grego desfia raro talento na construção de uma prosa marcada precisamente pela forma e imaginação poética.

⁸ A tradução de *areté* por virtude, proposta na cuidadosa e erudita tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, está longe de ser satisfatória. Uma alternativa seria “excelência”.

⁹ Lembremo-nos do célebre poema “Psicografia”, de Fernando Pessoa: “O poeta é um fingidor”.

Essas hesitações platônicas foram bem examinadas por um estudioso contemporâneo (RUTHERFORD, 1995). São de dois tipos.

1. As asserções presentes na *República* não se fazem sem a necessária reconsideração da consistência das suas afirmações. O receio de se proceder à desmedida confiança, à *hybris* no âmbito do conhecimento, se faz acompanhar por uma meditação temperante. Misto de prudência e zelo socrático¹⁰. No livro VII, no âmbito das discussões sobre o bem em si, lemos: “tende cuidado em que não vos engane sem querer” (PLATÃO, 1990, 507a). Dúvidas com respeito à imagem em palavras oferecida por Sócrates a Gláucôn expressam-se um pouco adiante, também no livro VII (*Rep.* 533a). Rutherford observa: “*We may suppose that Plato is concerned to preserve, even in the vast exposition of the Republic, the original modesty and admissions of ignorance which were surely typical of Socrates; yet the preoccupation with the limits and imperfections of his methods and words seems to go deeper still.*” Logo a seguir, conclui: “*It seems that the exposition in the Republic is partial and tentative; the gap between what Socrates has achieved and what the poets can do is not so vast as we at first anticipated.*” (RUTHERFORD, 1995, p. 235)
2. Por outro lado, a magia insubmissa da poesia não é menos encontrada na filosofia. Nela também a sedução da escrita literária insinua-se pelos diálogos: “*Plato is the greatest critic of Homer and tragedy; but he also learns from them and seeks to rival them. To put it in another way, Plato uses the arts of literature in the service of philosophy*” (RUTHERFORD, 1995, p. 237). Em que pese o caráter questionável dessa função instrumental da arte literária, o comentário tem o mérito de sublinhar as margens de hesitação constantes da reflexão platônica. Mesmo a arte da dialética, com sua sofisticada racionalidade, demanda a ação criativa dos seus atores (DIXSAUT, 2003, p. 168)

A essas hesitações pode-se encaminhar uma preocupação. A exaltada defesa da filosofia deixa a impressão de uma lacuna essencial: o déficit simbólico na lide com o mundo decorrente do abandono da poesia. Tema de interesse pedagógico de primeira ordem, cujo exame não se deveria ausentar numa reflexão filosófica acerca do estatuto de uma cidade ideal.

Reexaminando o problema dos gêneros literários

Em grande medida, a luta de Platão parece dirigir-se contra a pretensão realista de legitimar a arte enquanto um duplo da realidade, o que eliminaria o

¹⁰ Thomas Robinson, em belo ensaio, afirmou: ““porque eu vejo a vida inteira de Platão como sendo inspirada por uma das maiores declarações de seu Mestre: “A vida sem busca não vale viver”. Nisto, ele ainda é o maior aluno de seu Mestre.”” (ROBINSON, 2011, p. 313). Não nos custaria assim divisar um outro Platão no centro do afresco *A escola de Atenas*, de Rafael: seu gesto seria hesitante e guardaria no braço não o *Timeu*, mas a *Apologia*.

conflito entre ambas, o que o filósofo pretendia manter, ainda que às expensas da asseveração da inferioridade ontológica da obra de arte. Nessa imagem especular mostra-se o que é a realidade por meio da diferença. Além disso, conforme observa Walter Benjamin, um filósofo sensível ao estatuto da arte na modernidade, nota-se no filósofo grego uma apreciação elevada da poesia: “Estarão lembrados de como Platão trata os poetas no projecto da sua *República*. No interesse da comunidade, recusa-lhes a entrada nela. Tinha uma ideia muito elevada do poder da poesia, mas considerava-a nociva e supérflua – numa comunidade *perfeita*, entenda-se.” Em sua invectiva, tocou assim uma questão de grande interesse, a saber, qual seria a legitimidade do trabalho do poeta: “A questão do direito de existência do poeta não foi, desde então, colocada muitas vezes com a mesma ênfase; mas coloca-se hoje.” (BENJAMIN, 2006, p. 271) As conclusões de Platão são evidentemente problemáticas, mas não as questões fundamentais que ousou levantar.

Tais reflexões tornam então problemático o espaço da poesia. Mas há, além dessas ressalvas críticas, outras questões que nos interpelam mais diretamente neste artigo: qual a legitimidade desse universal pressuposto na própria ideia de gênero literário? Em que se estriba essa *forma, conceito* passível de subsumir a si a multiplicidade dos objetos poéticos?

Algo do âmbito dos universais se coloca nos gêneros literários. A análise platônica desse objeto ocupa-se mormente da sua distinção em termos miméticos. Não nos parece, no entanto, apresentar razões bastantes para o exame da relação entre o uno e os outros no âmbito da comunicação entre obras e gêneros. Esse plano se beneficiaria das pesquisas colocadas *em cena* pelo *Parmênides* e o *Sofista*. Tal como a inteligibilidade do devir escapa-nos se não o pensamos mediados pelas noções de uno e múltiplo, as obras literárias teriam esmaecida sua compreensão mais ampla se analisadas a partir da sua individualidade irreduzível. Em vez disso, seria mais recomendável o enfrentamento da sua condição contraditória: elas nos interessam pela sua singularidade, a qual, no entanto, tanto melhor se divisa se contrapostas ao pano de fundo da unidade dos gêneros dos quais se destacam.

Além disso, haveria ainda outras duas hipóteses explicativas para a questão a que nos propusemos neste artigo.

A primeira sustenta que os poetas imitariam não a aparência das coisas sensíveis, mas a participação (*métexis*) nas coisas. Vimos no início deste artigo o quanto semelhante tópico surge não raro no prosaário das discussões nos dois diálogos. Refere-se a uma dificuldade peculiar à teoria das ideias, a saber, a relação entre as Formas e as coisas múltiplas e entre as Formas umas em relação às outras. Convém então indagar se o encaminhamento do problema da imitação na *República* seria passível de ganhar contornos novos caso se oriente, ainda que por via da analogia, pela encenação desse grande drama do conhecimento que se desdobra ante as vias possíveis de conceder inteligibilidade à participação. Os poetas intuem o cerne do *pólemos* dessa relação, em vez de sucumbirem a um mergulho ingênuo no devir.

A segunda hipótese reexamina um passo fundamental no livro X da *República*, quando descreve os poetas enquanto cultores da aparência. No *Sofista* afirma-se o jogo entre ser e não-ser, mesmo e outro. Conjeturamos que a poesia não imita a

aparência, mas representa a relação entre o mesmo e o outro. Ou seja, da *diferença com respeito a si* dos seres que encena. Revela-se, nessa perspectiva, um caminho *outro* de acesso à ontologia. Filosofia e poesia configuram diferença e alteridade, numa inter-relação que timbra em estranha sorte de tessitura e comunhão. Não se nega a poesia sem a própria negação da filosofia.

Finalizamos o nosso trabalho com encaminhamentos concernentes a possibilidades de estudos comparativos em torno aos resultados da nossa pesquisa. No primeiro, uma aproximação dessas investigações platônicas com um pensador e crítico contemporâneo, Walter Benjamin (2011). Em diversos momentos da sua obra, ele insinua a íntima *confluência* de sua trajetória intelectual com a interrogação platônica. No prefácio à *Origem do drama barroco alemão*, o diálogo tecido com o filósofo grego refere-se precisamente ao estudo dos gêneros literários, quando defende a necessária articulação entre unidade nas ideias e exame da individualidade das obras.

A segunda via toca a *Antígona*, de Sófocles (2010). Aqui nos movemos por uma ideia diretriz: a de que os seus diálogos agonísticos (mormente entre Antígona e Creonte) encenam uma luta pela nomeação. O que é, para Antígona, *não o* é, para Creonte. Outrossim, àquilo que este chama *realidade*, a primeira julga ser tão somente *aparência*. Sucedem-se táticas diversas de obtenção da primazia no exame da face efetiva dos fenômenos. A diferença entre as razões apresentadas por essas personagens é considerável, amiúde sustentam ideias diametralmente opostas entre si. No entanto, torna-se difícil divisar quem teria, a partir das indicações do enredo, consumado a nomeação e indicado a unidade. Em diversas passagens parece emergir o desconforto com o assesto de que os discursos em torno à nomeação e à unidade ensinam ao leitor lição algo paradoxal: o aprendizado da perda e do excedente. A unidade não se divisaria sem a contraparte dialética da sua desagregação. Parte considerável do ensino do *Parmênides* e do *Sofista* lança luz considerável sobre esse problema.

Referências

- BAILLY, Anatole. *Le grand Bailly – dictionnaire grec-français*. Hachette: Paris, 2000.
- BENJAMIN, Walter. “O autor como produtor”. In *A modernidade*. Trad. João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2006.
- _____. “Prólogo epistemológico-crítico”. In *A origem do drama barroco alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- _____. “Sobre o conceito de história”. In *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7ª. ed. São Paulo, Brasiliense, 1994.
- DIXSAUT, Monique. *Platon: le désir de comprendre*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.
- GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy: the later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. Vol. 5.
- HERÁCLITO. “Fragmentos”. Trad. José Cavalcante de Souza. In *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza *et. al.* 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)
- PARMÊNIDES. “Poema”. Trad. José Trindade dos Santos. In SANTOS, José Trindade. *Da natureza – Parmênides*. Brasília: Thesaurus, 2000.
- PLATÃO. *Crátilo*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

- _____. “Fedro”. In *Diálogos: Mênon, Banquete, Fedro*. Trad. Jorge Paleikat. 5ª. ed. Porto Alegre: Globo, 1962.
- _____. *Parménides*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- _____. *Parménides*. Trad. Maria Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Edit. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. *República*. Trad. e notas Maria Helena da Rocha Pereira. 6ª. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990.
- _____. “Sofista”. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In *Diálogos: o Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 4ª. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores)
- PLATO. *Cratylus; Parmenides; Greater Hippias; Lesser Hippias*. Trad. Harold N. Fowler. London: William Heinemann LTD; Cambridge: Harvard University Press, 1953. (Loeb Classical Library)
- _____. *The Republic: books I-V*. Trad. Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann LTD, 1937. (Loeb Classical Library)
- _____. *The Republic: books VI-X*. Trad. Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann LTD, 1942. (Loeb Classical Library)
- _____. *Theatetus, Sophist*. Trad. Harold N. Fowler. London: William Heinemann LTD; Cambridge: Harvard University Press, 1952. (Loeb Classical Library)
- PLATON. *Sophiste – Politique – Philèbe – Timée – Critias*. Trad. Émile Chambry. Paris: Librairie Garnier Frères, s.d.
- PUENTE, Fernando Rey. “O súbito (exaíphnes) em Platão”. in *Ensaio sobre o tempo na filosofia antiga*. São Paulo: Annablume, 2010.
- QUASIMODO, Salvatore. *Poemas*. Seleção e tradução Geraldo Holanda Cavalcanti. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- ROBINSON, Thomas. “O desafio de Glauco e Adimanto: espúrio ou genuíno?”. In XAVIER, Dennys Garcia e CORNELLI, Gabriele (orgs.). *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Loyola, 2011.
- RUTHERFORD, R. B. *The art of Plato – ten essays in Platonic interpretation*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- SANTOS, José Trindade. “Introdução ao *Parménides*”. In PLATÃO. *Parménides*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- SCHLEGEL, Friedrich. “Athenäum”. In *Dialeto dos fragmentos*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- TRABATTONI, Franco. *Platão*. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Archa: as origens do pensamento ocidental, 2).
- XENÓFANES. “Fragmentos”. Trad. Anna Lia A. de A. Prado. In *Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza et. al. 2ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)

Terceiro Homem: Uma Aporia Solucionável

Guilherme da Costa Assunção Cecílio*

* Mestre em Filosofia e doutorando do PPGF-UFRJ

Resumo

O argumento do Terceiro Homem presente no *Parmênides* é talvez a mais formidável objeção à teoria das Ideias. Embora o argumento não encerre uma contradição em sentido estrito, como acreditou Gregory Vlastos, o regresso infinito constitui por si só uma gravíssima ameaça à ontologia platônica. Como é sabido, Platão não nos legou uma resposta explícita para esta dificuldade. Nas últimas décadas o argumento foi esmiuçado por comentadores, tornando-se comum subdividi-lo em algumas etapas lógicas: consagraram-se, assim, os princípios da autopredicação, não-identidade e “um sobre muitos”. Dado que a série infinita provenha do encadeamento dos três princípios referidos, quem pretenda afirmar que o argumento não constitui uma objeção definitiva à teoria das Ideias não pode aceitar que estes três princípios integrem, conjuntamente, a filosofia de Platão. Sendo assim, defendemos ser possível haurir duma seção capital do *Sofista* a desejada solução definitiva para a aporia, solução que envolve a flexibilização de dois dos princípios implícitos no argumento, a autopredicação e a não-identidade. Se, por um lado, é perfeitamente razoável supor que pelo menos algumas Ideias tenham de estar sujeitas à autopredicação, seria impensável pretender que o mesmo valha para todas elas. Entretanto, e é isso o que importa, nos casos em que admitimos a autopredicação, a objeção do regresso continuaria operante. Mas tal conclusão não se impõe forçosamente. O *Sofista* nos provê o princípio segundo o qual a Ideia F-dade possui a propriedade F (a si associada) em virtude de si mesma. Assim sendo, mesmo naqueles casos em que se tem a autopredicação, a posse da propriedade F por parte de F-dade se explica por autorreferência, o que exclui o recurso a uma nova Ideia. Afasta-se, assim, a objeção do Terceiro Homem.

Palavras-chave: teoria das Ideias, *Parmênides*, argumento do Terceiro Homem, autopredicação, não-identidade.

O argumento do Terceiro Homem é a mais célebre objeção à ontologia de Platão¹ e um dos temas mais discutidos pela crítica contemporânea. A razão disso é dupla: por um lado, o argumento constitui, efetivamente, uma formidável dificuldade à teoria das Ideias², e, por outro lado, trata-se de uma dificuldade que saiu da pena do próprio Platão. Mas se é verdade que Platão redigiu a objeção, também é verdade que ele não lhe apresentou nenhuma resposta explícita, e o mesmo vale também para outras objeções presentes na primeira parte do *Parmênides*.

Sendo assim, o diálogo foi objeto de interpretações que o elevam à condição de marco do abandono da teoria das Ideias³, ou, ao menos, à condição de registro da perplexidade de Platão com sua própria filosofia⁴. Mas seria este o único modo de encarar o enigma que o *Parmênides* representa?

*É inegável que as páginas do diálogo contêm uma autocrítica. O desacordo existente entre os intérpretes diz respeito ao peso que se atribui a semelhante autocrítica. De fato, há muitas razões para crer que as objeções à teoria das Ideias consignadas por Platão no Parmênides não fossem vistas pelo filósofo como dificuldades insuperáveis. Dentre estas razões, contam-se a ausência de qualquer testemunho antigo que ateste a rejeição da teoria das Ideias por parte de Platão⁵, bem como à provável posteridade cronológica do *Timeu* com relação ao *Parmênides*; e o *Timeu*, como se sabe, é um diálogo que retoma em tudo a doutrina das Ideias em sua versão *standard*.*

¹ Talvez sua fama seja ainda maior: “*the most famous argument in ancient philosophy*” (SILVERMAN, 2002, p. 110 *apud* FERRARI, 2007, p. 64).

² Sabe-se que a expressão “teoria das Ideias” é puramente didática, não encontrando paralelo nos textos de Platão. Servimo-nos livremente dela nesta dissertação por julgar que, feitas certas ressalvas, ela é inofensiva e também útil. É evidente que ao falarmos de “teoria das Ideias” não pretendemos atribuir a Platão um tratamento perfeitamente sistemático da questão das Ideias: o termo “teoria” certamente não está sendo usada no mesmo sentido que em “teoria da relatividade”, por exemplo. Contudo, é inegável que se encontra, espalhada pelos escritos de Platão, a recorrente afirmação de que existem certos entes inteligíveis; é, pois, conveniente chamar de “teoria” o conjunto destas afirmações acerca das Ideias, ou, se se preferir, é possível fazer-lhe referência com as expressões “doutrina” ou “hipótese das Ideias”.

³ Neste caso é indispensável fornecer alguma interpretação dos diálogos comumente aceitos como sendo posteriores ao *Parmênides*. O *Teeteto* constitui um relevante sustentáculo para tal linha exegética, uma vez que não contém claras referências às Ideias; o *Sofista* é, por sua vez, frequentemente objeto de interpretações deflacionárias no tocante às Ideias, as quais, nestes casos, têm o seu estatuto de realidades subsistentes e transcendentais posto em xeque, em favor do seu caráter lógico-linguístico. O *Filebo* patenteia uma “nova ontologia” ou, pelo menos, introduz novos termos que nem sempre são facilmente harmonizáveis com a teoria das Ideias em sua versão *standard*. Quanto ao *Timeu*, diálogo que poderia resolver a controvérsia, uma vez que sua linguagem é em tudo semelhante à das grandes obras do período maduro de Platão, emergiu no século XX uma querela acerca de sua datação. Seria temerário entrarmos nos detalhes dessa discussão, mas, *grosso modo*, defendeu-se que o *Timeu* não estivesse entre os diálogos da velhice, e sim fizesse parte do período da maturidade. Resolver-se-ia assim o grande entrave às teses mais radicais acerca da evolução da filosofia de Platão. Cf. OWEN, 1953, p. 79-95; CHERNISS, 1957, p. 225-266.

⁴ Gregory Vlastos cunhou a célebre expressão: *the record of honest perplexity* (VLASTOS, 1954, p. 343).

⁵ Dentre os que receberam a obra do filósofo na Antiguidade, jamais houve quem supusesse que Platão tivesse renunciado às Ideias. Ademais, o seu maior crítico, Aristóteles, não teria deixado de no-lo relatar, caso isso houvesse ocorrido. De fato, que melhor sinal da falência da teoria que ele tanto criticava do que o abandono da mesma por parte de seu autor? Para uma argumentação semelhante, cf. GUTHRIE, 1978, vol. 5, p. 60.

Ademais, há no próprio *Parmênides* uma série de sinais que qualificam esse momento especial do *corpus* que é a crítica às Ideias.

Em primeiro lugar, toda a construção dramática do diálogo deve ser levada em consideração. A personagem de Sócrates é bastante jovem, separada em muitos anos de Parmênides e Zenão, dois filósofos respeitáveis e bastante experientes. Na boca deste jovem Sócrates a “teoria das Ideias” está revestida dum caráter como que de tentativa.

Além disso, em várias passagens do diálogo, a personagem de Parmênides pontua seus argumentos com observações que, de algum modo, explicam a incapacidade do jovem Sócrates de rebater suas críticas. Uma passagem, porém, é decisiva e merece ser lida.

Entretanto, Sócrates, disse Parmênides, se alguém, por outro lado, ao atentar para todas as coisas mencionadas há pouco e para outras desse tipo, não admitir que haja formas dos seres e não separar uma forma de cada coisa *uma*, nem sequer terá para onde voltar o pensamento, uma vez que não admitirá haver uma ideia sempre a mesma de cada um dos seres, e assim arruinará absolutamente o poder do dialogar. Pareces-me, seguramente, estar ciente, e muito, de tal coisa.

Dizes a verdade, disse ele.

Que farás então da filosofia? Para onde te voltarás, sendo estas coisas desconhecidas?

Acho que não vejo bem, pelo menos no presente.

É que, Sócrates, disse ele, tentas cedo demais antes de te exercitares, separar um belo e um justo e um bem e cada coisa *uma* dentre as formas. Pois dei-me conta disso bem recentemente, ouvindo-te aqui dialogar com Aristóteles aqui presente. Pois fica sabendo que, realmente, é belo e divino esse ardor que lanças sobre os argumentos. Mas esforça-te e exercita-te mais, enquanto ainda és jovem, por meio disso que, pela maioria, é tido como inútil e chamado de tagarelice. Se não, a verdade te escapará⁶.

Parmênides afirma inequivocamente o caráter indispensável das Ideias para a filosofia, além de fazer clara referência à juventude e inexperiência de Sócrates como causa do embaraço em que se encontra. O trecho é ainda mais relevante pela posição que ocupa no *Parmênides*: ele está localizado depois de toda a série de objeções do eleata. Esta parece ser uma clara indicação do autor do diálogo de que, a despeito da gravidade das críticas, elas não constituem entraves intransponíveis. A verdade é que sinais deste tipo estão espalhados por toda a primeira parte do *Parmênides*.

Mas a questão não possui uma solução simples. Apesar das significativas indicações de que as aporias do *Parmênides* sejam superáveis, como já afirmamos, elas não encontram resposta explícita no *corpus platonicum*.

⁶ *Parmênides* 135b-d. Todas as traduções do *Parmênides* utilizadas neste trabalho referem-se a esta edição: IGLÉSIAS, Maura; RODRIGUES, Fernando. (2003). *Parmênides*. São Paulo: Loyola.

A saída para a encruzilhada com que se depara o intérprete parece ser propor ele mesmo soluções para cada uma das aporias. Mas a tarefa é árdua, porque não basta resolver as dificuldades (o que, por si só, já não é trabalho de pouca monta), sendo indispensável resolvê-las *platonicamente*, isto é, do modo mais condescendente com a filosofia do ateniense. Também nós estamos nos filiando a este tipo de abordagem, restringindo-nos, porém, à aporia do Terceiro Homem.

Antes de avaliarmos o peso da objeção do Terceiro Homem para a filosofia de Platão, é indispensável compreendê-la adequadamente. Convém, portanto, analisar a estrutura lógica do argumento. Leiamos, pois, em primeiro lugar, o trecho relevante do diálogo.

Creio que tu crês que cada forma é uma pelo seguinte: quando algumas coisas, múltiplas, te parecem ser grandes, talvez te pareça, a ti que as olhas todas haver uma certa ideia uma e a mesma em todas; donde acreditas o grande ser um.

Dizes a verdade, disse ele.

Mas... e quanto ao grande mesmo e às outras coisas grandes? Se olhares da mesma maneira, com a alma, para todos esses, não aparecerá, de novo, um grande, um, em virtude do qual é necessário todas aquelas coisas aparecerem como grandes?

Parece que sim.

Logo, uma outra forma de grandeza aparecerá, surgindo ao lado da grandeza mesma e das coisas que desta participam. E, sobre todas essas, aparecerá de novo outra, de modo a, em virtude dela, todas essas serem grandes. E não mais será uma cada uma das tuas formas, mas ilimitadas em quantidade⁷.

Como se vê, trata-se duma objeção cujo resultado é a série infinita de Ideias. Vejamos agora um esquema do argumento; julgamos que este esquema nos ajuda a compreender melhor o funcionamento do intrincado mecanismo que é o Terceiro Homem.

(i) O dado de base é uma multiplicidade de indivíduos que possui determinada propriedade F. [Nos exatos termos do diálogo, existe uma multiplicidade de coisas que são grandes].

(ii) princípio do “um sobre muitos”: A essa multiplicidade corresponde uma unidade, a Ideia F-dade, em virtude da qual a multiplicidade possui a propriedade F. [Nos termos da passagem analisada, existe uma Ideia, a Ideia de Grandeza, em virtude da qual a multiplicidade é grande].

(iii) princípio da autopredicação: F-dade é F. [A Grandeza é grande].

(iv) princípio da não-identidade: Se x possui a propriedade F, x não coincide com F, a Forma em virtude da qual x possui F. [Em outras palavras, diante de certa propriedade, por exemplo, diante da grandeza que se verifica numa multiplicidade de indivíduos, a teoria das Ideias supõe a existência da Ideia de Grandeza, que é

⁷ *Parmênides* 132a-b.

não idêntica aos exemplares sensíveis, ou melhor, a Ideia de Grandeza se distingue de qualquer uma das coisas sensíveis que são grandes].

O que a personagem de Parmênides faz, ao levantar essa objeção, é assumir princípios da teoria das Ideias, e paulatinamente revertê-los, a ponto de extrair a série infinita. De fato, num primeiro momento Parmênides parece compreender muito bem a hipótese de Sócrates: há uma Ideia correspondente a cada propriedade: assim, se há muitas coisas grandes, há também a Ideia de Grandeza; entretanto, se a Ideia de Grandeza é autopredicável, ela passa a integrar o grupo das coisas que são grandes, e, deste modo, passa a ser necessária uma nova Ideia para explicar este grupo; mas como esta segunda Ideia será também ela grande, a série de Ideias se prolongará ao infinito.

Em suma, o argumento do Terceiro Homem redundará na temível multiplicação das Ideias. Este argumento é composto por três princípios, “um sobre muitos”, autopredicação e não-identidade, e é do seu encadeamento que provém a série infinita. Sendo assim, quem pretenda afirmar que este argumento não constitui uma objeção definitiva à teoria das Ideias não pode aceitar que estes três princípios integrem a filosofia de Platão. Por outro lado, negar ou modificar pelo menos um dos três princípios bastaria para impedir a multiplicação das Ideias. Iniciemos, portanto, a análise das possibilidades disponíveis ao intérprete.

O princípio do “um sobre muitos” reza que a cada multiplicidade de indivíduos que possui certa propriedade deve corresponder uma unidade responsável por essa propriedade. Concretamente, se os indivíduos a, b e c são grandes, deve haver também uma Ideia de Grandeza. A verdade é que este princípio está no âmago da hipótese das Ideias e não pode ser questionado; fazê-lo implicaria destruir a intuição platônica mais fundamental. Para evitar a aporia do Terceiro Homem só restam, então, os princípios de não-identidade e autopredicação.

O princípio de não-identidade, tal como o formulamos acima, dá-nos que, se um indivíduo x possui a propriedade F, x não coincide com F, a Forma em virtude da qual x possui F. Este princípio é absolutamente trivial enquanto os substitutos da variável x são unicamente indivíduos sensíveis, por exemplo, esta árvore possui a propriedade de ser grande em função da Ideia de Grandeza, que de modo algum se identifica com a árvore. Dito de outro modo, o princípio garante que os indivíduos sensíveis sejam numericamente distintos da Ideia que é responsável por suas propriedades.

Mas o princípio se torna crítico, tão logo as próprias Formas sejam admitidas como substituto da variável x, o que é tornado lícito graças à autopredicação. Retomando o exemplo anterior, a não-identidade também garante que a própria Forma de Grandeza seja numericamente distinta da Forma de Grandeza₁, e a Forma de Grandeza₁ será numericamente distinta da Forma de Grandeza₂, e assim sucessivamente.

Dado que o princípio do “um-sobre-muitos” seja inquestionável, as soluções mais simples para resolver a aporia consistiriam, à primeira vista, em negar cate-

goricamente que a teoria das Ideias esteja comprometida, quer com o princípio de não-identidade, quer com a autopredicação. Mas estas soluções extremas são, na verdade, insatisfatórias.

É verdade que o regresso infinito depende do princípio de não-identidade, mas simplesmente negá-lo seria absurdo, uma vez que dele depende também a própria teoria das Ideias. De fato, é verdadeiramente fundamental que os indivíduos sensíveis sejam distinguidos das Ideias. O princípio só passa a originar problemas quando conjugado com a autopredicação das Ideias, a qual permite que uma Ideia seja contada como um indivíduo caracterizado pela propriedade F, o que exige uma nova Ideia, e assim *ad infinitum*.

É tentador, portanto, recair no extremo oposto, e pretender eliminar a autopredicação, sob a pecha de ser responsável pelo nocivo regresso infinito das Ideias. A autopredicação foi atacada, de fato, por alguns ilustres platonistas. Contudo, parece-nos um pouco simplista resolver assim a questão, o que se evidencia tão logo se considerem as seguintes proposições autopredicativas: “a Ideia de Repouso está em repouso”, “a Unidade é una”, “o Ser é”, etc.

De nossa parte, defendemos que a melhor resposta ao problema passa pela modificação de ambos os princípios, a não-identidade e autopredicação, e não pela simples eliminação de um deles. Mas antes de expormos a nossa proposta de solução para este problema, convém traçarmos um esboço das principais linhas interpretativas.

Em primeiro lugar, convém ressaltar que o princípio da autopredicação praticamente monopolizou a atenção dos estudiosos. Sendo assim, podemos organizar as principais correntes tendo em consideração este princípio. De um lado há aqueles que sustentam que a autopredicação não seja um autêntico princípio da teoria das Ideias. Os maiores defensores de semelhante doutrina foram Harold Cherniss e Reginald Allen.

Noutro extremo estão os estudiosos que apregoam a irrestrita autopredicação: o princípio valeria para toda e qualquer Ideia admitida por Platão. Neste grupo alocam-se Henry Teloh, Francesco Fronterotta e Franco Ferrari. Para tais autores, a autopredicação não é um elemento opcional da teoria das Ideias; eles defendem, com diferentes nuanças, a tese de que a própria natureza das Ideias se exprime num juízo autopredicativo.

Por fim, existe uma posição intermediária entre estes dois extremos; aqui se encontram os intérpretes que defendem que a autopredicação deve valer para algumas Ideias, enquanto não pode valer para todas. Os principais defensores desta linha de interpretação são John Malcolm e Gregory Vlastos. Também nós nos aproximamos deste último tipo de interpretação. Passemos agora à exposição de nossa própria solução.

Toda a problemática da autopredicação pode ser reduzida a duas perguntas: (1) a teoria das Ideias implica a autopredicação? (2) Se sim, em que medida? A

segunda questão é claramente dependente da primeira; voltemos, portanto, nossa atenção para esta.

O modo mais intuitivo de investigar se a autopredicação é, ou não, implicada pela teoria das Ideias seria examinar as passagens dos diálogos que contêm, *prima facie*, juízos autopredicativos⁸. De fato, existem trabalhos exclusivamente devotados a determinar quais trechos do *corpus platonicum* podem ser contados como testemunhos explícitos da autopredicação⁹. Mas seria este o único método para se determinar se a autopredicação é um genuíno princípio da teoria das Ideias? Parece-nos que não. Desde que o intérprete parta de uma Ideia bem atestada pelos diálogos, nada impede que ele investigue se esta Ideia é ou não sujeita à autopredicação. Por exemplo, não se encontra na obra de Platão a categórica afirmação “a Ideia de Ser é”, ou “a Ideia de Repouso está em repouso”, mas é perfeitamente lícito questionar se tais autopredicações são válidas.

Defendemos, pois, um âmbito de Ideias a respeito das quais a autopredicação não somente não é problemática, mas é verdadeiramente obrigatória. Assim, são exemplos autênticos de juízos autopredicativos “a Ideia de Ser é”, “a Ideia de Outro é outra (que as demais Ideias)”, “o Mesmo é o mesmo (que si mesmo)”, “o Repouso está em repouso”, “a Unidade é uma”. Estes juízos dizem respeito a propriedades sem as quais a própria concepção das Ideias estaria ameaçada: assim, se da Ideia de Ser não se puder dizer que ela é, se dela não se puder “predicar” o “é”, a própria existência da Ideia estaria em xeque. E o mesmo tipo de argumentação pode ser desenvolvido também a propósito das Ideias de Repouso, de Outro, de Mesmo e de Unidade.

Creemos, deste modo, poder afirmar que a autopredicação é um princípio da teoria das Ideias, em que pese o caráter incontestável de alguns casos de autopredicação. Mas teria este princípio validade irrestrita? A resposta só pode negativa.

Existem Ideias às quais não convém a autopredicação, por exemplo, as Ideias de Movimento, Justiça, Piedade, Coragem, Grandeza, Pequenez, Quente, etc. Afir-mar que a Ideia de Movimento se move, isto é, que ela de algum modo se altere, implica contrariar uma característica fundamental das Ideias, a sua inalterabilidade. E como poderia a Ideia de coragem ser corajosa? Esta parece ser uma afirmação simplesmente vazia de significado, e a mesma dificuldade semântica se repete com a autopredicação da Justiça, Piedade, etc. No caso da Grandeza, a autopredicação é particularmente grosseira: a natureza de toda e qualquer Ideia impede que dela se predique o “grande”, uma vez que as Ideias são, por definição, incorpóreas, e o conceito de grande contém a noção de corporeidade.

Em suma, existe um grupo de Ideias que está fora do âmbito da autopredicação. Alguns comentadores, porém, defendem que a autopredicação seja um

⁸ As passagens mais frequentemente citadas pelos comentadores são estas: *Fédon* 74a-c; *Fédon* 100c; *Parmênides* 133d-134a; *Banquete* 210e-211b; *Lísis* 217d; *Hípias Maior* 292e; *Protágoras* 330c-e.

⁹ Cf. MALCOLM, 1991.

princípio que se aplica a todas as Ideias. É indispensável, neste caso, fornecer alguma explicação suplementar para lidar com os referidos paradoxos associados a esta posição. As soluções aqui variam, mas uma delas é recorrente e merece ser lembrada. Ela consiste em pretender retirar a força propriamente predicativa das autopredicações, isto é, defender que a predicação envolvida numa autopredicação não seja uma predicação ordinária¹⁰. De nossa parte acreditamos ser muito mais econômico e mais claro não aventar qualquer nova espécie de predicação; ao invés de pretender remediar deste modo os casos problemáticos de autopredicação, preferimos simplesmente reduzir o seu âmbito.

Defendemos, portanto, que a autopredicação seja um princípio da teoria das Ideias, cuja amplitude, porém, é restrita. Podemos chamá-lo, assim, de princípio da autopredicação restrito, uma vez que só se aplica a certas Ideias.

É preciso prestar ainda um último esclarecimento. Alguém poderia exigir de nós mais clareza quanto aos casos de autopredicação que admitimos: afinal, que Ideias são sujeitas à autopredicação, e quais não o são?

A verdade é que o objetivo de nosso trabalho é apresentar uma solução para a aporia do Terceiro Homem. Ora, para satisfazer semelhante objetivo importa saber se existem Ideias sujeitas à autopredicação, mas é dispensável conhecer o elenco completo destas Ideias. De fato, se a autopredicação estivesse completamente excluída da filosofia de Platão, forçosamente cairia por terra a aporia do Terceiro Homem porque, como sabemos, a autopredicação é uma das premissas indispensáveis para a obtenção da série infinita. Mas, inversamente, admitido pelo menos um caso de autopredicação, a dificuldade do regresso infinito pode ser levantada, no mínimo, contra a Ideia em questão.

Sendo assim, o princípio restrito da autopredicação, que há pouco propusemos, não é suficiente para livrar a teoria das Ideias desta dificuldade, porque, de acordo com ele, pelo menos algumas Ideias estão sujeitas à autopredicação. Para resolver definitivamente a aporia é preciso, portanto, assegurar que a autopredicação dum Ideia não se explique com recurso a uma nova Ideia, a qual, sendo também ela autopredicativa, requisitaria outra Ideia, e assim *ad infinitum*.

A solução que nos parece mais plausível seria supor que F-dade possui F por referência a si mesma. De acordo com esta tese, se várias coisas são unas, tais como Sócrates e esta árvore, elas o são em virtude da Ideia de Unidade, ao passo que a Ideia de Unidade é por si mesma una. É preciso, pois, lançar mão dum novo mecanismo para resolver definitivamente a aporia, o qual poderíamos chamar de princípio de autorreferência: “Se F-dade é F, a Forma em virtude da qual F-dade é F é a própria F-dade”. É evidente que tal princípio coaduna-se perfeitamente com o restante de nossa interpretação: uma vez que admitimos alguns casos de autopredicação, o princípio que acabamos de propor afasta a objeção do regresso que seria possível levantar contra estas Ideias.

¹⁰ Um significativo exemplo desse tipo de exegese encontra-se na distinção proposta por Constance Meinwald (1993) entre dois tipos de predicação: *pros heauto* e *pros ta alla*.

Defendemos anteriormente que a teoria das Ideias está comprometida com o princípio restrito de autopredicação, e o fizemos com base na força dos exemplos que aduzimos, tanto nos casos em que a autopredicação é obrigatória quanto nos casos em que ela é impossível. Mas não podemos fazer o mesmo no que diz respeito ao princípio de autorreferência. Não é óbvio que Platão tivesse de aceitar que a posse da propriedade F por parte de F-dade se explique por autorreferência; afinal, a posse da propriedade F por parte das coisas sensíveis se explica sempre por referência a um indivíduo, F-dade, que lhes é distinto.

Neste caso, se não conseguirmos apresentar alguma passagem dos diálogos em apoio à nossa tese, não nos será lícito supor que o princípio de autorreferência integre a filosofia de Platão. Julgamos, todavia, ser possível encontrar o desejado apoio numa seção capital do *Sofista*.

- Ora, os mais importantes desses gêneros são precisamente aqueles que acabamos de examinar, o próprio ser, o repouso e o movimento.

- Entre muitos, os maiores. [...]

- Deveremos, pois, às três formas precedentes, adicionar “o mesmo” como quarta forma?

- Perfeitamente.

-[...] Ora, já vimos perfeitamente que tudo que é outro só o é por causa de sua relação necessária a outra coisa.

- Certamente.

- É necessário, pois, considerar a natureza do “outro” como uma quinta forma, entre as que já estabelecemos. [...] Diremos, também, que ela se estende através de todas as demais. Cada uma delas, com efeito, é outra além do resto, não em virtude de sua própria natureza, mas pelo fato de que ela participa da forma do “outro”¹¹.

A passagem informa inequivocamente que cada Ideia é diferente das demais Ideias “não em virtude de sua própria natureza, mas pelo fato de que ela participa da forma de ‘outro’”.

Semelhante tese não nos deve surpreender: de acordo com filosofia de Platão é perfeitamente trivial explicar o fato de certo indivíduo possuir uma propriedade por referência a uma Ideia; o que há aqui de excepcional é apenas o fato de que os sujeitos a que convém certa propriedade são as próprias Ideias, e não indivíduos sensíveis. De todo modo, é perfeitamente claro que Platão pretende fornecer uma justificativa para a distinção recíproca de todas as Ideias: cada Ideia se distingue das demais em virtude de sua relação com a Ideia de Outro.

Embora a passagem não o afirme explicitamente, é inegável que a Ideia de Outro também difere das demais Ideias; a alteridade é necessariamente uma relação recíproca: se uma Ideia qualquer se distingue da Ideia de Outro é porque a

¹¹ *Sofista*, 254d-255e.

Ideia de Outro também dela se distingue. Isto quer dizer que “a Ideia de Outro é outra (que as demais Ideias)”, ou seja, a Ideia de Outro é autopredicativa.

Ora, se cada Ideia se distingue das demais *em virtude de sua relação* com a Ideia de Outro, por coerência tal explicação deveria valer também para a Ideia de Outro: a Ideia de Outro difere de qualquer Ideia *em virtude de sua relação* com a Ideia de Outro, isto é, por si mesma. Em termos gerais, isso significa que a Forma em virtude da qual F-dade é F é a própria F-dade, ratificando assim aquilo que chamamos de princípio de autorreferência.

Atingiríamos, assim, a nossa meta: a *koinonía tîn genôn* forneceria o desejo fundamento a partir do qual poderíamos afirmar que a autopredicação se explica por autorreferência, o que, como vimos, constitui a escapatória definitiva para a aporia do regresso infinito.

Nós, todavia, não pretendemos que esta seção do *Sofista* contenha explicitamente o que denominamos princípio de autorreferência, a doutrina segundo a qual F-dade possui F em virtude de si mesma. Sustentamos apenas que tal doutrina não é incompatível com esta passagem, ou melhor, que dela se segue por coerência: se a posse duma propriedade F por parte dum sujeito é ordinariamente justificada com base numa relação do sujeito com F-dade, então quando o sujeito em questão é a própria Ideia F-dade, a explicação deve ser idêntica, a saber, F-dade possui F em razão de algum tipo de relação com F-dade, isto é, por referência a si mesma. Ora, se F-dade possui a propriedade F em virtude de si, obviamente ela não depende de outra Ideia para isso, interrompendo-se, assim, o regresso infinito das Ideias. Para concluir, retomemos brevemente o fio de nossa argumentação.

Na primeira parte do diálogo *Parmênides*, Platão erige contra sua própria ontologia uma formidável objeção, a objeção do Terceiro Homem, para a qual o filósofo não nos legou qualquer resposta explícita. Mas significa isto, necessariamente, que a teoria das Ideias seja incapaz de resistir-lhe, devendo, por conseguinte, capitular? Parece-nos que não. É verdade que Platão não redigiu a refutação para o Terceiro Homem, mas cremos que esta pode ser individuada a partir de elementos de sua filosofia.

Destarte, defendemos que a solução definitiva para o problema envolve a restrição de dois dos princípios implícitos no argumento, a autopredicação e a não-identidade.

Se, por um lado, é perfeitamente razoável supor que pelo menos algumas Ideias tenham de estar sujeitas à autopredicação, seria impensável pretender que o mesmo valha para todas elas. Entretanto, e é isso o que importa, nos casos em que admitimos a autopredicação, a objeção do regresso continuaria operante. Mas tal conclusão não se impõe forçosamente.

Argumentamos que é possível haurir duma importante passagem do *Sofista* aquilo que chamamos de princípio de autorreferência, a saber, a Ideia F-dade possui a propriedade F em virtude de si mesma.

Assim sendo, mesmo naqueles casos em que se tem a autopredicação, a posse da propriedade F por parte de F-dade se explica por autorreferência, o que exclui o recurso a uma nova Ideia. Afasta-se, assim, a objeção do Terceiro Homem.

A solução por nós delineada é dotada de duas importantes qualidades; por um lado, ela se harmoniza muito bem com a doutrina das Ideias, e, por outro lado, ela é razoavelmente simples, o que faz com que seja verossímil que ela estivesse à disposição do filósofo. De fato, é evidente que as Ideias de Ser e de Unidade, por exemplo, estão sujeitas à autopredicação, como também é forçoso reconhecer que a Grandeza não pode ser grande, a Quentura quente, etc.; e, se isso é óbvio para nós, não temos qualquer motivo para crer que não o fosse também para Platão.

Já o princípio de autorreferência, essencial como ele é para a resolução do problema, deduz-se com relativa facilidade da *koinonía tôn genôn*; se não ousamos afirmar categoricamente que Platão tenha sustentado este princípio, é pelo menos plausível que ele o tenha feito.

Em suma, se é inegável que Platão não nos forneceu uma resposta explícita para o Terceiro Homem, é provável que esta lhe estivesse à mão. Assim, ao menos no que concerne às dificuldades que esta aporia lhe opõe, compreende-se que Platão não tenha sido forçado a abdicar do cerne de sua filosofia, a doutrina das Ideias.

Referências

EDIÇÕES/TRADUÇÕES

BURNET, John. (1967). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press.

COSTA, João Cruz; PALEIKAT, Jorge. (19--). *Diálogos II: Fédon-Sofista-Político*. Rio de Janeiro: Ediouro.

FERRARI, Franco. (2007). *Parmenide*. Milano: BUR.

IGLÉSIAS, Maura; RODRIGUES, Fernando. (2003). *Parmênides*. São Paulo: Loyola.

FONTES SECUNDÁRIAS

ALLEN, Reginald. (1960). Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues. *The Philosophical Review*, vol. 68, n. 2, p. 147-164.

CHERNISS, Harold. (1957). The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues. *The American Journal of Philology*, vol. 78, n. 3, p. 225-266.

COHEN, Marc. (1971). The Logic of the Third Man. *The Philosophical Review*, vol. 80, n. 4, p. 448-475.

FRONTEROTTA, Francesco. (2001). *MEQEXIS: La teoria platonica delle Idee e la partecipazione delle cose empiriche - Dai dialoghi giovanili al Parmenide*. Pisa: Scuola Normale Superiore.

- GUTHRIE, W. K. C. (1978). *A History of Greek Philosophy: Later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MALCOLM, John. (1991). *Plato on the Self-Predication of Forms: Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press.
- MEINWALD, Constance. (1991). *Plato's Parmenides*. New York: Oxford University Press.
- _____. (1993). Good-bye to Third Man. In: KRAUT, Richard. *The Cambridge Companion to Plato*. New York: Cambridge University Press, p. 365-396.
- OWEN, G.E.L. (1953). The Place of *Timaeus* in Plato's Dialogues. *Classical Quarterly*, vol. 3, n. 1/2, p. 79-95.
- PETERSON, Sandra. (1973). A Reasonable Self-Predication Premise for the Third Man Argument. *The Philosophical Review*, vol. 82, n. 4, p. 451-470.
- SILVERMAN, Allan. (2002). *The Dialectic of Essence: a Study of Plato's Metaphysics*. Princeton: Princeton University Press.
- STRANG, Colin. (1963). Plato and the Third Man. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. sup. 37, p. 147-164.
- TELOH, Henry. (1981). *The Development of Plato's Metaphysics*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- VLASTOS, Gregory. (1954). The Third Man Argument in the Parmenides, *The Philosophical Review*, vol. 63, n.3, p. 319-349.
- _____. (1955). Addenda to the Third Man Argument: A Reply to Professor Sellars. *The Philosophical Review*, vol. 64, n. 3, p. 438-448.
- _____. (1956). Postscript to the Third Man: A Reply to Mr. Geach. *The Philosophical Review*, vol. 65, n. 1, p. 83-94.
- _____. (1969). Plato's 'Third Man' Argument (*Parm.* 132A1-B2): Text and Logic. *The Philosophical Quarterly*, vol. 19, n. 77, p. 289-301.
- _____. (1981; 1^a ed. 1973). *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. (1981). An ambiguity in the *Sophist*. In: _____. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, p. 270-322.
- _____. (1981). A Note on "Pauline Predications" in Plato. In: _____. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, p. 404-409.
- _____. (1981). Self-Predication and Self-Participation in Plato's Later Period. In: _____. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, p. 335-341.
- _____. (1981). The Unity of the Virtues in the *Protagoras*. In: _____. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, p. 221-265.

GT de História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga

A discussão acerca da possibilidade do conhecimento humano em Henrique de Gand e João Duns Escoto

Gustavo Barreto Vilhena de Paiva*

* Doutorando no Depto. de
Filosofia da USP.

Deixo expressos meus
agradecimentos ao prof.
José Carlos Estêvão (USP),
pela orientação dessa pes-
quisa, e à CAPES, pelo seu
financiamento.

Resumo

No artigo 1 da sua *Suma*, Henrique de Gand confronta o problema cético de provar a possibilidade de o intelecto humano atingir um conhecimento verdadeiro. Para fazê-lo, Henrique desenvolve uma primeira versão da sua doutrina da intelecção, na qual ele defende que as puras potências intelectuais humanas não podem, por si só, atingir a verdade, sendo necessária a iluminação divina para tanto. João Duns Escoto se opõe frontalmente a essa concepção de conhecimento em *Ordinatio I*, onde ele afirma que o intelecto humano atinge conhecimentos verdadeiros naturalmente – sem recurso a causas sobrenaturais. Neste trabalho, faço uma apresentação introdutória dessa controvérsia.

Palavras-chave: Intelecção; iluminação; conhecimento; Henrique de Gand; João Duns Escoto.

I.

Henrique de Gand (c. 1240-1293) pode ser tomado como o principal mestre de teologia em atividade na Universidade de Paris no último quarto do século XIII. Decerto, ele é um dos mais influentes autores desse período – sendo lido, defendido ou repudiado, por diversos mestres contemporâneos a ele próprio, seja em Paris, seja em Oxford. O seu mais importante leitor, no entanto, é o principal mestre de teologia em atividade nas Universidades de Oxford e de Paris no período imediatamente posterior a ele, a saber, João Duns Escoto (c. 1265-1308)¹.

¹ Sobre a enorme importância das obras de Henrique de Gand e de João Duns Escoto em suas próprias épocas, ver LUSCOMBE, 1997, pp. 117-32 e MARENBNON, 2007, pp. 275-93. Sobre a relevância de ambas as obras no que diz respeito à doutrina da intelecção, ver TACHAU, 1988, pp. 27-81.

A influência do primeiro (alinhado o Doutor Solene) sobre o segundo (o Doutor Sutil) é reconhecida pelos historiadores contemporâneos da filosofia medieval² e, a meu ver, a consideração da relação entre as obras de Henrique de Gand e de Duns Escoto é fundamental para a compreensão da história da filosofia escolástica na passagem do século XIII para o XIV – em particular, no que diz respeito à doutrina da inteligência. Com efeito, muito embora Duns Escoto não poucas vezes se utilize da filosofia de Henrique de Gand para dela se apropriar (como ocorre, por exemplo, na sua doutrina da vontade³), no que tange à inteligência, as posições do Doutor Sutil e do Doutor Solene não poderiam ser mais discordantes. De fato, Duns Escoto desenvolve os temas mais relevantes de sua doutrina da inteligência como uma crítica aberta e declarada a Henrique de Gand. Ora, esse parece ser exatamente o caso em um dos pontos centrais da doutrina da inteligência de Duns Escoto: a recusa da chamada doutrina da iluminação divina de Henrique de Gand e a defesa, em contrapartida, de uma concepção completamente natural do processo de inteligência e do conhecimento científico. De fato, isto é precisamente o que se pretende mostrar aqui, a saber, que Henrique de Gand desenvolve uma noção de inteligência que toma por base uma doutrina da iluminação divina, a qual é recusada posteriormente por Duns Escoto para dar lugar a uma concepção completamente natural de conhecimento⁴. Porém, para observar mais claramente essa oposição entre ambos os autores e melhor compreender suas respectivas doutrinas, precisamos nos voltar para suas próprias obras e para os textos de seus contemporâneos que nos ajudem a compreender as posições adotadas por cada um dos dois.

II.

O início da *Suma* de Henrique de Gand é integralmente dedicado a um estudo do conhecimento próprio ao homem. Porém, o problema colocado por Henrique é mais específico do que um estudo geral do conhecimento humano. Com efeito, no artigo 1 da *Suma*, o Doutor Solene desenvolve uma primeira versão da sua doutrina da inteligência, que se caracteriza justamente pela defesa da necessidade de uma iluminação divina para o conhecimento intelectual da verdade pelo homem, como será visto. Segundo Henrique de Gand, a *Suma* deve partir do estudo do conhecimento porque, para se chegar àquele ponto mais alto que é o estudo da própria teologia em especial, é necessário antes se questionar sobre a ciência e o que se

² Diversos aspectos da influência de Henrique de Gand sobre Duns Escoto são abordados por Olivier Boulnois (1999) e, em particular no que diz respeito à doutrina da inteligência, por Dominique Demange (2007, pp. 9-24). Porém, mais significativo é o fato de ela ser reconhecida quase que a contragosto por Étienne Gilson (2005², p. 10).

³ DUMONT, 2001, pp. 773-84.

⁴ O mais abrangente estudo recente sobre o desenvolvimento da chamada 'doutrina da iluminação divina' durante a escolástica é: MARRONE, 2001. Dentre os estudos hoje clássicos sobre esse tema, pode-se citar: GILSON, 1930 e 1934; DE WULF, 1931; e BÉRUBÉ, 1968. É interessante citar também as referências passageiras de Gilson à doutrina da iluminação divina em GILSON, 1999², pp. 25-48.

conhece pela ciência comumente e em geral (*de scientia et scibili communiter et in generali*). E ele o faz para que, “de acordo com o procedimento de Agostinho e com sua intenção no livro *De Academicis*, ‘sejam rejeitados, por quantos raciocínios pudermos’, ‘os argumentos daqueles que trazem para muitos a falta de esperança em encontrar a verdade’, a saber, ao dizer que ‘tudo é incerto’ e que ‘nada se pode saber’”⁵. Em particular, o que primeiro se deve pesquisar nessa ordenação de problemas é a própria possibilidade de conhecimento humano (*possibilitas humanae cognitionis*) – esse é justamente o tema que começa a ser trabalhado em *Suma*, art. 1⁶.

Dito isso, é possível notar que não somente o fato de Henrique de Gand iniciar a sua *Suma* pelo estudo do conhecimento humano em geral surpreende, mas a própria maneira como ele formula o tema é interessante, pois ele não pretende somente compreender qual é o processo de conhecimento intelectual no homem, mas antes de tudo ele pretende descobrir se, de fato, algum conhecimento é possível para o homem. Como se vê na passagem citada acima, tal questão se coloca para o Doutor Solene primeiramente como uma remissão ao *Contra acadêmicos* de Agostinho; no entanto, para além do *Contra acadêmicos*, Henrique irá se confrontar com os próprios diálogos *Acadêmicos* de Cícero (um livro que, muito embora estivesse disponível no período escolástico, não era tão difundido quanto outros do retor romano)⁷. Dessa maneira, Henrique coloca o problema do conhecimento humano em termos de sua própria possibilidade – em poucas palavras, ele coloca esse problema em termos céticos⁸.

Ora, é justamente ao desenvolver esse tema inicial da sua *Suma* que Henrique de Gand apresenta a sua concepção de conhecimento e, em particular, a sua chamada doutrina da iluminação divina. Com efeito, a sua resposta à primeira questão

⁵ Henrique de Gand, *Summa*, prolog. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 3, ll. 8-11): “Ut autem iuxta processum Augustini et eius intentionem in libris De Academicis «argumenta eorum quae multis ingerunt veri inveniendi desperationem», dicentium scilicet «omnia esse incerta» et «nihil posse sciri», «quantis possumus rationibus amoveantur» (...)”. Henrique está se referindo à descrição do *Contra acadêmicos* feita pelo próprio Agostinho em: *Retractationes* I, 1 (Ed. W. M. Green et K. D. Daur, 1970, p. 7, ll. 4-10).

⁶ Op. cit. (21, 4, 18). Para uma introdução a todo esse texto, ver TESKE, 2008.

⁷ Sobre o uso feito por Henrique de Gand dos *Acadêmicos* de Cícero, ver PICKAVÉ, 2010, pp. 70-1. Um fator importante no que diz respeito ao seu uso desse texto é que ele parece remeter somente ao *Lucullus*, isto é, à parte dos *Acadêmicos* de Cícero denominada hoje também *Academica priora* (ver op. cit., ibidem). Sobre a circulação desse texto na Idade Média ver HUNT, 1998, pp. 26-30. É interessante notar, no entanto, que este último não cita Henrique de Gand ao enumerar os diversos leitores medievais dos *Acadêmicos*.

⁸ Nesse ponto, é preciso notar que os escolásticos empregavam o termo *academici* para se referir aos céticos em geral, pois as suas fontes sobre o ceticismo eram exclusivamente provenientes das discussões do meio cético acadêmico, já que textos ligados ao ceticismo pirrônico não parecem haver circulado nos séculos XIII e XIV, muito embora as *Hipotiposes pirrônicas* de Sexto Empírico estivessem disponíveis em latim desde fins do século XIII (LAGERLUND, 2010, p. 10). Para uma discussão abrangente sobre o ceticismo medieval, ver PERLER, 2006. Em particular, Perler aborda a discussão encontrada em Henrique de Gand e João Duns Escoto sobre o que ele denomina “dúvida sobre o conhecimento natural” (*Zweifel am Natürlichen Wissen*) em: op. cit., pp. 33-115.

posta face àquele problema, a saber, “se ocorre ao homem ter ciência de algo”⁹ é, de certo modo, ambígua. Sem dúvida, desde o início de sua resposta, Henrique afirma que ‘ter ciência’ (*scire*) em sentido amplo remete a “toda notícia certa pela qual se conhece a coisa tal como é, sem qualquer falácia e engano e, assim tomada e compreendida a questão, é manifesto e claro, contra todos os que negam a ciência e toda percepção da verdade, que ocorre ao homem ter ciência de algo. De fato, alguém pode ter ciência de uma coisa duplamente: pelo testemunho alheio e exterior ou pelo testemunho próprio e interior”¹⁰. Esse segundo modo é de particular interesse para nós, pois ele abarca todo o conhecimento sensitivo e intelectual que experimentamos ter em nós sobre as coisas: “de fato, no conhecimento sensitivo, aquele sentido que não é contradito por nenhum sentido mais verdadeiro na sua ação própria de sentir o seu objeto próprio ou por um inteligido recebido de um outro sentido mais verdadeiro (seja em um mesmo ou em outro) percebe a coisa verdadeiramente como ela é, sem nenhum engano ou falácia. E não se deve ter dúvidas de que percebamos tal como é aquilo que assim percebemos”¹¹. Da mesma maneira, pelo conhecimento intelectual, “como já foi dito sobre o conhecimento sensitivo, aquele intelecto que não é contradito na sua ação própria de entender por um inteligido mais verdadeiro ou recebido de um sentido mais verdadeiro percebe verdadeiramente a coisa como ela é sem nenhum engano ou falácia. E não se deve duvidar mais desse intelecto do que do sentido”¹². De fato, a segurança do Doutor Solene quanto a essa conclusão é tão grande que, em meio a sua argumentação, ele cita a autoridade de Aristóteles segundo a qual “buscar a razão pela qual temos o sentido é uma fraqueza do intelecto; não se deve buscar a razão daquilo sobre o que temos algo melhor do que uma razão”¹³. Henrique, porém, não pode acatar

⁹ Henrique de Gand, *Summa*, art. 1, q. 1, ad 2 (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 5, l. 3): “*utrum contingat hominem aliquid scire*”.

¹⁰ Op. cit., co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 10, ll. 93-9): “*Dicendum quod scire large accepto ad omnem notitiam certam qua cognoscitur res sicut est absque omni fallacia et deceptione, et sic intellecta et proposita quaestione contra negantes scientiam et omnem veritatis perceptionem, manifestum est et clarum quia contingit hominem scire aliquid, et hoc secundum omnem modum sciendi et cognoscendi. Scire enim potest aliquis rem aliquam dupliciter: vel testimonio alieno et exteriori vel testimonio proprio et interiori*”.

¹¹ Op. cit. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 11, ll. 109-14): “*In cognitione enim sensitiva sensus ille vere rem percipit, sicuti est sine omni deceptione et fallacia, cui in actione propria sentiendi, suum proprium obiectum non contradicit aliquis sensus verior vel intellectus acceptus ab alio sensu veriori, sive in eodem sive in alio. Nec de eo quod sic percipimus dubitandum est quin percipiamus ipsum sicuti est*”. Para um estudo voltado exclusivamente para a noção de conhecimento sensitivo em Henrique de Gand, ver BROWN, 1972.

¹² Henrique de Gand, *Summa*, art. 1, q. 1, co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 12, ll. 133-7): “*Cognitione igitur intellectiva, sicut iam dictum est de cognitione sensitiva, intellectus ille vere rem percipit, sicuti est sine omni deceptione et fallacia, cui in actione propria intelligendi non contradicit intellectus verior vel acceptus a sensu veriori. Nec de tali intellectu plus dubitandum est quam de sensu*”.

¹³ Op. cit. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 11, ll. 115-9): “*Nec oportet in hoc aliquam aliam ulteriorem causam certitudinis quaerere, quia, ut dicit Philosophus, «quaerere rationem cuius habemus sensum, infirmitas intellectus est; cuius enim dignius habemus aliquid quam rationem, non est quaerenda ratio»*”. A autoridade de Aristóteles alegada por Henrique parece ser a composição de duas passagens da *Física*, a saber: *Physica (trans. vetus)* VIII, 3, 253a32-33; 254a30-32, (*Aristoteles latinus*, vol. 7.1, p. 287, ll. 5-6; p. 290, ll. 9-11).

uma posição tão firme como a de Aristóteles quanto à questão, pois, ao contrário do Filósofo, ele deve fazer frente à dúvida acadêmica e, com efeito, não basta afirmar que o sentido e o intelecto conhecem as coisas verdadeiramente, mas deve-se mostrar como isso é possível. De certo modo, é preciso empreender aquilo mesmo que Aristóteles dizia ser uma fraqueza do intelecto!

Assim, ao cabo dessa primeira questão de sua *Suma*, Henrique admite que, face ao problema da possibilidade de conhecimento humano, o sentido e o intelecto não bastam para um conhecimento verdadeiro; a razão dessa insuficiência das potências naturais, porém, só surge na questão seguinte. Com efeito, o homem não pode, para Henrique, atingir a verdade da coisa unicamente pela sua alma, porque: (i) o exemplar abstraído pelo intelecto provém de uma coisa mutável; além disso, (ii) a própria alma que o abstrai é mutável e passiva de erro; e, finalmente, (iii) o exemplar ele mesmo possui similitude tanto com o falso como com o verdadeiro, uma vez que é abstraído dos sentidos. Ou seja, todo o processo de conhecimento que tem lugar por meios puramente naturais é fadado a não atingir a verdade da coisa, pois ele é mutável e passivo de erro e falsidade em todos os seus aspectos, enquanto que a verdade é imutável e eterna¹⁴. Dessa maneira, é preciso algo a mais – “daí que Agostinho, interpretando os ditos de Platão de maneira mais sã que Aristóteles, proponha que os princípios da ciência certa e do conhecimento verdadeiro consistem nas regras ou razões eternas e imutáveis existentes em Deus, por participação nas quais se conhece pelo conhecimento intelectual o que quer que se conheça da verdade sincera nas criaturas”¹⁵. É justamente essa a posição que será adotada pelo Doutor Solene para responder às dificuldades que ele encontra nas obras dos cétricos acadêmicos.

No entanto, assim como não bastam o sentido e o intelecto para se chegar ao conhecimento da verdade da coisa, da mesma maneira o acesso às razões eternas não é suficiente por si só para que o homem possa atingir tal conhecimento, pois se o conhecimento intelectual é verdadeiro pelo acesso às razões eternas, ele necessariamente tem a sua origem no conhecimento sensível¹⁶ – de fato, ambas (abstração e iluminação) são necessárias para que haja o conhecimento da verdade da coisa. Com efeito, a abstração fornece o exemplar proveniente, pelos sentidos, da própria coisa conhecida, porém ele por si só não garante o conhecimento da verdade. Assim, é necessário que Deus ilumine o intelecto de maneira a “limpar o olho da mente das nuvens das afecções viciosas e da fumaça dos fantasmas, lhe atribuindo

¹⁴ Henrique de Gand, *Summa*, art. 1, q. 2, co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, pp. 43-5, ll. 282-7.).

¹⁵ Henrique de Gand, *Summa*, art. 1, q. 1, ad 4 (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 25, ll. 384-9): “Unde Augustinus sanius interpretans dicta Platonis quam Aristoteles, ponit principia certae scientiae et cognitionis veritatis consistere in regulis sive rationibus aeternis incommutabilibus existentibus in Deo, quarum participatione per intellectualem cognitionem cognoscitur quidquid sinceræ veritatis in creaturis cognoscitur (...).” Há aqui uma referência praticamente literal ao *De ideis* de Agostinho (*De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Ed. A. Mutzenbecher, 1975, pp. 70-3). O mesmo ocorre na passagem citada na nota 17.

¹⁶ Op. cit., ad 7 (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, pp. 27-8, ll. 415-446).

como que uma sanidade espiritual¹⁷. Nesse caso, a própria essência divina deve iluminar o intelecto, não de maneira direta (pois, assim ocorre na visão beatífica), mas de modo oblíquo para mostrar não a si mesma e sim outras coisas que não ela – tal como o Sol ilumina de maneira direta aqueles que o veem, mas ilumina de modo oblíquo (refletido) para que vejamos as outras coisas por ele. Portanto, a essência divina ilumina o intelecto no estado presente para que ele conheça a verdade sincera das coisas por ela e possa formar um conceito perfeito sobre as coisas¹⁸. Para tanto, ao iluminar, a luz divina fornece ao intelecto o exemplar – ou a ideia – que está na mente de Deus e é a própria causa da coisa conhecida e de sua verdade¹⁹; esse exemplar dispõe o intelecto para o conhecimento da coisa, não inerindo no intelecto ao modo de um acidente, tal como o exemplar abstraído, mas sendo inserido (*illabendo*)²⁰ no intelecto pela luz divina. Destarte, “uma dupla espécie ou exemplar da coisa deve internamente luzir na mente tal como uma razão ou um princípio do conhecimento da coisa”²¹ e, desses dois, é confeccionada uma só razão de intelecção da coisa que, agora sim, permite a concepção de um verbo perfeito acerca da coisa e, ao fazê-lo, produz o conhecimento da verdade sincera

¹⁷ Henrique de Gand, *Summa*, art. 1, q. 3, co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 77, ll. 157-60): “Deus enim ut lux in mente non facit illuminando nisi quod oculum mentis a nebulis pravarum affectionum et fumo phantasmatum purget, et quasi spiritualem sanitatem ei tribuat (...)”.

¹⁸ Op. cit., *ibidem* (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 80, ll. 217-26). O uso das expressões ‘*illuminare recto aspectu*’ e ‘*obliquo aspectu*’ parecem apontar para uma influência da perspectiva – isto é, da ciência ótica escolástica – no vocabulário da doutrina da iluminação de Henrique de Gand. Essa impressão é reforçada pelo fato de a iluminação do intelecto pela luz divina ser explicada por comparação à iluminação das coisas corpóreas pela luz do Sol. Quanto àquelas expressões, podemos encontrá-las, por exemplo, quando Witelo distingue a visão causada pela incidência das formas visíveis por linha reta (*linea recta*) daquela causada pela sua incidência por uma linha oblíqua (*linea obliquata*), nas definições 1 a 4 do quarto livro dos seus *Opticae libri decem* (ed. Risnerus, p. 117). Quanto a essa possibilidade de relação entre a doutrina da iluminação de Henrique de Gand e a perspectiva, é interessante notar que o próprio João Peckham, logo no início do seu *Tractatus de perspectiva*, justifica o estudo dessa ciência pela necessidade de ascender, pela consideração da luz criada, à luz não-criada da sabedoria – “per numerum creatum ascendamus ad increatum et per lucem creatam ad lucem sapientiae incretam” (ed. Lindberg, p. 23). Com isso, vemos que era possível, em fins do século XIII, trabalhar com base em uma relação direta entre a consideração geométrico-física da luz sensível e a consideração filosófico-teológica da luz divina. Essa pode ser a origem desse curioso vocabulário utilizado por Henrique de Gand no começo da sua *Suma*.

¹⁹ A relação que Henrique de Gand estabelece entre as coisas existentes e a ideia na mente de Deus passa pela distinção, na coisa, entre um *esse essentiae* e um *esse existentiae* – sobre isso, ver *Quodl.* I, q. 9 (ed. De Wulf-Mansion, vol. 5, pp. 62). Essa relação entre a ideia divina e a coisa existente é estudada em RÜßMANN, 1937, pp. 51-78.

²⁰ Emery, Jr. (2001, p. 79) destaca o fato de que, ao utilizar o verbo *illabi* para descrever a maneira como Deus adentra a alma humana no processo de conhecimento (em oposição ao acidente, que somente ‘inere’ na alma), Henrique de Gand toma por base o cap. 83 do *De ecclesiasticis dogmatibus* de Genádio de Marselha – autor do século V –, onde este último afirma que “*Illabi autem menti illi soli possibile est qui creavit: qui natura subsistens incorporeus, capabilis est suae facturae*” (PL 58, col. 999). Com efeito, o próprio Henrique cita essa passagem de Genádio em *Summa*, art. 1, q. 3, co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 76, ll. 139-41).

²¹ Henrique de Gand, *Summa*, art. 1, q. 3, co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 84, ll. 305-8): “*Ad videndum ergo formationem talis verbi in nobis et mentis informationem ad cognitionem sinceræ veritatis vel cuiuscumque, sciendum quod duplex species et exemplar rei debet interius lucere in mente tamquam ratio et principium cognoscendi rem (...)*”.

da coisa²². Vemos, dessa forma, que a necessidade dessa iluminação que corrige o intelecto ao lhe fornecer o exemplar a partir do qual a coisa foi criada provém da falibilidade do intelecto que, sendo mutável, deve ter acesso à luz eterna para que possa conhecer a verdade sincera e imutável da coisa.

Porém, a necessidade da iluminação possui razões mais profundas, que nos remetem a uma consideração metafísica²³. Com efeito, para Henrique, toda coisa possui a intenção 'ente' em si, uma vez que aquilo que não é um ente não é nada; porém, à intenção 'ente' se seguem algumas outras intenções quando a coisa é tomada sob diversos aspectos. Assim, considerada como algo determinado na sua natureza, indivisível em si e separada de qualquer outro, convém à coisa a intenção 'una'; tomada como algo que convém ao seu fim próprio, convém a ela a intenção 'boa'; enfim, tomada enquanto algo que representa o exemplar pelo qual ela é, convém à coisa a intenção 'verdadeira'²⁴. Em outras palavras, para se conhecer uma coisa como algo bom, deve-se conhecê-la como algo que convém a seu fim próprio, assim como para conhecê-la como algo uno deve-se conhecê-la como indivisível e separada de outro. Da mesma maneira, para conhecer uma coisa enquanto verdadeira, deve-se conhecer que ela representa o exemplar a partir do qual ela foi criada se conformando a ele²⁵; para fazê-lo, é necessário ter acesso a esse exemplar não-criado, o que, como vimos, só é possível pela iluminação divina. Portanto, havendo abstraído um exemplar da coisa, o intelecto é corrigido pela luz divina ao ser inserido nele o exemplar não-criado pelo qual a coisa foi criada. Ao comparar os dois e reconhecer a conformidade entre a coisa e o exemplar da luz divina, notando que a coisa representa tal exemplar, o intelecto atinge o conhecimento da verdade sincera da coisa. Este último não é senão um conhecimento proposicional – fruto da operação intelectual de composição e divisão – pelo qual o intelecto produz um juízo certo a respeito da coisa que diga o que ela é verdadeiramente²⁶. Portanto, o resultado da comparação entre os dois exemplares e do conhecimento de que a coisa é conforme ao seu exemplar divino é um juízo que diz o que a coisa verdadeiramente é. Brevemente, a iluminação divina permite a passagem de 'homem' para o juízo certo 'homem é um animal racional'.

²² Op. cit., ibidem (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, pp. 84-5, ll. 308-236).

²³ Sobre a relação entre a doutrina da intelecção de Henrique de Gand e sua metafísica, ver PAULUS, 1949, onde ele aponta como falha de Theophiel Nys (1949) justamente o fato de este último não haver atentado para a importância da metafísica de Henrique ao pesquisar sua doutrina da intelecção. Para o conseqüente estudo da metafísica de Henrique de Gand a que Paulus se viu direcionado na sua pesquisa sobre o conhecimento em Henrique, ver PAULUS, 1938.

²⁴ Sobre o desenvolvimento da noção de verdade em Henrique de Gand, ver MARRONE, 1985.

²⁵ Henrique de Gand, *Summa*, art. 1, q. 2, co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, pp. 38-9, ll. 186-211). Podemos dizer que, ao se referir às intenções 'ente', 'uno', 'verdadeiro' e 'bom', Henrique de Gand está trabalhando com a doutrina escolástica dos chamados 'transcendentes', que Henrique designa '*primae intentiones*', a saber, a '*intentio entis*' junto às '*passiones entis*'. Sobre os transcendentis na obra do Doutor Solene, ver PICKAVÉ, 2007, pp. 245-306.

²⁶ Henrique de Gand, *Summa*, art. 1, q. 2, co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 39, ll. 212-20).

Dito isso, podemos compreender o caminho que leva Henrique a concluir que, “portanto, deve-se dizer absolutamente que o homem não pode ter a verdade sincera de nenhuma coisa ao adquirir sua notícia pelas puras potências naturais (*ex puris naturalibus*), mas somente pode fazê-lo pela iluminação da luz divina (*illustratione luminis divini*); de maneira que, embora ele possa fazê-lo por ser constituído em puras potências naturais, ainda assim ele não pode atingir isso naturalmente pelas puras potências naturais; mas, por uma vontade livre, ele [a saber, Deus] se oferece a quem deseja”²⁷. Assim, Henrique não nega que as potências puramente naturais do homem possam conhecer a verdade, mas nega que isso possa ser feito *somente pelas* potências puramente naturais. Destarte, é necessário um auxílio divino espontâneo, um acesso às razões eternas fornecido livremente por Deus, que o Doutor Solene descreve como uma ‘iluminação pela luz divina’. Isso é, em poucas palavras, a doutrina da iluminação divina – como se vê, ela é uma doutrina que tem por origem uma leitura conjunta e entrelaçada de Aristóteles (garantindo ao intelecto a capacidade de atingir o conhecimento da verdade a partir dos sentidos) e de Agostinho (afirmando que, no entanto, o processo de conhecimento exige um acesso à luz divina) tendo em consideração as dificuldades acadêmicas impostas à possibilidade de conhecimento humano e buscando solucioná-las. Dito de outra maneira, decerto para Henrique o intelecto pode chegar ao conhecimento da verdade a partir dos sentidos, mas somente pode fazê-lo pelo auxílio da iluminação divina e, segundo ele, essa é a única resposta aceitável para o problema da possibilidade de conhecimento para o homem²⁸.

III.

Ora, é exatamente contra a necessidade de tal doutrina que Duns Escoto se volta na terceira distinção do primeiro livro da sua *Ordinatio*. Nesse texto, é perguntado “se alguma verdade certa e sincera poderia ser naturalmente conhecida pelo intelecto do viajante sem a iluminação especial da luz não-criada”²⁹. Como se

²⁷ Op.cit., *ibidem* (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, p. 63, ll. 662-666): “Absolute ergo dicendum quod homo sinceram veritatem de nulla re habere potest ex puris naturalibus eius notitiam acquirendo, sed solum illustratione luminis divini, ita quod licet in puris naturalibus constitutus illud attingat, tamen ex puris naturalibus naturaliter attingere illud non potest, sed libera voluntate quibus vult se ipsum offert”.

²⁸ Deve-se notar que a discussão sobre a iluminação divina não é de maneira alguma um tema religioso, mas remonta à própria história da recepção da obra de Aristóteles. Sobre isso, ver HAMELIN, 1953, especialmente no que diz respeito a Alexandre de Afrodísia.

²⁹ Duns Escoto, *Ord. I*, d, 3, p. 1, q. 4 (ed. Vaticana, vol. 3, p. 123): “Utrum aliqua veritas certa et sincera possit naturaliter cognosci ab intellectu viatoris absque lucis increatae speciali illustratione”. Vale notar que a *Ordinatio* é um dos três comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo produzidos por Duns Escoto, sendo a ela adicionadas a *Lectura* e a *Reportatio parisiensis*. Não é fácil compreender as intrincadas relações entre esses três textos, porém, ao que parece, a *Lectura* foi o primeiro comentário, apresentado pelo Doutor Sutil ainda em Oxford, enquanto que a *Reportatio parisiensis*, como o seu nome indica, é o comentário às *Sentenças* por ele apresentado em Paris. Sendo assim, a *Ordinatio* seria como que uma versão definitiva – porém, não finalizada – desse comentário, com base nas duas anteriores. Algumas partes da *Ordinatio* contêm mais afinidades com a *Lectura* e outras com a *Reportatio parisiensis* – em especial, os livros I e II da *Ordinatio* são mais próximos da *Lectura* (WOLTER, 1996, pp. 45-7). Sendo assim, o trecho da *Ordinatio* que estamos aqui estudando se aloca no primeiro

pode notar, a posição de Henrique de Gand já parece ser visada pelo Doutor Sutil desde a própria colocação da questão, já que a pergunta não é mais se algum conhecimento é possível para o homem; pelo contrário, a resposta afirmativa a essa última questão já é pressuposta e o problema agora é saber se a iluminação divina é, de fato, a única doutrina capaz de resguardar a possibilidade de conhecimento verdadeiro para o homem. Como foi dito há pouco, Duns Escoto se posicionará claramente contra essa posição e afirmará que tal doutrina não somente é desnecessária, como é supérflua e falsa – mesmo porque, ela toma por base uma leitura equivocada de Agostinho, como se verá.

Este é, com efeito, um primeiro aspecto interessante da resposta de Duns Escoto: como se vê na formulação da questão, o Doutor Sutil não admite a colocação acadêmica do problema e, longe de se perguntar sobre a possibilidade do conhecimento, ele já parte do fato de que há um conhecimento e pergunta, unicamente, como tal conhecimento ocorre – ele necessitaria ou não de uma iluminação divina? Sendo assim, o ceticismo só surge em seu texto como uma acusação. Com efeito, logo após apresentar a sua refutação dos argumentos do Doutor Solene em favor da necessidade de uma iluminação divina, Duns Escoto afirma que “portanto, esses raciocínios parecem concluir toda incerteza e a opinião dos acadêmicos”³⁰. Ou seja, quiçá um tanto ironicamente, o Doutor Sutil afirma que Henrique errou justamente por terminar acatando a posição cética, no lugar de rechaçá-la. Além disso, Duns Escoto também defende que a posição adotada por Henrique “não está de acordo com a intenção de Agostinho”³¹, isto é, Henrique de Gand errou não somente ao aceitar equivocadamente a posição cética, mas ao interpretar erradamente o texto de Agostinho que, como vimos, era tão fundamental para a colocação do problema na *Suma* do Doutor Solene³². Dessa maneira, segundo Duns Escoto, não é possível justificar a verdade do conhecimento humano por um recurso à iluminação divina, porque disso se segue que as potências humanas naturais não são suficientes para atingir o conhecimento, já que, para tanto, seria necessário um auxílio externo e sobrenatural³³. Ora, isso é exatamente a posição cética acadêmica, segundo a qual não se pode pelas faculdades cognoscitivas naturais chegar a conhecimento certo algum. Em poucas palavras, a posição de Henrique de Gand parece ser acadêmica,

caso, pois ele possui um paralelo na *Lectura* (*Lec.* I, d, 3, p. 1, q. 3), mas não na *Reportatio parisiensis*. Para uma rápida introdução à vida e à obra de Duns Escoto, ver SHEPPARD, 2002 e WILLIAMS, 2003. Para um estudo aprofundado das relações entre as três versões dos comentários às *Sentenças* do Doutor Sutil, ver a introdução ao primeiro volume da edição vaticana das obras de Duns Escoto (IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera omnia*. Vol. 1, pp. 155*-61*).

³⁰ Duns Escoto, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 222 (ed. Vaticana, vol. 3, pp. 135): “Istae igitur rationes videntur concludere omnem incertitudinem et opinionem academicorum”.

³¹ Op. cit., n. 223 (ed. Vaticana, vol. 3, pp. 135): “Quod autem ista conclusio non sit secundum intentionem Augustini, probo (...)”.

³² Sobre a centralidade da discordância quanto à interpretação das autoridades de Agostinho na discussão sobre a doutrina da iluminação em Henrique de Gand e Duns Escoto, ver BROWN, 1976. Veremos, mais adiante (na quarta parte), em que medida Duns Escoto critica a leitura de Agostinho apresentada por Henrique de Gand.

³³ Duns Escoto, *Ord.* I, d, 3, p. 1, q. 4, nn. 219-22 (ed. Vaticana, vol. 3, pp. 133-5).

pois para ele nenhum conhecimento natural certo é possível para o homem, que, para obtê-lo, teria que recorrer a algo externo.

Destarte, pode-se ver que a meta de Duns Escoto é precisamente defender que, ao contrário do que afirmava o Doutor Solene, todo conhecimento verdadeiro a que o homem chega é *natural*. Mas, como não basta afirmá-lo, torna-se necessário mostrar que em todos os casos é possível para o homem atingir um conhecimento certo pelas suas puras potências naturais. Sendo assim, o Doutor Sutil empreende um sucinto estudo dos diversos tipos de conhecimento, com o intento de mostrar que o intelecto humano pode atingir todos eles sem o auxílio de uma iluminação divina, tal como descrito por Henrique de Gand. Eles são, a saber: (i) o conhecimento dos princípios e das conclusões; (ii) o conhecimento por experiência; e, finalmente, (iii) o conhecimento dos nossos próprios atos.

Quanto ao primeiro, segundo Duns Escoto, toda proposição que é um princípio evidente por si ou uma conclusão que se infere desses princípios pode ser conhecida naturalmente. Isso porque, no caso dos princípios, o conhecimento verdadeiro depende exclusivamente do conhecimento dos termos, isto é, dos conceitos simples pelos quais os princípios são formados; e, no caso das conclusões, os próprios princípios nos levam naturalmente, pela forma do silogismo, à inteligência das conclusões deles derivadas³⁴. No que tange ao segundo, todo conhecimento dependente da experiência sensível – a qual é descrita por Duns Escoto simplesmente como “a recepção frequente de sensíveis” (*cognitio experimentalis – sive frequens acceptio sensibilium*)³⁵ – sem dúvida tem como início a inteligência de que algo ocorre no mais das vezes (*ut in pluribus*). No entanto, esse conhecimento inicial é generalizado pelo intelecto com base em uma proposição (portanto, em um conhecimento intelectual) segundo a qual todo efeito proveniente de alguma causa não livre é efeito natural dessa causa. Ou seja, se uma causa natural *x* produz um efeito *y* no mais das vezes, este deve ser tido como o seu efeito natural. Com base nessa constatação, o intelecto pode passar da proposição ‘*x* é causa de *y* no mais das vezes’, obtida por experiência, para a proposição universal ‘*x* é causa de *y*’, obtida pela generalização da primeira proposição, o que é possibilitado pela proposição ‘o que quer que ocorra no mais das vezes (*ut in pluribus*) por uma causa não livre é o efeito natural daquela causa’, que permanece no intelecto. Dessa maneira, a generalização do conhecimento obtido por experiência é feita pelas puras potências naturais – nesse caso, pelo intelecto, pois ela tem por base uma proposição patente para este último³⁶. Por fim, em terceiro lugar, os conhecimentos dos nossos

³⁴ Op. cit., n. 233 (ed. Vaticana, vol. 3, p. 140).

³⁵ Duns Escoto, *Qq. super Metaph.* I, q. 4, n. 16 (ed. St. Bonaventure, vol. 3, p. 100).

³⁶ Duns Escoto, *Ord.* I, d, 3, p. 1, q. 4, n. 235 (ed. Vaticana, vol. 3, pp. 141-3). Para uma interessante discussão sobre o papel da experiência na produção do conhecimento científico segundo Duns Escoto, ver GILSON, 1927, pp. 117-29, onde se argumenta que a ciência para o Doutor Sutil é um corpo de conhecimento “*déductive a priori*”, no qual a experiência tem unicamente o papel de prover o intelecto com conceitos; para uma convincente contra-argumentação segundo a qual a experiência é responsável também, em certos casos, por fornecer ao intelecto conhecimentos proposicionais, ver DEMANGE, 2007, pp. 115-59.

próprios atos também são obtidos por vias puramente naturais, pois a certeza que temos de que conhecemos, vemos e outros semelhantes a esses é a mesma que temos dos princípios conhecidos por si³⁷.

Como se nota, todas essas formas de conhecimento acabam por se reduzir a um conhecimento proposicional ou silogístico. Assim, Duns Escoto está defendendo aqui que, ao contrário do que Henrique de Gand afirma, é possível chegar a um conhecimento proposicional verdadeiro por meios naturais e, mais, esse é o modo de conhecimento próprio do intelecto humano. Porém, resta o problema de saber qual é a origem dessa verdade do conhecimento, uma vez que, descartada a iluminação divina, não restam outros atores no processo de intelecção que não o objeto conhecido e o intelecto que o conhece. Com efeito, perguntar sobre a origem da *verdade* do conhecimento é algo distinto da perguntar sobre a origem do próprio conhecimento, uma vez que as relações implicadas no processo causal que produz o conhecimento intelectual a partir dos sentidos não necessariamente são suficientes para justificar a verdade do conhecimento gerado por uma tal sucessão de causas e efeitos. Em poucas palavras, Duns Escoto torna possível uma defesa da completa naturalidade do conhecimento ao combinar a afirmação de que a relação entre objeto e intelecto basta para o conhecimento da verdade³⁸ com a descrição do objeto como algo representado na espécie inteligível³⁹. Para tanto, ele toma o objeto como medida do conhecimento.

Com efeito, afirmar que o objeto é a medida da intelecção não é uma metáfora, mas a localização da relação entre objeto e intelecto durante a intelecção sob o terceiro modo dos relativos, isto é, na chamada ‘relação do mensurável à medida’. Como se pode perceber, aqui não está em jogo uma ‘medida’ de quantidade numérica, mas uma ‘medida’ de alguma outra quantidade. De fato, segundo Duns Escoto, o objeto é medida do ato de intelecção de acordo com a sua quantidade de perfeição, de bondade ou, melhor, de entidade. Em poucas palavras, o objeto é medida do conhecimento de acordo com o seu próprio grau de entidade, isto é, de acordo com aquela quantidade de entidade que o localiza na ordem das coisas no mundo, sendo um ente menos perfeito do que uns e mais perfeito do que outros⁴⁰. Pois bem, tal

³⁷ Duns Escoto, *Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 4, n. 238 (ed. Vaticana, vol. 3, pp. 144).

³⁸ Ao defender que a relação entre objeto e intelecto basta como garantia do conhecimento da verdade, Duns Escoto parece se aproximar da posição adotada alguns anos antes por Godofredo de Fontaines, quando este último afirma, em *Quodl.* VI, q. 6, co. (PhB, vol. 3, p. 138): “Unde ens ut verum est ens ut sui declarativum et manifestativum apud intellectum”. Sobre a concepção de verdade em Godofredo, ver WIPPEL, 1981, pp. 26-34.

³⁹ Já nessa descrição do objeto como algo representado na espécie inteligível e, portanto, da própria espécie como um representativo do objeto de intelecção, Duns Escoto se aproxima da posição expressa por Vital de Furno, em *Qq. de cognitione*, q. 2, art. 3 (ed. Delorme, p. 209): “species (...) non enim causat actum intelligendi, ut patet, nisi in virtute obiecti et sic non causat nisi ut est eius representativa”. Sobre a doutrina da intelecção de Vital, ver LYNCH, 1972.

⁴⁰ Essa leitura da concepção de objeto como medida da intelecção que surge em Duns Escoto é fruto da análise conjunta de *Rep. par.* I-A, d. 31, q. 1-3, n. 58 (ed. Wolter & Bychkov, p. 285-6); *Qq. super Metaph.*V, q. 12-14, nn. 94-8 (ed. St. Bonaventure, vol. 3, pp. 637-8) e *Quodl.*, q. 6, n. 13 (ed. Alluntis, pp. 209-10).

como o próprio objeto é um ente maior do que uns e menor do que outros, a intelecção deve, tomando-o como medida, possuir uma entidade correspondente a ele e isso só é possível porque o objeto se caracteriza como tal não exatamente por ser causa eficiente da intelecção em ato⁴¹, mas por ser o próprio termo do ato da potência intelectual⁴². Enquanto termo da intelecção, a coisa conhecida não somente atualiza o intelecto assimilando-o a si, como, ao fazê-lo, se manifesta ao intelecto e, assim, passa a estar neste último como o conhecido naquele que conhece, ou seja, como um objeto de intelecção propriamente dito – o importante a notar, aqui, é que a coisa se manifesta de acordo consigo, ou melhor, de acordo com a sua própria entidade, de maneira que, ao se manifestar, ela está como objeto no cognoscente de acordo com o mesmo grau de entidade que ela possui na realidade⁴³. Mas, é necessária uma precisão, pois a coisa está no intelecto com o mesmo grau de entidade com que se encontra na realidade, mas não do mesmo modo, pois enquanto medida do conhecimento o objeto é a própria coisa conhecida, porém apresentada em uma similitude⁴⁴. Para ser preciso, o objeto, enquanto similitude da coisa, possui um ser diminuído ou representado; melhor dito, a própria coisa possui um ser diminuído ou representado no intelecto enquanto ela é objeto de intelecção⁴⁵. Daí que haja a necessidade de uma espécie inteligível anterior ao próprio ato de intelecção, pois é por ela que o objeto pode ser apresentado ao intelecto e representado enquanto objeto universal deste último, de modo que a espécie inteligível, para Duns Escoto, é antes de tudo considerada como um representativo do objeto universal de intelecção⁴⁶. Enfim, como vemos, de acordo com o Doutor Sutil, o objeto não é senão o grau de entidade da coisa real presente, ao ser representado na espécie inteligível, enquanto cognoscível para o intelecto. Destarte, o objeto é medida do intelecto por ser a própria coisa representada de acordo com o seu grau de entidade próprio e é exatamente essa conformidade entre a intelecção e o objeto tomado como a coisa representada ao intelecto que garante a verdade da intelecção.

Assim, uma intelecção é verdadeira justamente por se conformar ao objeto tomando-o por medida – e isso, tanto no que diz respeito à primeira operação do

⁴¹ A consideração do objeto como uma das causas eficientes do ato de intelecção leva ao estudo do processo causal da intelecção que Duns Escoto descreve extensamente em *Lec. I, d. 3, p. 3* (ed. Vaticana, vol. 16, pp. 325-406), *Ord. I, d. 3, p. 3* (ed. Vaticana, vol. 3, pp. 201-357), *Rep. par. I-A, d. 3, qq. 4-7* (ed. Wolter & Bychkov, pp. 207-48) e *Quodl.*, qq. 13 e 15 (ed. Alluntis, pp. 444-92 e 539-79). Para uma introdução a esses aspectos da doutrina da intelecção do Doutor Sutil, ver SONDAG, 1993. Desenvolvi algumas de minhas posições com respeito às relações causais envolvidas na doutrina da intelecção de Duns Escoto em PAIVA, 2009 e 2012.

⁴² Duns Escoto, *Rep. par. I-A, d. 36, p. 1, q. 1-2, nn. 10-11* (ed. Wolter & Bychkov, p. 383).

⁴³ Duns Escoto, *Qq. super Metaph. VI, q. 3, nn. 26-9* (ed. St. Bonaventure, vol. 4, pp. 66-7).

⁴⁴ Duns Escoto, *Quodl.*, q. 13, nn. 37-9 (ed. Alluntis, pp. 459-61).

⁴⁵ Duns Escoto, *Ord. I, d. 36, nn. 44-6* (ed. Vaticana, vol. 6, pp. 288-9). King (2004) aponta para o fato de que, na *Reportatio Parisiensis* Duns Escoto já não aceita mais que o *esse diminutum* possa ser visto como um *esse secundum quid*. Sobre a curiosa história da expressão ‘ente diminuído’, ver MAURER, 1950. A importância da noção de representação na doutrina da intelecção de Duns Escoto é estudada em MURALT, 1993², pp. 90-127.

⁴⁶ Duns Escoto, *Ord. I, d. 3, p. 3, q. 1, n. 370* (ed. Vaticana, vol. 3, p. 225); *Rep. Par. I-A, d. 3, q. 4, n. 95* (ed. Wolter & Bychkov, p. 210) e *Quodl.*, q. 13, n. 97 (ed. Alluntis, p. 489).

intelecto, como no que tange à segunda, ou seja, essa concepção de verdade como a conformidade entre intelecção e objeto (este último considerado como a própria coisa representada na espécie) vale para a intelecção de conceitos simples e também para a composição de proposições⁴⁷. Neste último caso, o intelecto deve não somente compor a proposição acerca de um objeto, mas também deve compará-la ao próprio objeto por um ato de reflexão de maneira a apreender a conformidade entre a proposição acerca do objeto e o próprio objeto de intelecção⁴⁸. Com efeito, caso haja uma tal conformidade, ela poderá ser conhecida pelo intelecto, já que toda proposição verdadeira acerca de um objeto está contida neste último virtualmente⁴⁹, pois o objeto é a manifestação, em um ente representado, da própria coisa conhecida. Portanto, segundo Duns Escoto, toda verdade pode ser garantida unicamente pela relação que há entre objeto e intelecto no momento da intelecção, mesmo a verdade do conhecimento proposicional.

IV.

Dessa forma, em face da defesa da doutrina da iluminação divina desenvolvida por Henrique de Gand e da sua aceitação ou rejeição por uns e outros autores, Duns Escoto busca descartar a necessidade de uma iluminação divina e defender a total naturalidade do conhecimento. Assim, por essa rápida descrição da resposta de Duns Escoto a Henrique de Gand, pode-se notar que o Doutor Sutil pretende afirmar, contrariamente ao Doutor Solene, que todo conhecimento possível para o homem é possível *pelas potências puramente naturais* – ou seja, é possível sem qualquer auxílio externo às próprias potências cognoscitivas da alma humana. Com efeito, se Duns Escoto admite que, segundo Agostinho, ‘as verdades infalíveis são vistas nas regras eternas’⁵⁰ necessárias para todo e qualquer conhecimento, deve-se entender que Deus age para o conhecimento humano como uma causa remota – pela sua influência geral –, porém a causa próxima desse conhecimento é sempre o objeto conhecido (que é o próprio termo do conhecimento), uma vez que os objetos por sua natureza causam naturalmente todo o conhecimento proposicional possível sobre eles próprios. Assim, Duns Escoto não rejeita a necessidade da influência geral de Deus para que ocorra a intelecção (de fato, ela é necessária para a ordem de toda a criação); mas, rejeita a necessidade de qualquer outra ação de Deus para o ato de intelecção – isto é, ele rejeita a necessidade de qualquer *iluminação especial (illustratio specialis)* –, pois a verdade do ato de intelecção é garan-

⁴⁷ Duns Escoto, *Qq. super Metaph.* VI, q. 3, n. 31 (ed. St. Bonaventure, vol. 4, pp. 67-8). Sobre as operações do intelecto, ver *Qq. in 2 Periherm.*, prooem., n. 1 (ed. St. Bonaventure, vol. 2, p. 135).

⁴⁸ Duns Escoto, *Qq. super Metaph.* VI, q. 3, nn. 35-9 (ed. St. Bonaventure, vol. 4, p. 69-70).

⁴⁹ Duns Escoto, *Qq. super Metaph.* VI, q. 1, n. 40 (ed. St. Bonaventure, vol. 4, pp. 15-6). Sobre a importância da noção de objeto como medida do conhecimento nas concepções de verdade e de ciência desenvolvidas pelo Doutor Sutil, ver DEMANGE, 2004 e 2007. Ainda sobre a noção de objeto em sua obra, mas agora com mais atenção à relação entre o objeto e a intelecção, ver KING, 2004.

⁵⁰ Duns Escoto, *Ord.* I, d, 3, p. 1, q. 4, n. 261 (ed. Vaticana, vol. 3, p. 160): “(...) dico quod propter verba Augustini oportet concedere quod veritates infallibiles videntur in regulis aeternis; ubi potest ly ‘in’ accipi obiective, et hoc quadrupliciter (...)”.

tida pela própria relação entre o objeto de inteligência e a potência intelectual. Isso é, exatamente, o que o Doutor Sutil entende que seja um conhecimento *natural*⁵¹. Como se vê, a discordância entre Henrique de Gand e Duns Escoto é precisa. O primeiro afirma que não basta a ação da coisa conhecida sobre a potência intelectual humana para que esta possa atingir um conhecimento proposicional verdadeiro, sendo necessário para tanto uma iluminação divina especial pela qual a verdade daquela coisa seja dada a conhecer ao homem⁵². Já o segundo defende, contra o primeiro, que, pressuposta a influência geral divina, um objeto pode naturalmente causar um conhecimento verdadeiro acerca dele próprio no intelecto humano, de maneira que tal intelecto pode chegar até mesmo a um conhecimento proposicional verdadeiro acerca daquele objeto se fiando somente nas suas puras potências naturais. Não obstante seja uma discordância aparentemente pontual, a decisão tomada por cada autor repercute profundamente em temas centrais de suas respectivas doutrinas da inteligência e do conhecimento em geral. Em poucas palavras, para Henrique a garantia da verdade do conhecimento é externa e superior tanto à coisa conhecida, quanto ao intelecto que a conhece; por outro lado, para Duns Escoto, a garantia da verdade do conhecimento acerca de um objeto é dada pelo próprio objeto conhecido pelo intelecto. Dito de outra maneira, para Henrique, a garantia da verdade do conhecimento é externa e superior ao ato de inteligência, enquanto que, de acordo com Duns Escoto, essa verdade é garantida pela própria relação entretida pelo intelecto e pelo objeto no ato de inteligência, não havendo a necessidade de recurso a algo externo ou superior à relação ela mesma⁵³.

Por fim, no que diz respeito à história da filosofia escolástica, não há como enfatizar em demasia a importância dessa dissensão entre Henrique de Gand e Duns Escoto. Como vimos, a doutrina da iluminação descrita pelo Doutor Solene no início de sua *Suma* encontrou muitos defensores e debatedores no fim do século XIII, porém a crítica de Duns Escoto foi avassaladora o suficiente para retirá-la do quadro de posições filosóficas correntes a respeito do conhecimento no início do século XIV⁵⁴. Com isso, a concepção filosófica de um conhecimento que exige

⁵¹ Duns Escoto, *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 269 (ed. Vaticana, vol. 3, pp. 164-5).

⁵² Henrique de Gand, assim como Duns Escoto, aceita a distinção entre 'influência geral de Deus' e 'iluminação especial', porém, diferentemente do Doutor Sutil, ele defende que ambas são necessárias para que o intelecto humano possa atingir um conhecimento da verdade da coisa. Sobre isso, ver Henrique de Gand, *Summa*, art. 1, q. 2, co. (ed. De Wulf-Mansion, vol. 21, pp. 31-35, ll. 45-130). Vale lembrar que essa passagem deve sempre ser lida junto àquela citada acima, na nota 27.

⁵³ Nesse ponto, Duns Escoto se distancia também de Tomás de Aquino, uma vez que este último exige, como condição da inteligência, que uma potência da alma – a saber, o intelecto agente – participe em Deus, enquanto que o Doutor Sutil desconsidera tal necessidade. Sobre isso, comparar a descrição do intelecto agente fornecida por Tomás de Aquino em *Summa theologiae* I, q. 79, art. 4 (ed. Leonina, vol. 5, pp. 267-8) com aquela feita por Duns Escoto em *Quodl.*, q. 15, nn. 40-63 (ed. Alluntis, pp. 557-69). Para o tema em geral, ver HAMELIN, 1953.

⁵⁴ Sobre o sucesso da doutrina de Henrique de Gand e sua derrocada definitiva após a crítica de Duns Escoto, ver PASNAU, 1995. É importante enfatizar, no entanto, que essa derrocada diz respeito unicamente ao âmbito da filosofia escolástica, pois a doutrina da iluminação de Henrique aqui descrita voltará a ser discutida em um contexto místico-teológico no século XV, por exemplo, por Dionísio, o Cartucho (ver EMERY, 2001) e toda a discussão entre Henrique de Gand e João Duns Escoto será estudada, já no século XIV, por Gianfrancesco Pico, em *Examen vanitatis* V, 4 (ed. 1520, ff. 140v-144v).

Deus como uma garantia imediata e externa à própria natureza deu lugar a uma doutrina filosófica que buscava descrever o conhecimento como algo estritamente natural e dependente de maneira imediata tão somente do objeto conhecido e do intelecto que o conhece. Essa parece ter sido uma fundamental modificação na concepção de conhecimento que teve lugar na passagem do século XIII para o XIV e ela é mais bem representada justamente pela dissensão aqui descrita entre Henrique de Gand e João Duns Escoto quanto à noção de intelecção.

Referências

TEXTOS ANTIGOS, MEDIEVAIS E MODERNOS.

ARISTOTE. *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone. Traduction et notes de E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

ARISTOTELES. *De anima. Recensio Guillelmi de Morbeka*. Ed. R.-A. Gauthier. In: THOMAS DE AQUINO. *Sentencia libri De anima*. Ed. R.-A. Gauthier. Comissio Leonina. Roma / Paris: Vrin, 1984.

— *Physica. Translatio vetus. Aristoteles latinus*. Ed. F. Bossier et J. Brams. Leiden: Brill, 1990.

AUGUSTINUS. *Contra academicos De beata uita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*. Ed. W. M. Green et K. D. Daur. Turnhout: Brepols, 1970.

— *De diversis quaestionibus octoginta tribus. De octo dulcitii quaestionibus*. Ed. A. Mutzenbecher. Turnhout: Brepols, 1975.

— *Retractationes libri II*. Ed. A. Mutzenbecher. Turnhout: Brepols, 1984.

BONAVENTURA. *Opera omnia*. 10 vols. Edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902.

CICERO. *De natura deorum. Academica*. Latin text with english transl. by H. Rackham. Cambridge: Harvard UP, 2005 (1933).

GENNADIUS MASSILIENSIS. *De ecclesiasticis dogmatibus*. PL 58, col. 979-1000.

GIOVANNI FRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA. *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae Disciplinae. Distictum in libros sex (...)*. Mirandula : Ioannes Maciochius Bundenius, 1520.

GODEFROID DE FONTAINES. *Les Quodlibet cinq, six et sept*. Ed. M. de Wulf et J. Hoffmans. Louvain : Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, 1914.

HENRICI GANDAVENSIS. *Summae Quaestionum Ordinariarum (...)*. In aedibus Badii Ascensii, 1529. Edition in 2 vols. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1953.

— *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo Doctoris Solemnis: Socii Sorbonici: et archidiaconi Tornacensis cum duplici tabella*. 2 vols. Vaenundantur ab Iodoco Badio Ascensio, Paris, 1518. Edition in 2 vols. Louvain: Bibliothèque S. J., 1961.

HENRICI DE GANDAVO. *Opera omnia*. Ed. G. A. Wilson et al. De Wulf-Mansion Centre, Ancient and Medieval, series 2. Louvain: Leuven UP, 1979-.

IOANNIS DUNS SCOTI. *Opera omnia*. Studio et cura Commissionis Scotisticae. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950 -.

– *Opera omnia*. Ed. L. Wadding. Sumptibus Laurentii Durant, Lyon, 1639. Reedição em 12 vols. Hildesheim: Georg Olms, 1968.

– *Opera philosophica*. Ed. St. Bonaventure University. 5 vols. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1997 - 2006.

JOHN DUNS SCOTUS. *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A*. Ed. and trans. by A. B. W. and O. V. Bychkov. 2 vols. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 2004-8.

JOHN PECHAM. *Tractatus de Perspectiva*. Edited with an Introduction and Notes by David C. Lindberg. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1972.

JUAN DUNS ESCOTO. *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto: Cuestiones Cuodlibetales*. Introd., resúmenes y versión de F. Alluntis. Madrid: Editorial Católica, 1968.

THOMAS AQUINAS. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*. Cura et studio fratrum ordinis praedicatorum. Roma: ad s. Sabinæ / Paris, Éd. du Cerf / CNRS, 1882-.

VITAL DU FOUR. “Huit questions inédites sur le Problèmes de la Connaissance”. Ed. F. Delorme. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* (1927), pp. 151 - 337.

VITELO THURINGOPOLONUS. *Opticae libri decem*. Ed. F. Risnerus. Basileae, 1572.

TEXTOS CONTEMPORÂNEOS.

BÉRUBÉ, P. C. “Jean Duns Scot: Critique de l’Avicennisme augustinisant”. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. vol. 1. Romae, 1968, pp. 207-43.

BORING, W. P. “Revising our approach to ‘Augustinian illumination’”. *Franciscan Studies* 68 (2010), pp. 39-81.

BOULNOIS, O. *Être et représentation Une généalogie de la métaphysique moderne à l’époque de Duns Scot, XIII^e-XIV^e siècle*. Paris: PUF, 1999.

BROWN, J. V. “Henry of Ghent on Internal Sensation”. *Journal of the History of Philosophy*, 10 (1972), pp. 15-28.

– “John Duns Scotus on Henry of Ghent’s Arguments for Divine Illumination: the Statement of the Case”. *Vivarium* 14 (1976), pp. 94-113.

DEMANGE, D. “«Objet Premier d’Inclusion Virtuelle»: introduction à la théorie de la science de Jean Duns Scot”. In: BOULNOIS, O., et al. (eds.). *Duns Scot à Paris, 1302-2002*. Turnhout: Brepols, 2004, pp. 89-116.

– *Jean Duns Scot: la théorie du savoir*. Paris: Vrin, 2007.

DE WULF, M. “L’augustinisme ‘avicennisant’”. *Revue néo-scholastique de philosophie* 29 (1931), pp. 11-39.

DUMONT, S. D. “Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?”. In: AERTSEN, J. A., et al. (eds.). *Nach der Verurteilung von 1277*. Berlin: de Gruyter, 2001, pp. 719-94.

- EMERY JR., K. "The Image of God Deep in the Mind: the Continuity of Cognition according to Henry of Ghent". In: AERTSEN, J.A., et al. (eds.). *Nach der Verurteilung von 1277*. Berlin: de Gruyter, 2001, pp. 59-124.
- GILSON, É. "Avicenne et le point de départ de Duns Scot". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (1927), pp. 89-149.
- "Les source gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (1930), pp. 5-107.
- "Sur quelques difficultés de l'illumination augustinienne". *Revue neo-scholastique de philosophie*. Ano 36, n° 41 (1934), pp. 321-331.
- *The Unity of Philosophical Experience*. San Francisco : Ignatius Press, 1999² (1937).
- *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin, 2005² (1952).
- HAMELIN, O. *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*. Ed. et intr. par E. Barbotin. Paris: Vrin, 1953.
- HUNT, T. J. *A Textual History of Cicero's Academici libri*. Leiden: Brill, 1998.
- KING, P. "Duns Scotus on Mental Content". In: BOULNOIS, O., et al. (eds.). *Duns Scot à Paris, 1302-2002*. Turnhout: Brepols, 2004, pp. 65-88.
- LAGERLUND, H. "A History of Skepticism in the Middle Ages". In: LAGERLUND, H. (ed.). *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*. Leiden: Brill, 2010, pp. 1-28.
- LUSCOMBE, D. *Medieval Thought*. Oxford: Oxford UP, 1997.
- LYNCH, J. E.. *The Theory of Knowledge of Vital du Four*. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1972.
- MARENBOON, J. *Medieval Philosophy*. London: Routledge, 2007.
- MARRONE, S. P. *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Ghent*. Cambridge: The Medieval Academy of America, 1985.
- *The Light of Thy Countenance. Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century*. 2 vols. Leiden: Brill, 2001.
- MAURER, A. "Ens diminutum: a Note on its Origin and Meaning". *Mediaeval Studies* 12 (1950), pp. 216-22.
- MURALT, A. de. *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*. Leiden / New York / Köln: Brill, 1993² (1991).
- NYS, T. *De werking van het menselijk verstand volgens Hendrik van Gent*. Nauwelaerts, Leuven, 1949.
- PAIVA, G. B. V. de. "Memória no intelecto e Intelecto Agente: a imagem de Deus na mente segundo João Duns Escoto". *Cadernos Pet Filosofia* 11 (2009a), pp. 81-107.
- "One single yet manifold soul. Augustine's *De trinitate* and Aristotle's *De anima* in John Duns Scotus' doctrine of intellection". *Medioevo*. Rivista di storia della filosofia medievale 37 (2012), aceito para publicação.
- PASNAU, R. "Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination". *The Review of Metaphysics* 49 (1995), pp. 49-75.

- PAULUS, J. *Henri de Gand: Essai sur les tendances de sa métaphysique*. Paris: Vrin, 1938.
- “À propôs de la théorie de la connaissance d’Henri de Gand”. *Revue philosophique de Louvain*. Tomo 47, n° 16 (1949), pp. 493-6.
- PERLER, D. *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.
- PICKAVÉ, M. *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*. Leiden: Brill, 2007.
- “Henry of Ghent and John Duns Scotus on Skepticism and the Possibility of Naturally Acquired Knowledge”. In: LAGERLUND, H. (ed.). *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*. Leiden: Brill, 2010, pp. 61-96.
- RÜßMANN, H. *Zur Ideenlehre der Hochscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Jakob von Viterbo*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1937.
- SHEPPARD, J. A. “Vita Scoti”. *Franciscan Studies* 60 (2002), pp. 291-323.
- SONDAG, G. “Introduction”. In: DUNS SCOT. *L’image*. Introd. trad., et notes par G. Sondag. Paris: Vrin, 1993, pp. 7-108.
- TACHAU, K. H. *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*. Leiden: Brill, 1988.
- TESKE, R. J. “Introduction”. In: HENRY OF GHENT. *Henry of Ghent’s Summa of Ordinary Questions, Article One: On the Possibility of Human Knowledge*. Trans. and ed. by R. J. Teske. South Bend: Saint Augustine’s Press, 2008, pp. vii-xxii.
- TROTTMANN, C. *Théologie et noétique au XIII^e siècle: a la recherche d’un statut*. Paris: Vrin, 1999.
- WILLIAMS, T. “Introduction. The Life and Works of Duns Scotus”. In: Id. (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge UP, 2003, pp. 1-14.
- WIPPEL, J. F. *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines: A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1981.
- WOLTER, A. B. “Reflections about Scotus’s early works”. In: HONNEFELDER, L, et al. (eds.). *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*. Leiden: Brill, 1996, pp. 37-57.

Consequências de uma solução realista ao problema dos universais

Jeane Vanessa Santos Silva*

* Mestranda do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. Email: jeane_vanessa@hotmail.com

Resumo

Os problemas dos universais têm sua gênese em debates encontrados já nas filosofias de Platão e Aristóteles. Na Idade Média seu desenvolvimento se deu principalmente devido a nomes como Boécio, Abelardo e Ockham. Na tentativa de responder à querela dos universais, Boécio, tradutor e comentador do texto que gerou o debate ontológico acerca dos universais, a saber, a *Isagoge* de Porfírio, propõe uma solução realista para o problema então instaurado. As consequências dessa solução são ainda hoje observadas nas contendas da filosofia e principalmente na filosofia analítica e se relacionam de maneira ímpar com um atual problema da teoria do conhecimento: o ceticismo.

Palavras Chave: Universais, realismo, conhecimento, ceticismo.

Apresentação

Há quem diga, como Wittgenstein¹, que a filosofia oferece pseudosoluções pra pseudoproblemas. Há quem diga, como Richard Rorty², que alguns debates devem ser abandonados porque a vida prática, que se sustenta cotidianamente de forma dinâmica, não os contempla de modo que eles não possuem utilidade alguma. Mas há quem defenda que algumas questões, mesmo com sua relevância *sub judice*, podem sustentar alguma importância ao longo de muito tempo, como ressalva Herbert Marcuse³ a respeito dos universais.

¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996, §118.

² RORTY, Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 31.

³ MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p.191. *apud* LEITE JUNIOR, 2001, p.12.

Longe do que corriqueiramente se pensa, a Idade Média não foi uma completa treva e rendeu à filosofia uma produção que, além de outros propósitos, visava subjugar a razão à fé e conceder à teologia um estatuto científico. Além dos estudos patrísticos e escolásticos, exclusivamente ligados à teologia, mesmo que algumas vezes de forma indireta, a disputa dos universais teve seu lugar no medievo. O que se vê, e sobre isso não deveria haver suspeita, é que a filosofia contemporânea ainda aborda questões e trabalha problemas já vislumbrados, ou até mesmo consequentes, do tratamento dado aos universais ao longo da história e principalmente na Idade Média.

Grosso modo, três vertentes teóricas tentaram responder as questões a respeito do *status* ontológico dos universais decorrentes do texto *Isagoge*⁴ de Porfírio, o realismo, o nominalismo e o conceptualismo. Trataremos a distinção entre essas correntes de maneira bastante sucinta, pois o intuito principal deste artigo é, ao fim dessa distinção, explorar as respostas da teoria realista, bem como as consequências de suas afirmações.

Três grandes nomes estão sempre em voga quando se trata da questão dos universais na Idade Média, a saber, Boécio, Abelardo e Ockham. Entretanto, como a pretensão vigente é examinar a teoria realista, nos deteremos na análise da posição de Boécio, considerado um realista moderado sob a perspectiva de alguns de seus comentadores. Veremos como a teoria realista se desenvolveu de maneira a influenciar as contendas da filosofia analítica contemporânea em um de seus problemas mais intrínsecos, o ceticismo.

O Problema dos Universais

O problema dos universais consiste primeiramente no debate do seu *status* ontológico. Sendo esse *status* positivo, outra questão desenvolve-se a respeito do problema dos universais, a saber, seu *status* epistemológico. O primeiro ponto, o *status* ontológico, segue as questões desenvolvidas a partir do texto *Isagoge* de Porfírio no qual a possibilidade da existência de universais é analisada. Se eles existem, podem existir na realidade⁵ e têm um corpo independente, ou ser incorporal podendo ser apreendidos nas coisas sensíveis ou separados delas. A outra possibilidade é estarem fora da realidade ao passo que existem enquanto simples concepções do intelecto, e podem ser ou entes completamente independentes da mente ou conceitos e palavras que subsistem na mente.

Esse debate, contudo, tem suas raízes na antiguidade, especialmente nas teorias platônicas e aristotélicas. Enquanto em Platão universais são formas perfeitas que existem em si mesmas e independentes das coisas sensíveis, caracterizadas como meras cópias das formas perfeitas, em Aristóteles, universais são concepções

⁴ **PORFÍRIO**, *Isagoge. Introdução às Categorias de Aristóteles*. Tradução, prefácio e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1994.

⁵ Ao decorrer deste artigo o termo *realidade* será tomado em relação ao conceito, também metafísico, de *mundo exterior*.

do intelecto com fundamento nas coisas e que, sobretudo, é aquilo que pode ser predicado de muitas coisas comuns.

As soluções para as questões deduzidas dos escritos porfirianos são apresentadas pelas teorias realista, nominalista e conceptualista. A teoria realista apresenta os universais como asseguradamente existentes e assimilados através de um ente extra-mental. A forma mais rigorosa de realismo defende que os universais estão separados, são anteriores e independentes das coisas sensíveis, o universal seria então *ante rem*. O realismo na sua forma moderada admite a existência de universais nas coisas, *in re*; eles existem “embora tal existência seja identificada com uma essência comum compartilhada e presente apenas nas coisas sensíveis”⁶, essa posição é que está mais próxima da concepção aristotélica a respeito dos universais.

A segunda solução é oferecida pela teoria nominalista. O nominalismo defende que toda entidade é individual, não há entidade universal nas coisas ou fora delas, na realidade extra-mental só há indivíduos singulares e a existência de universais é um mero *flatus vocis*, ou emissão vocal. Outra posição nominalista designa universais como conceitos na mente, ou uma palavra que se refere a vários indivíduos, então, de acordo com esta visão, os universais seriam apenas simples termos da linguagem. Essa segunda vertente nominalista origina a teoria conceptualista que afirma que universais são ‘conceitos universais’ existentes na mente. Não são meras abstrações ou ideias abstratas, mas sinais linguísticos que possuem forma enquanto se caracterizam como conceitos de coisas encontradas no mundo.

Quando Platão separou o mundo sensível de um chamado mundo inteligível, ele supôs que no mundo inteligível havia idéias ou formas independentes, de caráter universal cuja universalidade estava presente em várias cópias existentes no mundo sensível. Como então se poderia conhecer os universais, se eles se encontram num patamar supra-sensível? Pode-se dizer que uma resposta possível seria uma abstração intelectual, que não poderia acontecer antes de um processo experiencial.

Em primeiro lugar, quase todos os pensadores medievais concordavam com a existência de universais antes das coisas na forma de idéias divinas existindo na mente divina, mas todos eles negaram sua existência na forma de entidades eternas de mente independente originalmente postuladas por Platão.⁷ (KLIMA, 2011, p.1)

No mundo sensível, esse “real” em que vivemos, não é possível encontrar um objeto que corresponda em perfeição ao seu original disponível no mundo inteligível. Os universais, ou conceitos universais, só funcionam perfeitamente na mente,

⁶ LEITE JUNIOR, Pedro, *O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham* – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p 23.

⁷ In the first place, nearly all medieval thinkers agreed on the existence of universals before things in the form of divine ideas existing in the divine mind, but all of them denied their existence in the form of mind-independent eternal entities originally posited by Plato.”

no mundo eles são eficientemente problemáticos. Só na mente poderia haver, se seguirmos o raciocínio platônico, um conhecimento universal e necessário.

Entretanto, levando em consideração que a referência ideal de Platão era a matemática, na qual ele concebia a noção de forma pura, podemos afirmar como faz Guy Hamelin que:

Usando esses modelos, é fácil entender que esses ideais podem existir independentemente das suas representações concretas. Por exemplo, as verdades geométricas sobre círculos não dependem da existência de círculos perfeitos no mundo sensível. Nessa duplicação daquilo que é – o inteligível e o real, o sensível e as suas cópias – a concepção dos universais de Platão é nomeada, pelos autores medievais, *ante rem*, ou seja, os universais são seres transcendentes, que existem antes dos particulares. (HAMELIN, 2007, p.2)

Ainda assim estaríamos no mesmo ponto em relação à existência de universais na realidade. A conclusão que se pode tirar a respeito do que seria um universal em Platão é que, da forma que estamos presos aos nossos modos de conhecer só podemos afirmar que universais existem na mente, já que no mundo sensível não é possível encontrá-los em si, mas apenas representados em cópias. Apenas no mundo inteligível há verdade.

Na teoria aristotélica os universais se configuram a partir de um conhecimento das coisas, mas são meras concepções do intelecto não existindo fora da mente; na realidade, ou no mundo sensível, apenas podem existir substâncias singulares que não podem ser ditas de outras. Os universais então são predicados de muitos, *praedicabile de pluribus*, ou seja, é possível encontrar em uma comunidade de entes a condição singular de um universal, como encontrar na comunidade de ‘cães’ a condição universal a todos de serem designados como ‘caninos’. Simon Blackburn parece seguir a mesma linha que Aristóteles traçou para definir universais:

Um universal é uma propriedade ou uma relação que pode ser exemplificada por um número de coisas particulares diferentes; cada coisa branca é um exemplar ou um espécime da propriedade da brancura, e cada coisa quadrada é um exemplar da propriedade de ser quadrado. As coisas abrangidas por um universal são semelhantes em alguns aspectos. (BLACKBURN, 1994, p. 395)

A Concepção Realista de Boécio

Apesar de Boécio não ter firmado posição no platonismo ou aristotelismo, é notória que sua concepção dos universais está mais próxima do modo que foi descrito por Aristóteles. Para Boécio um universal tem que ser comum a diversas particularidades, pois não há algo na realidade que seja um em sua totalidade, ao passo que não esteja configurado em partes; que seja atemporal ou simultâneo, não obedecendo à sucessão de tempo a que a realidade está submetida e que seja constituído da substância de seus elementos. Um universal é então um conjunto de

individualidades genericamente semelhantes que existem na mente e são compreendidos a partir de algo fora da mente.

Este argumento, portanto, estabelece que nenhuma coisa pode ser universal em seu ser, isto é dizer que, nada pode ser ao mesmo tempo um e comum a muitos seres, de tal maneira que compartilhe seu ato de ser com outros muitos seres, constituindo sua substância.⁸ (KLIMA, 2011)

A existência do universal receberia então o *status* de verdadeira, pois a avaliação, baseada na coisa de onde a abstração parte, recorre ao nosso conhecimento empírico. Entretanto, se a representação da compreensão do universal é diferente do modo-de-ser da coisa, então essa compreensão falha em representar a condição de universalidade nos indivíduos da comunidades. A problematização deste ponto se refere à abstração. A abstração enquanto processo de separação entre as entidades sensíveis e as entidades intelectuais não pode isolar a coisa representada de sua representação, visto que universais não podem existir separados das coisas sensíveis. “Segundo Boécio, os gêneros e as espécies não existem separadamente, como as ideias platônicas, mas podem ser separados dos corpos e do sensível pelo pensamento” (SANTOS, 2003).

Segundo Boécio há um modo de afirmar ao mesmo tempo que os gêneros e as espécies são alguma coisa *in rerum veritate*, sem serem substâncias, e que estão no intelecto, mas sem que sejam conceitos vazios. É perfeitamente possível manter simultaneamente que os gêneros e as espécies são incorporais, ligados aos seres corporais, presentes nos sensíveis, mas desses separados. (SANTOS, 2011 p.16)

Na concepção de Boécio, universais não podem ser considerados ideias abstratas; pura invenção da mente ou até mesmo simples pensamentos, pois o pensamento de um universal requer um sujeito universal a ser pensado; universais devem então existir na realidade. Apesar de só poderem ser apreendidos pela inteligência, eles têm sua existência subsistente nos sensíveis, mas seu conhecimento só é possível afastado dos corpos.

O Realismo do Ponto de Vista Epistêmico

A versão realista que se encontra tanto na antiguidade quanto no medievo tomou desdobramentos que estão refletidos na filosofia analítica contemporânea. A noção de realidade usada corriqueiramente como o lugar onde o conhecimento acontece, a despeito da noção de mente, é empregada, sobretudo, quando nos referimos ao conhecimento do mundo exterior. Uma definição muito básica de co-

⁸ “This argument, therefore, establishes that no one thing can be a universal in its being, that is to say, not can be both one being and common to many beings in such a manner that it shares its act of being with those many beings, constituting their.”

nhecimento o classifica como ‘crença verdadeira e justificada’. Quando falamos de ‘mundo exterior’ o item mais problemático desta definição é a justificação, pois é justamente nessa realidade que a fundamentação de nossas crenças baseadas em dados empíricos é buscada.

Esses dados empíricos refletem o que pode ser chamado de informações observáveis. As informações observáveis estão disponíveis no mundo externo a mercê das capacidades sensoriais humanas. Desta forma, os sentidos enquanto meio de captação das informações são também sua fonte de justificação primeira. O realista epistêmico busca na realidade a verdade de suas crença, ou descrições verdadeiras do mundo.

“O que há de comum em todas estas abordagens é um compromisso com a ideia de que nossas melhores teorias tem certo *status* epistêmico: elas produzem conhecimento de aspectos do mundo, incluindo os aspectos não observáveis”⁹ (CHAKRAVARTTY, 2011)

O realista acredita que suas teorias contribuem positivamente para a epistemologia. Na dimensão ontológica sua afirmação é de que a existência de um mundo exterior é independente da mente. Na dimensão semântica o comprometimento do realismo é com uma relação de interpretação das afirmações sobre o mundo em comparação com a realidade, ou seja, as afirmações sobre o mundo recebem valoração de verdade de acordo com a própria observação da realidade. A dimensão epistemológica se liga diretamente à ontológica. Os processos epistemológicos devem acontecer de modo que possam descrever a realidade extra-mental que constitui o conhecimento do mundo. Nossa questão aqui é estritamente epistemológica. Nossa indagação é sobre a possibilidade de assegurar uma realidade da maneira descrita pelos realistas. Pode a realidade ser conhecida de uma maneira tal que possa implicar a justificação de nosso conhecimento do mundo?

Uma questão já muito desenvolvida ao decorrer da história da filosofia diz respeito a confiabilidade disposta nos meios a partir dos quais apreendemos a realidade, a saber, os sentidos. Para nossos debates cotidianos os padrões de justificação estabelecidos são suficientes para assegurar, se satisfeitos, nosso conhecimento do mundo.¹⁰ Trataremos, entretanto de padrões de justificação estabelecidos em contextos mais rigorosos e, portanto mais severos no que diz respeito à satisfação

⁹ “What all of these approaches have in common is a commitment to the idea that our best theories have a certain epistemic status: they yield knowledge of aspects of the world, including unobservable aspects.”

¹⁰ Nosso conhecimento cotidiano diz respeito as nossas práticas epistemológicas diárias. Num ambiente apartado de discussões epistemologicamente acadêmicas sequer tratamos sobre padrões de justificação e confiabilidade nos sentidos. Nesse contexto nossos sentidos ainda são as fontes mais confiáveis, acompanhado de seus aliados intrínsecos como o testemunho e a memória. Mudando-se o contexto de investigação, mudam-se também os padrões de justificação. Para esclarecimentos mais detalhados ver : DeROSE, Keith. “Contextualism and Knowledge Attributions”, *Philosophy and Phenomenological Research* 52 (1992), in: EPISTEMOLOGY - Contemporary Readings. Edited by Michael Huemer, with an introduction by Robert Audi, London and New York: Routledge, 2002 (p. 491-505).

de uma justificação suficiente para o conhecimento pretendido. Nesses contextos os sentidos são muitas vezes postos em julgamento e muitas formas de estarmos errados ou enganados em relação ao que percebemos são descritas, tanto por epistemólogos que visam maior segurança para nosso conhecimento, quando pelos céticos que duvidam da nossa posse de justificação adequada.

Isto contrasta com as posições céticas que mesmo concedendo às dimensões metafísica e semântica do realismo, duvidam que a investigação científica é epistemologicamente poderosa o suficiente, ou como no caso de algumas posições anti-realistas, insistem que são poderosas o suficiente apenas para produzir conhecimento sobre observáveis¹¹ (CHAKRAVARTTY, 2011)

Teorias realistas baseadas principalmente nos sentidos admitem uma forma falível de justificação. Ao satisfazer uma justificação estabelecida o indivíduo fica mais perto da verdade, então nossas melhores crenças seriam aquelas que se aproximam da verdade. Se a verdade for tomada como aquilo que corresponde à realidade a pretensão realista é alcançar algo menor que a realidade. De qualquer modo, cabe indagar o que seria então essa verdade aproximada ou quando estamos próximos o suficiente da verdade, ou mesmo o quão perto podemos chegar.

Realismo e Ceticismo

Os filósofos analíticos tem se dedicado a investigar o conhecimento em vários aspectos. Suas condições, suas possibilidades, suas variantes etc., mas a presença do cético na filosofia ocidental e de seus argumentos poderosos tem fornecido um resultado desfavorável para esse empreendimento. O ceticismo com suas diversas formas de ataque vêm agindo implacavelmente desde os antigos até os dias atuais e a tentativa de ultrapassar as dificuldades, ou pelo menos desviar-se delas, tem sido um dos principais objetivos da filosofia analítica contemporânea.

Um dos ataques mais veementes do ceticismo é feito contra os modos de investigação. Não só o conhecimento propriamente dito é posto sob suspeita, mas o modo pelo qual se diz chegar até ele. O cético questiona, não apenas a simples afirmação do conhecimento, mas também o processo pelo qual ele foi produzido, que condições de justificação foram estabelecidas e se foram cumpridas e, sobretudo, pode-se justificar que esse putativo conhecimento está o mais perto da verdade possível. “Ele (o ceticismo) pergunta não só se esta ou aquela crença específica conta ou não como conhecimento, mas se este tipo de investigação é capaz de produzir qualquer conhecimento que seja” (LANDESMAN, 2002).

¹¹ “This contrasts with skeptical positions which, even if they grant the metaphysical and semantic dimensions of realism, doubt that scientific investigation is epistemologically powerful enough to yield such knowledge, or, as in the case of some antirealist positions, insist that it is only powerful enough to yield knowledge regarding observables..”

A forma mais poderosa de ceticismo denominado ‘ceticismo global’ questiona a possibilidade de qualquer conhecimento. Essa forma de ofensiva ataca desde o conhecimento mais simples até o mais difícil de alcançar, isto porque o ceticismo global investe em primeira instância sobre a possibilidade de termos qualquer conhecimento e em última sobre nossa capacidade de dar qualquer justificativa para ele. Assumir que o cético global tem razão em suas posições nos levaria a um niilismo epistêmico, entretanto, assumir que não estamos certos em defender nenhuma de nossas crenças tira também do cético seu direito de afirmar qualquer posição.

A relação entre ceticismo e realismo se dá resumidamente da seguinte forma: a proposta realista do conhecimento de um mundo exterior apela para um limite problemático da formação de nossas crenças, os sentidos. Para os realistas transcendentais mesmo aquilo que chamamos de aparências são coisas em si e representam uma realidade independente de nós; a investigação epistemológica na tentativa de superar o ceticismo tem elevado cada vez mais os padrões de justificação com a pretensão de ir além das aparências e alcançar a realidade. Desejamos conhecer as coisas como elas realmente são e baseados em evidências adequadas. Nesse ponto o ceticismo é parasita do realismo; se a pretensão da epistemologia for admitir um conhecimento falível do mundo exterior, e afirmar que o que temos capacidade de adquirir é isso que temos chamado de aparências, talvez o cético não tenha uma escada por onde subir, mas enquanto a pretensão de alcançar a ‘realidade’ enquanto sinônimo de ‘verdade’ for vigente, o cético terá terreno pra continuar sua guerra.

(...) se nosso conhecimento dependesse de uma inferência frágil das coisas como elas são em si mesmas, então o cético estaria correto em concluir que o conhecimento de objetos é impossível. O ceticismo é, desta forma, parasita do realismo. Porém se, em vez disso, for possível demonstrar que o objeto a ser conhecido é evidente (para usar a terminologia de Sexto¹²), se a investigação de fato se satisfizer com o modo como as coisas parecem, o problema (...) desaparecerá. (LANDESMAN, 2002, p 30).

Tanto o modelo ingênuo adotado pelo senso comum quanto os modelos mais sofisticados adotado nos debates filosóficos parecem aceitar que os sentidos nos revelam um mundo exterior independente. Independente dos sentidos, de nossa apreensão, mesmo de nossa existência. O realismo não parece aceitar que seja essencial a uma verdade que alguém assuma ou acredite que é ela é uma verdade, ou em outras palavras, que o ente ‘verdade’ dependa do ente ‘crença’, nesse ponto se concordarmos com essa posição realista teríamos que admitir que a verdade não é construída ou estabelecida, como propõe as teorias pós-modernas, mas que é reconhecida ao passo que se reconhece a realidade, e se admite que uma proposição é verdadeira quando corresponde aos fatos. Entretanto, se desejamos conhecer coi-

¹² Sexto Empírico foi um grande cético do século III d.C., e possui uma obra chamada *Outlines of Pyrrhonism* (Esboços do Pirronismo).

sas que são independentes de nosso conhecimento e que possuem uma realidade que escapa do modo como podemos capturá-las, se desejamos conhecer o mundo como ele realmente é, mas só temos capacidade de conhecê-lo como ele se nos apresenta, pelas aparências, estamos tentando compreender o ininteligível.

Conclusão

Diante do exposto é contundente admitir que o debate acerca dos universais, com suas raízes na filosofia clássica e seu ápice na idade média, forneceu e ainda fornece terreno para os debates mais gerais. Áreas como a filosofia da linguagem, filosofia política e, como vimos, filosofia analítica têm desenvolvido temas que contemplam questões já presentes na abordagem dada aos universais outrora. Questionar a importância desse debate ou suspeitar das soluções a ele propostas não anulam sua presença notória ainda hoje na filosofia contemporânea. Entretanto, vale salientar que pouco ainda resta do debate original; o próprio debate epistemológico acerca das condições pelas quais a realidade pode ser conhecida tem abordado muito mais regras de justificação suficientemente válidas que a própria possibilidade de conhecer uma realidade exterior a mente dos indivíduos.

É nesse ponto, na justificação, que os defensores de uma realidade exterior pecam. Quando poderiam assumir a justificação enquanto busca ou aproximação da verdade, buscam a verdade mesma, dessa maneira buscam uma realidade que em última instância não podem conhecer nem, portanto justificar. A separação entre aparência e realidade parece então ter gerado mais prejuízo que lucro.

O ceticismo está certo em vários pontos e da forma como age é imbatível, mas não devemos negligenciar um ponto: o ceticismo é muitas vezes motor da epistemologia, sua presença enquanto método de investigação, e mesmo averiguação de teorias e processos formadores de crenças, possibilita um exercício filosófico que não seria sequer necessário sem ele, como diz Barry Stroud, “a ameaça do ceticismo é o que mantém a teoria do conhecimento viva”.¹³

Á medida que uma defesa do realismo, do mundo exterior ou mesmo do conhecimento via empiria é feita, o ceticismo se estabelece. À medida que buscamos conhecer as coisas e o mundo como eles realmente são, e rebaixamos aquilo que conseguimos apreender à mera condição de aparência, voltamos ao ponto de onde partiu Platão e, talvez, como ele fez, seja preciso formular um mundo onde nossas capacidades sensoriais e/ou cognitivas consigam conhecer coisas que não podem conhecer.

¹³ STROUD, Barry. *The Significance of Philosophical Scepticism*.- Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 293.

Referências

- BLACKBURN, Simon. *Dicionário de Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1994.
- CHAKRAVARTTY, Anjan. "Scientific Realism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/scientific-realism/>. Acessado em 20 de julho de 2011.
- DE ROSE, Keith. "Contextualism and Knowledge Attributions", *Philosophy and Phenomenological Research* 52 (1992), in: *EPISTEMOLOGY - Contemporary Readings*. Edited by Michael Huemer, with an introduction by Robert Audi, London and New York: Routledge, 2002 (p. 491-505).
- HAMELIN, Guy. *Do Realismo Moderado ao Realismo Extremo em Platão*. *Journal of Ancient Philosophy* Vol. III 2009 Issue 2.
- KLIMA, Gyula, "The Medieval Problem of Universals", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/universals-medieval/>. Acessado em 20 de julho de 2011.
- LASDESMAN, Charles. *Ceticismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- LEITE JUNIOR, Pedro, *O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham* – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- PORFÍRIO, *Isagoge. Introdução às Categorias de Aristóteles*. Tradução, prefácio e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães, 1994.
- RORTY, Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- SANTOS, Bento. *Os Argumentos de Boécio (ca. 480-524) Pro e Contra os Universais no "Segundo Comentário à Isagoge de Porfírio"*. Síntese Nova Fase. *Revista de Filosofia* 30 (2003) 187-202.
- SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of Pyrrhonism*. Trad. R. G. Bury. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1995.
- STROUD, Barry. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

Anpof Parménides (Roteiro)

José Gabriel Trindade Santos

Fragmento 1.27

(...) Terás, pois, de tudo aprender:
o coração inabalável da verdade fidedigna¹
(30) e as crenças dos mortais, em que não há confiança

verdadeira.

Mas também isso aprenderás: como as aparências
têm de aparentemente ser, passando todas através de

tudo.

Fragmento 2

Vamos, vou dizer-te - e tu escuta e fixa o relato que ouviste -
quais os únicos caminhos de investigação que há para

pensar:

um que é, que não é para não ser,
é caminho de confiança (pois acompanha a verdade);
(5) o outro que não é, que tem de não ser,
esse te indico ser caminho em tudo ignoto,
pois não poderás conhecer o que não é, não é consumável,
nem mostrá-lo [...]

¹ Preferimos a lição *eupeitheos* (Sexto Empírico *Adversus Mathematicos* VII 111: “fidedigna”) à tradicional e mais frequente *eukykleos* (Simplício *De caelo* 557, 25), por sustentar a oposição entre os vários termos com as raízes *peith-*, *pist-*, que encontramos no v. 30 (“crenças dos mortais”/“confiança verdadeira”).

Fragmento 3

[...] pois o mesmo é pensar e ser.

Fragmento 6

É necessário que o dizer e pensar que é seja; pois pode ser,
enquanto nada não é: nisto te indico que reflitas.

Desta primeira via de investigação te < >²,
e logo também daquela em que os mortais, que nada

sabem,

(5) vagueiam, com duas cabeças: pois a incapacidade
lhes guia no peito a mente errante; e são levados,
surdos ao mesmo tempo que cegos, aturdidos, multidão

indecisa,

que acredita que o ser e não ser são o mesmo
e o não mesmo, para quem é regressivo o caminho de

todas as coisas.

Fragmentos 7-8

7.1 Pois nunca isto será demonstrado: que são coisas que

não são;

mas afasta desta via de investigação o pensamento,
não te force por este caminho o costume muito

experimentado,

deixando vaguear olhos sem foco, ouvidos soantes
(5) e língua, mas decide pela palavra o desafio muito

disputado

(8.1) de que falei. // Só falta agora falar do caminho
que é. Sobre esse são muitos os sinais
de que que é é ingénito e indestrutível,
pois é compacto, inabalável e sem fim;
(5) não foi nem será, pois é agora um todo homogéneo,
uno, contínuo. Com efeito, que origem lhe investigarias?

² Reconstituição conjectural de Diels - *eirgô* - "afasto" (termo que ocorre em 7.2). Nesta situação, em que qualquer opção é consentida ao intérprete, são-lhe exigidas boas razões para apresentar uma nova sugestão.

como e onde se acrescentaria? Nem do não-ser te deixarei
falar, nem pensar: pois não é dizível, nem pensável,
visto que não é. E que necessidade o impeliria
(10) a nascer, depois ou antes, começando do nada?
E assim, é necessário que seja de todo ou não.
Nem a força da confiança consentirá que de que não é
nasça algo ao pé dele. Por isso nem nascer,
nem perecer, permite a Justiça, afrouxando as cadeias,
(15) mas sustém-nas: esta é a decisão acerca disso –
é ou não é –; decidido está então, como necessidade,
deixar uma das vias como impensável e anônima
(pois não é via verdadeira), enquanto a outra é autêntica.
Como poderia o que é perecer? Como poderia gerar-se?
(20) Pois, se era, não é, nem poderia vir a ser.
E assim gènesese se extingue e de destruição se não fala.
Nem é divisível, visto ser todo homogéneo,
nem num lado é mais, que o impeça de ser contínuo,
nem noutro menos, mas é todo cheio de que é
(25) e por isso todo contínuo, pois que é é com que é.
Além disso, é imóvel nas cadeias dos potentes laços,
sem princípio nem fim, pois gènesese e destruição
foram afastadas para longe, repelidas pela confiança

verdadeira.

O mesmo em si mesmo permanece e por si mesmo repousa,
(30) e assim firme em si fica. Pois, potente Necessidade
o tem nos limites dos laços que de todo o lado o cercam.
Portanto, não é justo que o que é seja incompleto:
pois não é carente; tudo falta, porém, a que [não] é.
O mesmo é o que há para pensar e aquilo por causa de que

há pensamento.

(35) Pois, sem o que é – ao qual está prometido –,
não acharás o pensar. Pois não é e não será
outra coisa além do que é, visto o Destino o ter amarrado
para ser inteiro e imóvel. Acerca dele são todos os nomes³
que os mortais instituíram, confiantes de que eram

verdadeiros:

³ Lendo *onomastai* em vez do tradicional *onom'estai*, de Diels, apoiado em L Woodbury "Parmenides on Names" *Essays in Ancient Greek Philosophy I* Anton & Kustas (eds.) Albany 1971, 145-162.

(40) “gerar-se” e “destruir-se”, “ser e não ser”,
“mudar de lugar” e “mudar a cor brilhante”.
Visto que tem um limite extremo, é completo
por todos os lados, semelhante à massa de uma esfera bem

rotunda,

em equilíbrio do centro a toda a parte; pois, nem maior,
(45) nem menor, aqui ou ali, é forçoso que seja.
Pois nem é que não é, que o impeça de chegar
até ao mesmo, nem é que é como se fosse
maior aqui, menor ali, visto ser todo inviolável:
pois é igual por todo o lado e fica igualmente nos limites.
(50) Nisto cesso o discurso fiável e o pensamento
em torno da verdade; depois disso as humanas opiniões
aprende, escutando a ordem enganadora das minhas

palavras.

E estabeleceram duas formas, que nomearam,
das quais uma não deviam nomear – e nisso erraram –,
(55) e separaram os contrários como corpos e postaram

sinais,

separados uns dos outros: aqui chama de fogo etéreo,
branda, muito leve, em tudo a mesma consigo,
mas não a mesma com a outra; e a outra também em si
contrária, noite sem luz, espessa e pesada.
(60) Esta ordem cósmica eu ta declaro toda plausível,
de modo a que nenhum saber dos mortais te venha

transviar.

Fragmento 16

Pois, tal como cada um tem mistura de membros errantes,
assim aos homens chega o pensamento; pois o mesmo
é o que nos homens pensa, a natureza dos membros,
em cada um e em todos; pois o mais [o pleno] é

pensamento.

fragmento 19

Assim, segundo a opinião, as coisas nasceram e agora são
e depois crescerão e hão-de ter fim.

A essas os homens puseram um nome que a cada uma

distingue.

Estrutura do poema e trajecto na tradição

• 19 Fragmentos: ± 150 vv. (H. Diels, no séc. XIX, fixa o cânone do Poema, que poucos hoje contestam (por razões pedagógicas, creio); no XX, há várias edições e muitas traduções.

• Na Antiguidade:

- Influencia: Górgias, Protágoras, Antístenes, Pródico; Empédocles, Anaxágoras, Atomistas; **Platão, Aristóteles**.
- É citado por: Platão, Aristóteles (IV a. C.), Plotino (II d. C.), Sexto (III), Diógenes L. (III), Plutarco (V), Proclo, Simplicio (V- VI).
- É profundamente criticado e revisto por: **Platão e Aristóteles**.

Esquema da argumentação em B2, B3

Dos dois «caminhos para pensar (conhecer)» (B2.2) – ‘é’ (B2.3), ‘não é’ (B2.5) –, o segundo não conduz ao conhecimento (B2.7-8). Portanto, só de ‘é’ há conhecimento. Logo, «pensar» e «ser» são o mesmo (B3, B8.34).

Problemas de interpretação

B2:

- Sentido de *noein* (B2.2, B3; B8.34): paradigma sensista;
- Ausência de sujeito dos caminhos (B2.3, 5);
 - Sentido dos caminhos (B2.3, 5);
 - Sentido e relevância de *to mê on* (B2.7-8a);
 - Consequências da eliminação de *to mê on*.

B3:

- Sentido da identidade de «pensamento» e «ser».

B6:

- Leitura de B6.1-2a;
- Leitura da lacuna: aceitação ou rejeição da injunção?;
- Interpretação de B6.4b.9: *o pensamento dos mortais*.

B7:

- Interpretação de *mê eonta einai* (B7.1);
- Referências ao ‘complexo da *doxa*’ (B7.3-4; B6.4b-9; *vide* B1.30, B19.1-3);
- Interpretação de B7.5.

B8:

- Interpretação dos *sinais* (ingénito/indestrutível: (B8.3-21), uno (B8.4-5), imóvel/imutável (B8.25-31), indivisível (B8.22-24), completo (B8.32-33);
- O nome «*o que é*» vs. os *nomes que os mortais instituíram* (B8.38-41);
- Sentido dos comentários finais de B8.42-49.

Síntese: propostas de resolução dos problemas

B2:

- *Noein, noêma* têm o sentido cognitivo forte que ‘funde’ num único conceito a «faculdade», o seu exercício e produto (a partir do paradigma sensista);
- Não havendo sujeito nem predicado nos dois caminhos, nada impede que sejam lidos *antepredicativamente*, como *nomes*, a saber: ‘o nome *que é*’ (B2.3) e ‘o nome *que não é*’ (*não-nome*: B2.5);
 - não havendo predicação, não é pressuposta uma teoria da referência (do ‘nome’ à ‘coisa’: *vide* a distinção de predicado e pressuposto);
- *O que não é* (*to mê on*) é o domínio que inclui *não-nomes*; dos quais não pode haver conhecimento (B2.7-8a);
- Consequentemente: não sendo possível o conhecimento a partir do *não-nome*, só de *o* (nome) *que é* pode haver conhecimento:
 - Todo o conhecimento é verdade (pressuposto da «verdade»: ‘conhecimento falso’ não é «conhecimento»);
 - Dada a oposição dos dois únicos caminhos, não é possível a *o que é* não ser e viceversa, em qualquer das leituras atribuídas ao verbo (nomeadamente *existir*: pressuposto da «existência»).

B3:

- A identidade de «pensamento» e «ser» é puramente formal, expressando a primeira síntese do argumento: só do ‘ser’ há ‘pensamento’; só ‘que é’ ‘pode conduzir ao ‘conhecimento’. O «ser» (no sentido existencial) não é extraído do «pensar»; nem «o ser» é (predicativamente) «pensamento».

B6:

- B6.1-2a contrapõe *ser, dizer e pensar que é* a *não é* (=nada), favorecendo a disjunção (*é ou não*) e proibindo a conjunção (*ser e não-ser*: B6.8-9); a «necessidade» de «dizer e pensar que é», ampliando a

identidade formal de B3, resulta de *que é* ser o único (caminho) «possível» (B6.1b; *vide* B2.2);

- O desconhecimento da lacuna inviabiliza a leitura da injunção (B6.2-3);
- O *pensamento errante dos mortais* condena-os à indecisão (*akrisia*: B6.7), provocada por qualquer manifestação da ‘mistura’ (*krasis*: B16.1-2a; por exemplo a ‘dualidade’: B8.53-61: *vide* P. Curd: ‘monismo predicativo’), paradigmaticamente, nomeando *ser* e *não-ser* (B6.8-9; B8.40-41);

B7:

- B7.1 expressa a proibição da conjunção do nome com o não-nome;
- B7.2-5 aponta o ‘costume’ (sensista – ver, ouvir, falar: *vide* B6.7) – como causa da conjunção (B7.2) e da indecisão (B7.5; *vide* B16: a *mistura* (*krasis*): B16.1);
- B7.5 supera-a propondo o *nome* (*que é*) como via para a ‘decisão’ (*krisis*: B7.5a; *vide* B8.15-16a).

B8:

- Os *sinais* de ‘é’ são os pressupostos da sua cognoscibilidade;
- Os exemplos de *não-nomes* (B8.40-41; B19.1-3) contrapõem-se ao nome *o que é*, que os antecede (B8.34-38).

Conclusões

O que é, *o ser*, são nomes atribuídos ao único objecto epistémico possível (*que pode ser conhecido*: B2.2). Se, em B2.3, B2.5, faltam sujeito e predicado gramaticais a ‘é’, logo, um ‘sujeito’ e um ‘objecto’ epistémicos, ‘é’ não pode ser lido como cópula; logo, os caminhos devem ser lidos como nomes. Como nomes, nada afirmam ou negam, nem se referem a nada exterior ao conhecimento (muitos textos confirmam esta leitura; ainda em Platão, *o ser, o todo, o uno, o tudo* – *Sofista* 244b-d – são tratados como nomes; *vide* a contraposição do *nome* ao *logos* (262c).

O «pensamento» será a ‘faculdade/estado’ infalível que funde o captado na captação («Se P±P»: só há ‘visão’ do ‘visto’, etc., captação do captado: *vide Teeteto* 152-184, 188-190). Aceitando esta interpretação, o argumento não tem implicações ontológicas. Não havendo um ‘objecto’ exterior ao conhecimento, a *existência* não emerge como um predicado separado (C. Kahn: 1966), não dando origem a uma «questão», nem a um «problema da existência» (um e outra nascem nas obras de Platão e de Aristóteles).

É admissível que B8.42-49, com os exemplos físicos (*maior, menor, aqui, ali, etc.*, o símile da esfera), acumulando violações aos pressupostos de *é*, em B8, visem criticar as cosmologias correntes, pelas quais os Milésios são responsáveis (teorias dos contrários e do vórtice).

Concluindo

A finalidade do argumento de Parménides, em B2-8.49, é tão-só:

1. distinguir os dois modos de *pensar* de que os humanos dispõem: (a) *noein, noêma*; oposto a (b) *phronein* (B16.1-4a); (c) rompendo com a hegemonia epistémica do paradigma sensista: *o costume muito experimentado dos olhos, ouvidos e língua* (B7.3-5a);
2. mostrar que os nomes *estabelecidos pelos mortais* são *não-nomes* (B8.38b- 41; B19.1-3), dos quais não há conhecimento (o final de B8 e B9 explicam porquê).

Apesar de continuamente analisada, criticada, rejeitada e corrigida pela tradição posterior, esta concepção sobrevive até hoje, expressa nas teorias que defendem a necessidade de respeitar o ideal cognitivo da infalibilidade do saber (problema de Gettier e debate subsequente: *vide* T. Unger, D. Chalmers, S. Royes, Jennifer Nagel, W. Buckwalter, K. Schafer, entre muitos outros).

Que mistério tem Diotima

Jovelina Maria Ramos de Souza*

* Doutor, UFPA.

Resumo

Na encenação dos elogios a éros, no diálogo *Banquete*, o personagem Sócrates retoma no seu encômio, um *palaiòs* lógos envolvendo a relação amor, beleza e bondade, fruto de um suposto diálogo entre ele e Diotima, quando era ainda muito jovem. Os mistérios do amor revelados a ele pela sacerdotisa de Mantineia, a grande especialista nas coisas relativas ao amor, remete a outra voz feminina, a de Safo. A via investigativa proposta relacionará os mitos de Diotima e da poeta de Lesbos, tomando como referência comum a ambas, a abordagem acerca do amor e dos prazeres da vida, aliada a noção de belo e bem. Resguardada as proporções entre o discurso dialético de uma e o poético de outra, Platão parece resgatar, na performance da sábia mulher de Mantineia, o canto erótico-amoroso da mélica de Mitilene, como se estivesse a unir entre si, a imagem das duas grandes mestres na arte da *tà erotiká*.

Palavras-chaves: Platão, *Banquete*, Diotima, Safo, mélica arcaica.

O eco de Caetano cantando os versos de Capinam: “Que mistério tem Clarice, que mistério tem Clarice, pra guardar-se assim tão firme no coração?...”, me levou a pensar a personagem Diotima movida por um profundo mistério que vai além das teses mais recorrentes envolvendo a figura da “mulher de Mantineia”, “entendida” (*sophè*) nas coisas relativas ao amor, tema do *Banquete*, e em “muitos outros”¹ assuntos (201D).² Na presente exposição apresentarei as

¹ Sócrates faz alusão a um suposto sacrifício realizado por Diotima, no qual ela consegue afastar a peste de Atenas, por um período de dez anos. Cavalcante cogita se a peste a qual Sócrates se refere, não seria a mesma que assolou Atenas durante a Guerra do Peloponeso, nesse caso o sacrifício teria acontecido em 440, e Sócrates nessa época teria em torno de 30 anos (2002, p. 143, *nota 111*).

² Para efeito de citação do *Banquete* utilizarei a tradução de José Cavalcante de Souza, editada pela Difel, devidamente cotejada com o texto grego e a tradução de Luc Brisson, editada pela GF-Flammarion.

perspectivas mais retomadas no tratamento da questão envolvendo a presença de Diotima no *Banquete*, seja na abordagem acerca da etimologia de seu nome, de sua existência real ou fictícia, bem como o seu papel na construção dramático-teórica do diálogo, me detendo mais especificamente no objeto de minha pesquisa atual, a recepção de Safo na composição da personagem especialista nas “questões de amor” (*id.*), como Sócrates a define no diálogo sobre o amor.

A abordagem acerca do papel da personagem Diotima, se abre cada vez mais a novas vias interpretativas, portanto, a alusão ao refrão de *Clarice* no título de minha exposição não é gratuita, por intrigar-me sobremaneira na parceria de Capinam e Caetano nesta música, a cumplicidade dos dois autores no tratamento acerca da dualidade de Clarice, mesclada na figura da mulher anônima evocada das lembranças de Capinam e da célebre escritora, cuja obra denota um profundo domínio acerca do psiquismo humano, sobretudo o feminino, como se pode observar na seguinte passagem de *Uma aprendizagem* ou o Livro dos prazeres: “A noite que não vinha, não vinha, que era impossível. E o seu amor que agora era impossível – que era seco como a febre de quem não transpira era amor sem ópio e nem morfina. E ‘eu te amo’ era uma farpa que não se podia tirar com uma pinça” (LISPECTOR, 1998, p. 22-23). A expressão do amor ardente vivenciado pela personagem Lóri, me transporta a duas imagens, a do amor dociamargo de Safo e a do éros daimônico de Diotima. Conforme assinala Nunes, argumentos com os quais concordo inteiramente, na intrincada teia das paixões presentes nos romances e contos de Clarice Lispector: “Estamos diante de uma ficção que pensa, de uma ficção indagadora, reflexiva, a que não falta, como em toda literatura, um intuito de conhecimento. Precisamos não esquecê-lo quando consideramos o que essa obra tem de passional” (2009, 312).

Pensar Clarice dominando de maneira reflexiva a arte das paixões na sua obra de ficção, me impulsionou a imaginar se por meio da mulher de Mantineia, a quem Sócrates caracteriza como a grande especialista “nas coisas concernentes ao amor (*tà erotikà edídaxen*)” (201D), Platão também não estaria nos revelando um mistério, o efeito do canto amoroso de Safo sobre ele, a ponto de representá-la no Epigrama IX 506 da *Antologia Palatina* como a décima Musa.³ Concebo o discurso erótico platônico como intensamente marcado pela presença da mélica safiana, pois vejo no tratamento dado por Platão à questão acerca do amor no *Banquete*, sobretudo nos elogios de Aristófanes, Sócrates/Diotima e Alcibíades, a nítida recepção da poética erótica de Safo, nos moldes do Fr. 36 LP, “queimo em desejo e anseio [por]” ou do Fr. 48 LP, “[] vieste: eu esperava por ti; escorres como água fresca, no meu coração ardente”, nos quais predomina a noção de amor associada à de desejo.

Mas afinal, quem é Diotima de Mantineia, a célebre personagem do *Banquete*? Na dramatização de sua fala, no elogio de Sócrates, Platão concebe sua personagem dotada do dom da arte divinatória (*mantiké tékhne*), tornando-a o elemento mediador entre o discurso divino e o humano, aspecto retomado na caracterização

³ Nove são as Musas, dizem alguns. Quanta negligência! Eis aqui a décima: Safo de Lesbos.

de éros como *daímon mégas*. Na exposição de seus ensinamentos ao jovem iniciado nos mistérios do amor, ela assegura para ele: “um grande gênio (*daímon mégas*), ó Sócrates; e com efeito, tudo o que é gênio (*daimónion*) está entre (*metaxý*) um deus (*theoû*) e um mortal (*thnetoû*)” (202D-E). A introdução das noções de *metaxý* e *daímon* no discurso de Sócrates/Diotima possibilita a Platão desassociar a imagem de éros a um *mégas theòs* (202B), elemento difundido no elogio de Agaton, com o qual o filósofo dialoga mais diretamente neste momento de sua exposição. Na estrutura do *Banquete*, a associação de Eros a um deus, imagem difundida pela tradição poética, aparece nos elogios ao amor de Fedro, Pausânias e Agaton; enquanto o filósofo elabora a sua natureza ambígua nos elogios de Pausânias, Erixímaco e Aristófanes, cuja culminância se efetivará na perspectiva apresentada pela sacerdotisa de Mantinea, na qual prevalece a associação entre éros e o *philósophos* e, por conseguinte, a Sócrates, aspecto amplamente retomado no elogio de Alcibíades.

Na composição de Diotima, Platão resgata a ambiguidade de éros, capacitando-a de um poder similar ao dele: “O de interpretar (*hermeneûon*) e transmitir (*diaporthmeûon*) aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e de outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa (*sympleroî*), de modo que o todo fica ligado (*syndedésthai*) todo ele a si mesmo” (202E), tal atributo a coloca na mesma posição mediadora de éros e de Sócrates, levando Jurado (1999) a qualificá-la de “mulher daimônica”. Incorporando o caráter daimônico atribuído a ela por Platão, o discurso da personagem reúne as mais diversas representações de éros apresentadas na sucessão de elogios ao amor do *Banquete*, ao retomar e reunir tais imagens na enunciação de seu encômio ela dá-lhes outra referência, agora não mais restrita exclusivamente ao domínio discursivo da poesia, retórica, filosofia da natureza ou mesmo da linguagem dos mistérios, abrangendo os rituais de iniciação (*teletés*), as noções de inspiração (*enthousiamós*) e delírio (*manía*), mas estritamente no da prosa filosófica platônica. Instauradas no registro da filosofia, tais noções são revistas e atualizadas por Platão, de modo a serem incorporadas no processo de formulação de seu arcabouço teórico, sob a aparência de uma metáfora da produção ou dos mistérios do amor.

O modelo erótico apresentado por Diotima introduz na escrita platônica, segundo Finkelberg “a linguagem técnica dos mistérios de Deméter em Eleusis” (1999, p. 258). A dinâmica da exposição da ascese erótico-dialética é similar a dos Mistérios Eleusinos, no qual a sacerdotisa conduz o jovem iniciado até o mais alto grau de iniciação (*epopteía*), no caso específico do *Banquete*, a revelação dos grandes mistérios do amor. Especializada na prática da *mántis*, já inscrita no registro etimológico de seu nome de origem (*Mantinikês*), a mulher de Mantinea exerce a “atividade desenvolvida pelas sacerdotisas” (GUERRERO, 2011, p. 15), dominando não apenas os processos envolvendo os rituais de iniciação (*teletés*), como a exemplo da potência anímica a qual Platão denomina de éros, parece entender da “arte divinatória (*mantikè*), como também a dos sacerdotes (*hieréon tékhne*) que se ocu-

pam dos sacrifícios (*thysías*), das iniciações (*teletàs*) e dos encantamentos (*epoi-dàs*), e enfim de toda adivinhação (*manteíán*) e magia (*goeteíán*)” (202E-203A). A passagem em questão reforça a natureza daimônica de éros e, para mim, da própria personagem, tais aspectos aparecem condensados no jogo linguístico envolvendo o nome de Diotima marcado pela ambiguidade entre os vocábulos *theótimos*, “honrada pelos deuses” e *xenótimos*, “honrada estrangeira” ou em um sentido literal, “honrada por Zeus” (*Diotímas*), em razão de as praticantes da arte da mântica “terem na figura de Zeus sua divindade principal” (GUERRERO, 2011, p. 15).

Na encenação do *Banquete*, observamos a reverência com a qual Sócrates trata Diotima, tornando-a responsável pela transmissão do *lógos* dialético sobre o amor. Na concatenação da imagem de éros como ser mediador (*daímon*), observa Jurado, Platão formula “a noção de *metaxý*, intimamente unida à noção de *daímon*” (1999, p. 82), pelo fato de ambas determinarem a natureza do amor como provida do poder de conciliar ordens distintas e complementares entre si: belo (*kalós*) e feio (*aiskhrós*) (201E), bom (*agathós*) e mau (*kakós*) (201E), sabedoria (*sophón*) e ignorância (*amathía*) (202A), ciência (*epistéme*) e ignorância (*amathía*) (202A), entendimento (*phrónesis*) e ignorância (*amathía*) (202A), mortal (*theós*) e imortal (*thnetós*) (202E), Recurso (*Póros*) e Penúria (*Penía*) (203B). Ora, se na estruturação do *Banquete*, Sócrates e Diotima personificam o lugar no qual éros encontra-se situado, nada mais natural que ambos sejam identificados com uma natureza daimônica, a mesma da qual é dotado o filósofo.

Retomando a polêmica em torno da existência de Diotima, não vejo o menor risco para as teorias desenvolvidas no diálogo, o fato de a mestre de Sócrates ter ou não existido. Compactuo com a posição de Kranz, para quem “a questão da realidade histórica de Diotima de Mantinea é sem importância para a compreensão do *Banquete*” (1926, p. 437), tese com a qual Dover (1980, p. 137) e Brès (1973, p. 225) se coadunam. O aspecto mais trabalhado na abordagem compreendendo a imagem de Diotima e sua presença marcante no processo argumentativo da teoria do amor elaborada por Sócrates no *Banquete*, diz respeito justamente à controvérsia envolvendo a questão acerca de sua realidade histórica. Segundo Guerrero, os pressupostos teóricos de autores da primeira metade do século XIX, como Kranz e Taylor, sustentam-se em evidências encontradas exclusivamente no diálogo platônico (2011, p. 80). Para Jurado, tais autores tomam como referência para sustentar seus argumentos, “os testemunhos de autores antigos, o fato de Platão introduzir personagens históricos em seus diálogos, às vezes ideias muito subjetivas e o relevo em bronze do Museu Nacional de Nápoles” (1999, p. 80).

Por outro lado, a pesquisa de Waithe envolve a investigação em torno das duas teses predominantes, na qual Diotima ora aparece como uma figura histórica ora como fictícia, a meu ver, sem tomar partido por nenhuma das posições. O peso de sua argumentação se fixa na possibilidade de diferenciar Diotima seja de Sócrates seja de Platão, a partir das noções de bem e belo, por meio das quais pretendo chegar a Safo. Para Waithe, “o objetivo real do amor não é a beleza, mas o bem: imor-

talidade adquirida pela geração do parto na alma” (1987, p. 85), a diretriz que norteia o argumento sustenta-se em um fato plausível, o éros de Diotima não pode ser identificado à contemplação da ideia do Bem ou do Belo como o é para Platão, por se tratar essencialmente de um modo de reprodução no belo, tomando a acepção de “um parto em beleza (*tókos en kalôî*), tanto no corpo como na alma” (206B). Na perspectiva da sacerdotisa, o bem e o belo não são ideias, tornando-se o amor, essencialmente, uma atividade reprodutiva, cujo incessante movimento entre ordens distintas de desejo e prazer, representa a própria estrutura psíquica impulsionada pelo desejo de se perpetuar no belo. A teoria do amor sustentada por Diotima nos passos 201D-208B, não pode ser considerada uma tese autenticamente platônica, mas socrática, por não comportar uma teoria das formas, como acontece na ascese dialética. Para alguns intérpretes, como Carvalho, a fala de Diotima reproduz a manifestação do pensamento de um Sócrates ainda jovem e imaturo (2010, *nota 1*, p. 369-370), enquanto a ascese erótica representaria as ideias de Platão da fase da maturidade, expostas por meio da palavra de uma mulher inspirada, trazida por Sócrates, o filósofo inspirado, para o cenário do simpósio na casa de Agaton.

Nos meados do século XX, autores como Bury, Robin, Gomperz, Friedländer, Cornford e, sobretudo Willamowitz, conforme sustenta Guerrero (2011, p. 11), em meio aos quais Jurado (1999, p. 80) inclui Natorp, consideram contestável o argumento da historicidade de Diotima, pelo fato de não existirem registros confiáveis para sustentar tal posição, a não ser o oferecido por Platão no *Banquete*.⁴ Jurado destaca ainda outros aspectos como “a condição feminina da personagem, a mesma de Aspásia no *Menexeno*, da qual se ouve falar o nome carecendo de outros testemunhos antigos, que não tomem como base o *Banquete* platônico” (*id.*). No período pré-helenístico, predomina o antropônimo masculino, talvez isso motive a seguinte consideração de Dover:

“Diotima” é um nome de mulher autêntico da Grécia (e “Diotimo” um nome masculino muito comum). Exceto o *Banquete*, não conhecemos nenhuma outra fonte que fale a respeito de uma mulher de Mantineia, especialista em assuntos religiosos, chamada Diotima, e de qualquer maneira é pouco provável que qualquer pessoa tenha ensinado a Sócrates uma doutrina que, segundo Aristóteles, era especificamente platônica – e não socrática. O motivo que levou Platão a colocar esta exposição sobre eros na boca de uma mulher não é muito claro. Talvez ele desejasse dissipar qualquer dúvida acerca do desinteresse da explicação da *paiderastia* contida neste discurso, ao contrário de seu elogio no discurso de Pausânias (2007, *nota 11*, p. 223).

⁴ “E a ti eu te deixarei agora; mas o discurso que o sobre o Amor (*tòn dè lógon tòn perì tou Êrotos*) eu ouvi um dia, de uma mulher de Mantineia, Diotima, que nesse assunto era entendida (*sophè*) e em muitos outros (*ália pollá*) – foi ela que uma vez, porque os atenienses ofereceram sacrifícios para conjurar a peste, fez por dez anos recuar a doença, e era ela que me instruíra nas questões de amor (*tà erotikà edídaxen*) – o discurso então que me fez aquela mulher eu tentarei repetir-vos, a partir do que foi admitido por mim e por Agaton, com meus próprios recursos e como eu puder” (201D).

Discordo de Dover e proponho que o fato de Platão utilizar, no *Banquete*, o nome de um personagem feminino fictício, fortalece minha proposição de que o filósofo resgata, por meio da figura da sacerdotisa de Mantinea, a presença do discurso erótico-amoroso da mélica de Lesbos. O fato de não utilizar seu nome, talvez se restrinja aos inúmeros mitos atribuídos a Safo, dentre eles o de que ensinaria às meninas de Lesbos “técnicas sexuais” (2007, p. 241). Para mim, o fato de Platão optar por atribuir a origem de seu discurso sobre o amor (*erotikós lógos*) a Diotima e não a Safo, seria no sentido de dissociar a imagem do éros dialético do amor de natureza estritamente sensual. Na construção da fala da personagem, o filósofo pleiteia outro sentido para éros, agora de natureza reflexiva, por ser a representação de “um passo em direção ao Ser” (*id.*, p. 225), afastando-o de uma percepção meramente intuitiva, como o amor cantado por Safo, embora os fragmentos da poeta mélica resguardem uma conotação moral, conforme se encontra no Fr. 51 LP: “não sei o que escolher: em mim há dois intentos (*noémata*)”⁵, no qual o eu poético parece se mover entre dimensões variadas de desejo e prazer, como Diotima nos passos da ascese, contudo não tendo o justo discernimento para conciliar afecção e reflexão, como propõe Platão na determinação do éros filosófico. Calame associa o fragmento 51 LP de Safo com o Fr. 428 W de Anacreonte: “e amo (*eréo*), de novo, e não amo (*kouk eréo*)/ e enlouqueço (*maínomai*) e não enlouqueço (*kou maínomai*)”, no qual o poeta mostra o efeito arrebatador do amor sobre os apaixonados, a ponto de eles reunirem em si, elementos “opostos e contrários: já não é simultaneamente doce e pulsante, mas ao mesmo tempo ativo e ausente” (CALAME, 1987, p. 22). A potência do amor é tão forte, a ponto de o amante ou mergulhar loucamente a ponto de se diluir⁶ instantaneamente no seu desejo ou se nega a amar e a sentir

⁵ A imagem da ambiguidade do homem diante do poder do amor é muito forte seja na versão de Safo seja na de Anacreonte, a meu ver tal elemento é retomado no livro IX da *República*, para caracterizar a própria ambiguidade do filósofo: “O filósofo não pode deixar de provar, desde criança, das duas espécies de prazer...” (582B), o de natureza epitimética e o de natureza reflexiva, aprendendo a administrá-las e conciliá-las entre si. No caso do *Banquete*, na natureza daimônica de éros.

⁶ Retomo aqui a passagem de *República* IX, na qual Sócrates pergunta a seu interlocutor se a dor não é o contrário do prazer, e se não existe um estado do psiquismo no qual não se sente nem alegria nem dor, ao apontar essas duas manifestações do psiquismo ele introduz um elemento mediador entre (*metaxý*) ambos, a paz. Interessa-me mais diretamente a seguinte afirmação, presente na evolução do debate: “Em muitas outras situações como essa, creio eu, já notaste que os homens, quando sentem dor, elogiam a ausência e o repouso da dor e não a sensação de alegria como o que há de mais doce” (583D). A tese defendida por Sócrates é a de que a sensação da cessação do prazer é dolorosa, mas é nela que se atinge o repouso ou mais efetivamente, a ausência de prazer, como se o prazer experimentado anteriormente se diluísse completamente. O mesmo argumento é válido para a dor, quem sofre deseja incessantemente a cessação da dor, pois o prazer de não mais senti-la traz contentamento. O ponto de repouso é na verdade o lugar no qual a dor e o prazer cessam, contudo o movimento próprio da estrutura psíquica permite seja a transformação do prazer em dor seja da dor em prazer. No *Banquete*, a condição de éros como *daímon* o coloca na posição mediadora entre o prazer e a dor. Vejo a oposição prazer e dor na relação *erastés-erómenos*, como a mescla do desejo do amante em sentir o prazer do amado, enquanto para o amado o prazer representa o desejo de escapar da loucura e desrazão próprias do amor, pois o verdadeiro prazer não implica no afastamento da dor, assim como a verdadeira dor não significa o afastamento do prazer, mas na conciliação entre duas ordens distintas de afecções, no estado definido por Sócrates como o de “cessação das dores” (*lypôn tines apallagáí*) (584C). No contexto do *Filebo*, prazer e dor estão associados ao gênero misto, não podendo ser analisados separadamente: “Vejo como um par, dor e prazer, vindo a ser simultaneamente, por natureza,

a demência provocada pelo amor. A representação de éros na mélica arcaica reúne tanto a contradição como a oposição: amor e desamor, doçura e dor, na imagem do éros dociamargo de Safo ou amor e loucura, amor e desrazão,⁷ prazer e dor, temas abordados tanto por Safo como por Platão.

No jogo intrincado entre imagens poéticas e dialéticas pretendo encontrar um princípio comum a Platão e Safo, sem descartar nenhuma pista: fragmentos, epigramas, testemunhos, discursos retóricos, tampouco deixando de levar em consideração a natureza do éros tratado por ambos, cujos discursos sobre o amor revelam, segundo Dover “fortes desejos e emoções homossexuais” (*id.*, p. 28), possivelmente pelo fato de na Grécia na qual cada um deles viveu, a instituição da *paidēraistía*, além da conotação sensual resguardava uma função de natureza pedagógica. Mas em se tratando do elogio de Diotima, nele predomina a concepção reprodutiva do desejo, conforme ela expõe a Sócrates: “Com efeito, todos os homens concebem (*génontai*) não só no corpo, como também na alma, e quando chegam a certa idade, é dar à luz (*tíktein*) que deseja (*epithyméi*) a nossa natureza” (206C). A contextura da fala de Diotima é acentuadamente marcada por um vocabulário da geração e parturição, aspectos valorizados nas análises de Dover, Finkelberg e Halperin. Dover retoma o vocabulário usado por Diotima fazendo uma distinção, as expressões *tíktein* (206C; 209B, C; 210C, D; 212A), *gennân* (209B, C; 210A), *tókos* (206B, C, E; 209A) e *génnesis* (206E) indicam o “gerar” e o “parir”, enquanto o uso de *kýein*, “estar grávida” (206C) e *kyêsai*, “conceber” (209C) é aplicado exclusivamente ao sexo feminino (1980, p. 147). Dover parece tomar ao pé da letra o emprego dos termos geração e nascimento no *Banquete*, já Halperin considera que o verbo *tíktein*, “gerar” abrange tanto as funções sexuais como as reprodutivas (1999, p. 48), enquanto Finkelberg defende que Platão utiliza as duas palavras de modo metafórico (1999, p. 238), posição com a qual me identifico, por identificar na noção de reprodução trabalhada por Diotima uma metáfora da produção, cuja representação demarca o desejo do filósofo como a predisposição natural em gerar e conceber no bem e no belo.

no gênero comum” (31C). A quebra da harmonia entre prazer e dor, permite a dissolução da natureza e o surgimento da dor, enquanto a recomposição da harmonia quebrada possibilita um retorno à própria natureza gerando o prazer. Dor e prazer se encontram em um constante processo de dissolução e restauração da natureza dos seres, cuja saciedade se dá com o preenchimento (*plérosis*) daquilo que lhe falta e encontra-se em desarmonia, a exemplo do elogio de Aristófanes no *Banquete*, no qual a busca de complementação da antiga natureza é preenchida no reencontro dos seres primordiais.

⁷ Calame aponta como “Eros parece manter-se, por regra geral, longe dos órgãos do intelecto, órgãos nos quais residem o conhecimento e a vontade no homem arcaico: não se instala nem no *nóos* nem na *boulé*.” (1987, 25). Para o autor, tal comportamento não chega a surpreender, pois o poder de Eros é capaz de anular qualquer possibilidade de compreensão e decisão. Pensado simultaneamente como um deus e uma potência da natureza, o domínio de Eros no mundo arcaico, encontra-se restrito a esfera das sensações, o olhar do amante desperta a libido do amado, deixando-o inteiramente tomado de amor e desejo passional pelo objeto de seu desejo amoroso, a ponto de lhe retirar as suas forças, impedindo-o de raciocinar com precisão e ao mesmo tornando-o carente e mendicante de seu amor, elemento retomado por Platão na natureza de Penía, que representa na ficção do *Banquete*, o lado amargo do amor.

A imagem do amor como um parto no corpo e na alma representa o “modelo da dinâmica erótica” (HALPERIN, 1999, p. 19) da Atenas do período clássico, no qual os papéis sexuais encontram-se bem definidos. O parto no corpo eclode no discurso de Diotima, como a mais pura expressão de um desejo de natureza feminina, caracterizando o anseio da mulher pelo processo de procriação nela mesma, marcado por um duplo movimento, na geração a necessidade da reunião (*synousía*)⁸ com um ser de natureza masculina, enquanto no solitário ato da parturição se efetiva a plena satisfação do desejo feminino. No mundo grego se estabelecem, segundo Halperin (1999, p. 19), “hierarquias eróticas” centralizadas na diferença biológica dos sexos, cabendo ao gênero feminino, no contexto platônico do discurso de Diotima, a concepção no corpo mais que o prazer advindo do intercuro sexual; enquanto ao gênero masculino é dado tanto o direito ao prazer de natureza sexual como o reflexivo, elementos introduzidos no *Banquete*, por meio da metáfora do parto na alma, âmbito no qual se reúnem a dimensão epitimética e a reflexiva.

Retornando a investigação histórica acerca de Diotima, no período imperial, autores como Luciano, Elio Aristides, Clemente de Alexandria e Proclo, dentre outros, reforçam o caráter fictício da personagem platônica, dando-lhe o tratamento de “filósofa *telestiké*”, qualificativo aplicado aos iniciados nas religiões de mistérios, usado de modo similar para identificar Safo, Aspásia e as mulheres pitagóricas. O próprio Proclo defendeu que ela teria pertencido a seitas pitagóricas, hipótese refutável, atribuindo-se o fato de seu nome não se encontrar incluído no catálogo das mulheres pitagóricas, de *Vida Pitagórica*, de Jâmblico⁹. Para mim, a discussão a respeito da realidade histórica ou fictícia de Diotima nem renova nem prejudica os elementos teóricos introduzidos pela personagem no diálogo *Banquete*. Pretendo percorrer outra via investigativa, a meu ver mais instigante e reveladora, que é o

⁸ Os termos *synousía* e *syneînai* delimitam o estreitamento das relações sociais do homem, envolvendo laços de amizade ou de natureza sexual. No escopo do discurso de Sócrates/Diotima e da *Carta VII* elas representam, segundo Finkelberg (1997, p. 244) “a comunhão do humano com o verdadeiro ser”; enquanto em *República* VI 490A-B, a comunhão com o verdadeiro ser aparece sob o formato de um cortejo erótico envolvendo a união sexual e a concepção. Na imagem do flerte entre o verdadeiro amante e o objeto de seu amor, a filosofia, Platão introduz a metáfora do parto, através de um jogo de linguagem falando de amor, desejo, prazer, geração e parturição, o filósofo ultrapassa a dimensão puramente desejante do psiquismo para atingir a de natureza reflexiva, através do parto na alma. Cito a passagem da *República* em questão: Será que nossa defesa não estará na medida certa dissermos que quem ama a ciência tem qualidades naturais para a luta na busca do ser e não fica na multiplicidade daquilo que parece ser, mas avança na busca, não perde a garra, nem desiste de seu amor; antes de atingir a natureza de cada coisa com aquela parte da alma que é adequada a isso? Ora, adequado é o que é afim. Com essa parte da alma ele se aproximará do ser pleno, a ele se unificará (*migeis*) e, engendrando inteligência e verdade (*gennésas nouñ kai alétheian*), conhecerá e viverá de verdade, terá seu alimento e assim deixará de sofrer as dores do parto (*odínos*), mas antes disso não?

⁹ Ao final de *Vida Pitagórica* 36 267, Jâmblico introduz um catálogo com o nome de 235 pitagóricos agrupados por região geográfica, dentre esses nomes 218 são masculinos e 17 femininos: Tímica de Crotona, Filtides de Crotona, Ocelo e Ecelo de Lucano, Quilônides de Esparta, Cratesicleia da Licaônia, Teano de Metaponto, Mia de Crotona, Lastênia, Abroteleia de Tarento, Equecrátias de Fliunte, Tirsênides de Síbaris, Pisirrodos de Tarento, Teadusa da Licaônia, Bio de Argos, Babélica de Argos, Cleecma de Esparta. O grande problema do catálogo de Jâmblico, cuja autoria às vezes é atribuída a Aristóxeno, diz respeito a um número maior de pitagóricos que não aparecem nesta lista, dentre eles, supostamente, Diotima de Mantineia.

pensar Diotima como a recepção de Safo, aproximando-me das teses de Aguirre e Guerrero, sem concordar inteiramente como eles, para quem a sacerdotisa de Mantinea não passaria de uma representação “oculta” da poeta de Lesbos, na qual a personagem do *Banquete* atuaria como uma “máscara”, retomando e ressignificando o conteúdo do canto da mélica na conversa com Sócrates a respeito da natureza do amor. O curioso é como a performance de Safo também incorpora o uso da máscara, para cantar o amor ela torna Afrodite, a deusa da beleza, do amor e do desejo sexual, um personagem com quem o personagem de seu canto dialoga, e ao mesmo tempo estreita os laços entre ela e a divindade masculina do amor, a exemplo do Fr. 159 LP, “[t]u e Eros, meu servidor (*therápon*)”].

Platão resgata a identidade de Eros e Afrodite própria da mélica safiana, introduzindo-a no relato do mito da origem de Eros, nos seguintes moldes, quando “a Pobreza (*Penía*) então, tramando em sua falta de recurso (*aporían*) engendrar (*poiésasthai*) um filho cheio de Recurso (*Pórou*), deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor. Eis por que ficou companheiro (*akólouthos*) e servo (*therápon*)¹⁰ de Afrodite o amor, gerado (*gennetheis*) em seu natalício, ao mesmo tempo que por natureza amante do belo (*háma phýsei erastès òn peri tò kalòn*), porque também Afrodite é bela” (203B-C). Defendo que no *Banquete*, Platão encontra no espaço da fala de Diotima, o lugar privilegiado para desenvolver uma autêntica teoria do amor, na qual vejo os ecos do canto passionai da mélica de Lesbos, embora nem Safo nem Diotima sejam realmente as autoras de seu discurso erótico, conforme endossa Máximo de Tiro: “já fora de Mantinea e de Lesbos, a mãe dos discursos, de qualquer modo, os discursos amatórios de Sócrates nem são de sua exclusividade nem dele primeiro” (XVIII 7). Vejo na erótica platônica, a recepção dos fragmentos amorosos de Safo, contudo o filósofo postula novos valores, distanciando-se da fonte originária de seu discurso sobre o amor.

Descarto que eles também o sejam originalmente de Diotima, independente de ela ser um personagem histórico ou fruto da imaginação criadora de Platão, contudo um fato é inegável nas representações de éros no *Banquete*, em Safo e Máximo de Tiro, a associação de sua imagem, pela natureza paterna, à habilidade de bem manejar as palavras: “Ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista...” (203D). Safo o chama de “tecelão de mitos” (*mythoplókos*) (Fr. 188 LP) e Máximo de Tiro reforça: “Sócrates diz que Eros é *sofista*, Safo chama-o de *tecelão de mitos*. Eros faz com que Sócrates queime por Fedro e Safo diz que Eros *caiu sobre ela como o vento que desaba, dos altos montes, sobre os carvalhos*” (XVIII 9), em clara alusão ao Fr. 47 LP de Safo.¹¹

¹⁰ No livro IX da *República*, Platão utiliza a expressão *therápon* para caracterizar a imagem do tirano tomado pelo medo de ser morto por um de seus escravos: “Não seria forçado até a adular (*thopeúein*) a alguns dos escravos, a fazer-lhes muita promessa e a libertá-los sem necessidade, revelando-se a si próprio como aduldor (*therapónton*) de seus escravos?” (579A).

¹¹ Como o vento que se abate sobre os carvalhos na montanha, [Eros me trespassa (*etínaxé*)].

Pela natureza materna, éros “é sempre pobre e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina; mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos... sempre convivendo com a precisão” (203C-D). Máximo de Tiro destaca a natureza daimônica de éros, a mesma de Diotima,¹² do seguinte modo: “Para Diotima, Eros floresce na riqueza e morre na pobreza; reunindo esses dois aspectos, Safo falou do amor *dociamargo* e *doador de sofrimentos*” (XVIII, 9), enquanto Safo o representa como “*dociamargo*” (*glykýprikos*) (Fr. 130 LP), o “que atormenta” (*algésídoros*) (Fr. 172 LP) ou como entoa o personagem de seu canto: “os que são meu bem-querer, esses me trazem dores... ah, eu sei disso, muito bem” (Fr. 26 LP). Não concebo a recepção de Safo, seja na concatenação do éros platônico no *Banquete* seja no seu acolhimento nas *Dissertações* do retórico Máximo de Tiro, como um elemento ligado ao sentido de “velado” ou “oculto”, conforme propõem Aguirre e Guerrero, o recurso ao uso de máscaras por Platão, possibilita o reconhecimento e não o ocultamento, o filósofo dialoga com as ideias expressas por seus personagens, e por meio deles propõe uma reformulação nos modos de agir e pensar, centrado em uma perspectiva de natureza filosófica, contudo sem abandonar a linguagem poética, o uso de técnicas teatrais e retóricas, pois através de tais elementos o filósofo propõe e expõe modos de dizer e pensar capazes de serem devidamente sustentados quando colocados à prova.

Na escrita platônica inexistente uma indicação direta da origem das teorias propostas, sua estratégia argumentativa implica em instigar o leitor a seguir suas pistas; justamente o caso do *Banquete*, diálogo no qual o discurso filosófico sobre o amor surge em meio a uma variedade de imagens poéticas de éros. Na manifestação do discurso erótico colocado na voz de Diotima, o filósofo tanto retoma imagens introduzidas nos cinco elogios precedentes, discutindo-as e ressignificando-as, quanto insere novas imagens falando do bem e do belo, como se estivesse dialogando diretamente com a poeta de Lesbos, sem a necessidade de identificá-la, procedendo do mesmo modo em seu exame das teorias de Heráclito, Parmênides ou dos pitagóricos. No contexto dos diálogos platônicos, não se pode entender a ressignificação das imagens de éros presentes nos fragmentos de Safo, como uma espécie de dissimulação, pois a exemplo de Sócrates, na retomada dos múltiplos discursos do *Banquete*, Platão induz o leitor a seguir os rastros das teorias propostas na sua argumentação. No caso da personagem Diotima no *Banquete*, a sua discursividade comporta resquícios de fragmentos e temáticas contidas na poética da mélica de Mitilene, através de seu relato se pode perceber o quanto Platão se deixou encantar pela sensibilidade de Safo em mesclar no seu canto, temas como amor, desejo, prazer, dor, carência, aliados à noção de belo e bom.

¹² Segundo Jurado, “para um Eros demônico lhe corresponde uma mulher demônica, sacerdotal e mântica, que atua como porta-voz das ideias socrático-platônicas sobre o Eros daímon. Sócrates adota conscientemente uma atitude de discípulo no que diz respeito a esta figura demônica, capaz de unir ambos extremos” (1999, p. 86).

Diotima e Safo representam as duas faces de um mesmo espelho, ambas enunciam um discurso ardente sobre o amor, na sua versão feminina. Na caracterização ambígua da personagem Diotima, o canto de Safo ecoa insistentemente, sob o contexto de uma abordagem que mescla no seu discurso: linguagem dos mistérios, elementos poéticos e reflexão de natureza filosófica. Seu desejo é essencialmente feminino, pois marcado pela vontade de procriar em si mesmo, não no outro. Embora não pretenda discutir a sua importância no universo masculino do diálogo ou da própria Grécia habitada por Platão, todavia não posso deixar de concordar com Halperin, para quem “Diotima é um tropo de Sócrates: ela é uma figura por meio da qual Platão representa o erotismo recíproco e (pro)criativo das relações filosóficas (masculinas)” (1990, p. 79), daí o jogo cênico entre a mestre e o discípulo, ao modo da relação *erastés-erómenos* seja na encenação do canto de Safo seja na fala de Diotima no *Banquete*.

A concentração de minha análise na performance de Diotima, sustenta-se no fato de seu discurso comportar a relação da temática envolvendo a tríade: amor, beleza e bondade, presentes no fragmento 137 LP:

quero dizer-te uma coisa, mas me tolhe
o pudor (*aidós*) [

...

fosse, o teu, um desejo (*hímeron*) por algo nobre (*éslon*)¹³ e bom (*kálon*),
não te estalasses na língua umas palavras feias (*kakón*),
nenhum pudor velaria os teus olhos

Para a tradição,¹⁴ o fragmento em questão envolveria uma suposta conversa entre Safo e Alceu, nos moldes da relação *erastés-erómenos*, elemento encontrado também no fragmento 121 LP.¹⁵ Os dois fragmentos ressaltam a advertência do per-

¹³ Chantraine define *esthlós* como “belo, bom, nobre”, acentuando que essa expressão até pode se relacionar a coisas, para indicar tesouros e riquezas, contudo seu uso restringe-se ao contexto humano, tomando o sentido de “bravo, nobre”, podendo também qualificar o espírito. Outro aspecto ressaltado por ele diz respeito à conotação moral assumida pela palavra cujo significado supera a amplitude de *agathós*. A forma *éslos* presente no fragmento aparece em Píndaro, Safo e Alceu (1968, p. 378).

¹⁴ Para os fragmentos de Safo adotamos como referência a edição de Lobel-Page, no entanto para efeito de citação utilizamos a tradução de Joaquim Brasil Fontes, editado pela Iluminuras. A recepção do Fr. 137 LP na Antiguidade aparece tanto em registros pictográficos representando o hipotético diálogo entre Safo e Alceu como no elogio de Aristóteles à virtude, em *Retórica* I 9 1367A.

¹⁵ Alguns intérpretes tomam o Fr. 121 LP como autobiográfico, reforçando a suposição de um suposto envolvimento entre Alceu e Safo, possivelmente, nos moldes da relação entre o amante (*erastés*) e o amado (*erómenos*), que no amor pederástico representa a oposição entre o mais velho e o mais novo (Chantraine, 1968, p. 364), sem dar-se conta de a *persona* negar-se a assumir o papel da que ama (*erastría*):

se tu me queres bem, amigo (*phílos*),
escolhe uma cama de mais moça (*neóteron*):
não nos consigo imaginar, eu,
a mais velha (*geraitéra*), e, juntos (*synoíken*), nós dois!

Dover reforça esse aspecto afirmando: “De qualquer forma, não há dúvidas de que alguns dos poemas de Safo se dirigem a mulheres na linguagem usada pelos erastai homens com seus eromenoi” (2007, p. 241).

sonagem mais maduro ao mais jovem, na ficção atribuída a eles, a poeta de Mitilene aconselhando o jovem poeta a não agir de forma impulsiva ou a procurar alguém de sua idade para usufruir os prazeres do amor. O fio condutor a ligar as duas partes do fragmento 137 LP é a noção de pudor (*aidós*), aspecto proveniente de palavras, ações ou intenções afastadas de um princípio da ordem do belo e do bem, conforme é ressaltado nas linhas três a seis do fragmento. Para Demétrio, “Safo, ao cantar a beleza (*kállous áidoussa*), o faz com belas palavras e é *aprazível*, bem como ao cantar os amores, a primavera, o martim-pescador; palavras de todo belas (*kalòn ónoma*) teceu (*enýphantai*) em sua poesia, e até chegou a criá-las” (*De elocutione* 166)¹⁶.

A assertiva do retórico compreende dois aspectos pertinentes ao canto de Safo, a poeta tanto fala belamente como o conteúdo de seu canto abrange a temática acerca do belo e do amor, como no fragmento 50 LP: “é belo, na duração de um olhar, quem é belo; o valoroso (*kágathos*) para sempre há de ser belo (*kálos*)”. Platão retoma a associação entre o belo e o bem no elogio de Sócrates/Diotima, no *Banquete*, sob a perspectiva de uma teoria do amor. Retornando aos fragmentos 121 e 137 LP, interessa-me neles não a relação fictícia entre Safo e Alceu ou a identificação de Safo com a *persona* cantada por ela, elementos recorrentes nos mitos envolvendo seu nome. Identifico nos dois fragmentos, a mesma estrutura dialógica e o modelo de uma relação de *paiderastía*, na qual cabe ao mais velho transmitir os seus ensinamentos ao mais novo, retomados por Platão no élenkhos de Sócrates por Diotima. Na encenação do diálogo entre a sacerdotisa de Mantineia e seu jovem discípulo, Platão resgata o jogo próprio da relação *erastés-erómenos*, colocando na fala de Diotima o vocabulário próprio da erótica de Safo, para marcar o processo de iniciação de Sócrates na arte do amor. Na tessitura do discurso de Safo e Diotima se fundem as noções de amor, beleza e bondade, ditos de forma bela para suscitar no psiquismo o apreço pelas coisas belas e boas, pois conforme defende Demétrio no parágrafo 164, “o que é gracioso (*eúkhari*) se exprime com adorno (*kósmou*) e por meio de belas palavras (*onomáton kalôn*), as quais são o principal fator da graça (*kháritas*)”. A relação entre beleza e graça no canto de Safo aparece em dois fragmentos de epitalâmios, o Fr. 108 LP: “ó bela (*kalé*), ó cheia de graça (*khariessa*)” e o Fr. 112 LP:

[cumpru-se, ó noiva, a promessa!
– Ó esposo!
[cumpru-se, ó noivo, o desejo!
– Ó esposa!
ó ditoso noivo, cumpru-se a demanda!
tens o laço, tens moça que demandas!
ó noiva cheia de graças, teus olhos[
a doçura do mel; em tua face Eros afluí;
honra-te, acima de todos, Afrodite.

¹⁶ Para efeito de citação de Demétrio utilizarei a tradução de Gustavo Araújo de Freitas, apresentada como Dissertação de Mestrado, no Programas de Pós-Graduação em Estudos Literários da UFMG, cotejada com a tradução de W. Rhys Roberts, editada pela The University Press.

No contexto do processo de valorização da “bela palavra”, o discurso do retórico parece diretamente relacionado ao Fr. 106 LP de Safo: “superior: assim, o cantor de Lesbos aos de outras terras”. Demétrio reforça o vínculo entre a bela palavra e a possibilidade despertada por ela, de se atribuir valor ao belo: “Por outro lado, as chamadas “palavras belas” fazem a expressão graciosa. Assim a definiu Teofrasto: A beleza de uma palavra é o que dá prazer ao ouvido ou à visão, ou é aquilo que, no pensamento (*dianoíai*), se estima” (*De elocutione* 173). A recorrência a Demétrio me possibilita reforçar a questão proposta inicialmente, na qual pretendo mostrar a recepção de Safo no discurso erótico de Diótima. Considero que na composição do elogio de Sócrates, Platão se mostra um leitor atento de Safo, assim como o foi de Homero, valorizando as suas belas palavras e inserindo-as na contextura de seu *lógos* poético-filosófico, talvez por se sentir atraído pela beleza dos versos da poeta de Lesbos, de modo similar ao aedo pela Musa no *Ion*, a ponto de representá-la como a “décima Musa”.

Olhar para as belas imagens de Safo sobre o amor suscitou em Platão a reflexão acerca da natureza de éros. O encantamento do filósofo pelo canto apaixonado da mélica de Lesbos transparece na contextura de seu discurso erótico, cujo estilo reúne beleza e reflexão no tratamento acerca da imagem, em um sentido similar ao descrito por Demétrio, para quem, “tudo o que é contemplado com prazer (*hedéos*) é também belo ao ser verbalizado” (174). Entenda-se, não defendo que em Safo exista uma teorização acerca do amor, por ser o amor o próprio objeto de seu canto, tecido como uma espécie de litania erótica, na qual ela fala de seus efeitos, das dores e prazeres, da paixão e do delírio, de seu poder de desestruturar o psiquismo dos apaixonados:

Parece-me ser igual dos deuses
aquele homem que, à tua frente
sentado, de perto, tua voz deliciosa
escuta, inclinando o rosto,

—
e este riso luminoso que acorda desejos – ah! eu juro,
meu coração no peito estremece de pavor,
no instante em que eu te vejo: dizer não posso mais
uma *só palavra*;

—
minha *língua se dilacera*;
escorre-me sob a pele uma chama furtiva;
meus olhos não vêem, meus ouvidos
zumbem;

—
um frio suor me recobre, um frêmito do meu corpo
se apodera, mais verdes que as ervas eu fico;

que estou a um passo da morte,
parece [

—
Mas [

No fragmento 31 LP, Safo representa o delírio erótico de um personagem feminino, enfatizando o arrebatamento causado nela, motivado pela presença da figura masculina, objeto de seu desejo. Por meio dessa imagem ela mostra os efeitos da paixão, quando alguém se encontra sob o poder encantatório de *éros*, aspecto retomado e reforçado nos fragmentos 36 LP “queimo em desejo e anseio [por]” e 48 LP, “vieste: eu esperava por ti; escorres, como água fresca, no meu coração ardente”. Os versos de Safo denotam a singularidade de seu canto amoroso, justamente o aspecto enfatizado por Longino, no tratado *Do Sublime*, no qual ele aponta a capacidade de Safo em escolher e ligar, o quanto há de mais agudo e intenso na explosão das afecções de uma mulher apaixonada:

Não admiras como, no mesmo momento, ela procura a alma (*psykhèn*), o corpo (*sôma*), o ouvido, a língua, a visão, a pele, como se tudo isso não lhe pertencesse e fugisse dela; e, sob efeitos opostos, ao mesmo tempo ela tem frio e calor; ela delira (*alogisteî*) e raciocina (*phroneî*) (e ela está, de fato, seja aterrorizada, seja quase morta), sem bem que não é uma paixão (*páthos*) que se mostra nela, mas um concurso de paixões (*pathôn de synodos*)! (X 3).

Platão resgata a mescla entre loucura e reflexão, dor e atração, com a qual Safo representa o processo de manifestação do amor, centralizando-a na natureza daimônica de *éros*, ambiguidade já determinada no seu próprio mito de origem. Filho de *Póros* e *Penía*, a representação de Recurso e Penúria, o *éros* platônico resguarda na sua condição originária, a marca da dualidade: nem belo nem feio, nem bom nem mau, nem sábio nem ignorante, nem mortal nem imortal, o *éros* dialético se move entre dimensões variadas de desejo e de prazer, não deixando se aprisionar pela dimensão puramente desejante (*tò epithymetikòn*), como os seres primordiais após o castigo-benefício imputado por Zeus, no mito narrado pelo personagem Aristófanes.

O redirecionamento do desejo proposto na ascese erótico-dialética de Diotima, longe de separar os impulsos de natureza apetitiva e intelectual, concilia-os na determinação de *éros* como *daímon*. Defendo que na proposta de resignificação de *éros*, observada no processo ascensional, não existe a hipótese de o desejo ou o prazer de natureza erótico-sensual ser mitigado, como se Platão construísse a imagem do filósofo inteiramente dissociada da dimensão intuitiva. Recuperar os vestígios da mélica sáfiana no *Banquete* significa para mim a possibilidade de mostrar, primeiro, o quanto Platão se deixa afetar pelo canto erótico-amoroso de Safo a ponto de elaborar a personagem Diotima, com traços específicos da mélica de

Lesbos, ambas caracterizadas como especialistas nas coisas relativas ao amor, por representarem a natureza do erotismo feminino, sustentado essencialmente no desejo de procriação, enquanto no masculino prevalece a busca de prazer.

Apontar a recepção de Safo na escrita do *Banquete* e na caracterização de Diotima representa para mim, a possibilidade de mostrar como na culminância da ascese dialética, a dimensão reflexiva ainda comporta desejo de natureza sensual. Considero extremamente equivocada a leitura do *Banquete*, na qual estigmatizam o discurso de Diotima como apolíneo e o de Alcibíades como dionisíaco, incorporando o contexto antagônico atribuído a essas duas expressões por Nietzsche. Concebo os elogios de Diotima e Alcibíades compostos tanto pela dimensão apetitiva como pela reflexiva, pois ambos incorporam no seu arcabouço discursivo elementos específicos da poesia mélica arcaica e cada um a sua maneira fala do amor, do desejo, do prazer, do delírio erótico, associando a imagem de *éros* a do *philósophos*, cuja completude se concretiza no discurso de Alcibíades e não no de Diotima.

Resta-me ainda ressaltar outro elemento reelaborado por Platão nos elogios de Aristófanes e Alcibíades, sob a forma de um desejo de natureza instintiva, proveniente do uso do epíteto *lysímélés*, literalmente, “o que solta”, “entorpece”, “enfraquece”, “relaxa os membros do corpo”, modo como Hesíodo e Safo identificavam o desejo de natureza sensual:

]de novo, Eros me arrebatava,
ele, que põe quebrantos (*lysíméles*) no corpo,
dociamaro (*glykúpikron*), invencível serpente (*amákhanon órpeton*) (SAFO,
Fr. 130 LP).

Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também
Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre,
dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado,
e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias,
e Eros: o mais belo (*kállistos*) entre Deuses imortais,
solta-membros (*lysímélés*), dos Deuses todos e dos homens todos
ele doma no peito o espírito (*nóon*) e a prudente vontade (HESÍODO, *Teogonia*
v. 116-122).

No Fr. 130 LP aparece o emprego de outro epíteto utilizado por Safo para destacar a natureza dual de *éros*, a expressão *glykúprikon*, elemento retomado no elogio de Sócrates, para identificar a natureza mediadora de *éros*, pensado como o próprio impulso da estrutura psíquica, movida por dimensões distintas de desejos, como a mostrar que sob a instância das paixões, o desejo de natureza apetitiva dá à dimensão reflexiva, a possibilidade de intervir e ser valorizada, no processo do domínio dos prazeres instintivos. No pensamento de Platão, sobretudo na teoria do amor exposta no *Banquete*, a recepção de Safo é muito forte, como se houvesse

uma espécie de continuidade temática e do vínculo estilístico na abordagem sobre o amor dos dois autores (MÉNDEZ, 2010, p. 49 ss.; GUERRERO, 2011, p. 17). Para Guerrero, independente da crítica platônica à poesia encontrada na *República*, o filósofo desenvolve uma valorização positiva das ideias de Safo nos seus diálogos. Para a tradição, Safo era considerada uma mulher sábia (*sophé*), o mesmo atributo utilizado por Platão no *Banquete*, para caracterizar a personagem Diotima. Para Méndez, tal prerrogativa permite pensar o discurso poético da mélica de Lesbos como um tipo de “proto-filosofia” (2010, p. 49), um modo de conhecimento intuitivo, praticado bem antes de qualquer reflexão de natureza filosófica. A admiração de Platão por Safo¹⁷ é marcada pela ambiguidade, o filósofo tanto se deixa envolver pela noção safiana de amor, como ao mesmo tempo se distancia dela, na tentativa de conciliar as dimensões desejantes do psiquismo, e se afastar da definição corrente do amor, enquanto um elemento restrito a esfera da dimensão epitimética.

Na performance de Diotima, Platão redimensiona as noções de dor, carência, saciedade e complementação, presentes tanto no canto amoroso de Safo¹⁸ como no mito dos andróginos, dando-lhes outro sentido manifestado por meio do discurso da sacerdotisa de Mantineia, conforme se vê na prescrição da mestre na arte amorosa à seu jovem aprendiz: “não é nem da metade o Amor, nem do todo” (205E), por ser “o Amor o amor de consigo ter sempre o bem (*tò agathòn hautôi eînai aeî*)” (206A) e o belo, pois na definição de Diotima: “o amor é amor pelo belo” (204B) ou mais precisamente “da geração e parturição no belo (*tês gennéseos kai toû tókkou én tói kalôi*)” (206E). Visualizo nessa passagem do *Banquete*, o Fr. 137 LP de Safo, no qual a temática sobre o amor encontra-se associado à de bem e belo. Se no canto da poeta mélica, esses elementos se aglutinam em uma fórmula prescritiva, em Platão representam a possibilidade de pensar o filósofo (*philósophos*) como o verdadeiro amante (*erastés*), em razão de seu desejo incondicional pelo belo e pelo bem.

¹⁷ No *Fedro*, Platão reverencia Safo e Anacreonte como os dois grandes mestres do discurso amoroso: “Mas, é certeza, tê-lo ouvido de alguém, fosse da bela (*tês kalês*) Safo ou do sábio (*toû sophoû*) Anacreonte ou de qualquer outro prosador (*syngraphéon*)” (235C).

¹⁸ a Lua já se pôs, as Plêiades também; é meia-noite; a hora passa e eu, deitada estou sozinha (*égo dê môna kateúdo*) (Fr. 168B LP). Ou como propõe Mário Faustino, no poema *Ego mona kateudo*, em alusão ao Fr. 168B LP de Safo:

Dor, dor de minha alma, é madrugada
 E aportam-me lembranças de quem amo.
 E dobram sonhos na mal-estrelada
 Memória arfante donde alguém que chamo
 Para outros braços cardiais me nega
 Restos de rosa entre lençóis de olvido.
 Ao longe ladra um coração na cega
 Noite ambulante. E escuto-te o mugido,
 Oh vento que meu cérebro aleitaste,
 Tempo que meu destino ruminaste.
 Amor, amor, enquanto luzes, puro,
 Dormido e claro, eu velo em vasto escuro,
 Ouvindo as asas roucas de outro dia
 Cantar sem despertar minha alegria.

Referências

- ARISTÓTELES. (2005). *Retórica*. Trad. e notas de M. A. Júnior, P. F. Alberto e A. N. Cunha. Lisboa, Centro de Estudos Clássicos.
- BRÈS, Yvon. (1973). *La psychologie de Platon*. Paris, PUF.
- CALAME, C. (2002). *Eros en la Antigua Grecia*. Trad. Estrella Pérez Rodríguez. Madrid, Akal.
- CAMPBELL, D. A. (1982). *Greek lyric*. London, Loeb Classical Library, vol. I.
- CARVALHO, M. J. (2010). Do belo como constituinte do humano segundo Sócrates/Diotima. *Revista Filosófica de Coimbra* 38, p. 369-468.
- DEMETRIUS. (1902). *De elocutione*. Introduction, Translation, Facsimiles by W. R. Roberts. Cambridge, The University Press.
- DOVER, K. J. (1980). *Plato's Symposium*. New York, Cambridge University Press.
- _____. (2007). *A homossexualidade na Grécia antiga*. Trad. Luís Sérgio Krausz. São Paulo, Nova Alexandria.
- EDMONDS, J. M. (1924) *Lyra Graeca* v. II. London, William Heinemann; New York, G. P. Putnam's Sons.
- FAUSTINO, Mário. (2009). *O homem e sua hora e outros poemas*. Pesquisa e organização Maria Eugênia Boaventura. São Paulo, Companhia das Letras.
- FONTES, J. B. (2003). *Eros, tecelão de mitos: a poesia de Safo de Lesbos*. São Paulo, Iluminuras.
- FINKELBERG, M. (1997). Plato's Language of Love and the Female. *The Harvard Theological Review* 90, n. 3, p. 231-261.
- FREITAS, G. A. *Sobre o estilo de Demétrio: um olhar crítico sobre a Literatura Grega* (Tradução e estudo introdutório do tratado). 177 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.
- GUERRERO, D. S. Sobre la discusión en torno a la historicidad de Diótima de Mantinea y la tesis de la "representación oculta" de Safo en el Banquete de Platón. (2011). *Perspectiva Filosófica* v. II, n. 36, p. 9-22.
- HALPERIN, D. *¿Por qué Diótima es una mujer?* (1999). Trad. de M. Serrichio. Córdoba, Cuadernos de Litoral.
- JURADO, E. A. R. Eros demonico y mujer demonica, Diotima de Mantinea. (1999). *Habis* 30, p. 79-86.
- LESBOS, Safo de. *Poemas e fragmentos*. (2003). Trad. Joaquim Brasil Fontes. São Paulo, Iluminuras.
- _____. *Três poemas*. (2009). Trad. Jaa Torrano. Rio de Janeiro, Ibis Libris.
- _____. *Hino a Afrodite e outros poemas*. (2011). Organização e tradução de J. Ragusa. São Paulo, Hedra.
- KRANZ, W. Diotima von Mantinea. (1926). *Hermes* v. 61, n. 4, p. 437-447.
- LISPECTOR, C. (1998). *Uma aprendizagem* ou O livro dos prazeres. Rio de Janeiro, Rocco.
- LOBEL, E.; PAGE, D. (1955). *Poetarum lesbiorum fragmenta*. Oxford, Clarendon.

- LONGINO. (1996). *Do Sublime*. Trad. Filomena Hirata. São Paulo, Martins Fontes.
- MÁXIMO DE TIRO. *Disertaciones filosóficas XVIII-XLI*. (2005). Trad. de J. L. López Cruces. Madrid, Gredos.
- MENDEZ AGUIRRE, V. H. *¿Influencia de filósofas y sabias en los Diálogos de Platón?* (2010). México: II Coloquio de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, UNAM, p. 43-56.
- NUNES, B. A paixão de Clarice Lispector. (2009). In NOVAES, A. (Org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo, Companhia de Bolso, p. 307-321.
- PLATÃO. (2002). *Banquete ou do amor*. Trad. J. C. de Souza. Rio de Janeiro, DIFEL.
- _____. (2006). *A República: [ou sobre a justiça, diálogo político]*. Tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução Roberto Bolzani filho. São Paulo, Martin Fontes.
- _____. *Filebo*. (2012). Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas Fernando Muniz. Rio de Janeiro, PUC; São Paulo, Loyola.
- PLATON. (1998). *Le Banquet*. Traduction par Luc Brisson. Paris, GF Flammarion.
- _____. (1991). Symposium. *Sämtliche Werke IV*. Nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers, ergänzt durch Übersetzungen von Franz Susemihl und anderen. Herausgegeben von Karlheinz Hülsler. Frankfurt am Main und Leipzig, Insel Verlag.
- _____. (1989). *Le Banquet*. Texte établi et traduit par Paul Vicaire avec le concours de Jean Laborderie. Paris, Gallimard.
- _____. (1985). *Le Banquet*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris, Les Belles Lettres.
- Poemas da antologia grega ou palatina: séculos VII a.C. a V d.C.* (1995). Seleção, tradução, notas e posfácio José Paulo Paes. São Paulo, Companhia das Letras.
- Thesaurus Linguae Graecae: a Digital Library of Greek Literature*. University of California, 2002.
- WAITHE, M. E. Diotima of Mantinea (1987). In WHAITE, M. E. (Ed.). *A history of women philosophers I*. Netherlands, Kluwer, p. 83-116.

O desejo virtuoso segundo Aristóteles

Juliana Ortigosa Aggio*

* Profa Dra da Universidade Federal da Bahia.

Resumo

O objetivo deste texto é analisar trechos da obra *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles com o intuito de mostrar o que significa educar o desejo de modo que ele se torne virtuoso, ou seja, de modo que ele passe a ter como objeto o bem em vista dele mesmo. Para tanto, distinguiremos o desejo pelo bem enquanto fim em si mesmo do desejo pelo bem enquanto meio para a realização de outro fim. Tendo em mente tal distinção, procuraremos expor a diferença essencial que existe no modo de desejar do virtuoso (*spoudaios*) em relação às outras figuras morais, como o controlado (*enkrates*), o descontrolado (*acratice*) e o vicioso (*kakos*).

Palavras-chave: Desejo, virtude, *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles.

O desejo, ninguém sabe ao certo o que é, muito menos o que fazer com ele. Mas continuamos, desde a época dos gregos ou mesmo antes, nos esforçando para apreender algo de sua natureza, algum aspecto que seja; e, mais ainda, insistimos em vislumbrar o seu papel nas ações que nos conduzem ao bem estar moral e psicológico, portanto, à felicidade.

Para Aristóteles, de modo geral, a felicidade ou o bem viver (*eudaimonia*) depende necessariamente do nosso modo de ser e agir no mundo. Em outras palavras, viver bem significa agir bem, portanto, ser uma pessoa boa ou virtuosa (*spoudaios*). Na ética aristotélica, a tripla imbricação entre viver bem, agir bem e ser uma pessoa boa se expressa na definição de seu principal objeto, a saber: a *eudaimonia* é uma “atividade da alma segundo perfeita virtude” (*EN* I 13: 1102a5-6). Ou seja, viver bem é realizar atividades virtuosas e, para realizá-las de modo virtuoso é preciso ser uma pessoa virtuosa. Não é possível viver bem sem agir bem, tampouco seria possível agir

virtuosamente sem ser uma pessoa virtuosa, ou seja, sem ter a disposição virtuosa (*hexis aretê*) e, de fato, praticar ações virtuosas. A disposição virtuosa, por sua vez, é adquirida e mantida pelo hábito de se agir virtuosamente. É preciso praticar com regularidade ações virtuosas para se tornar alguém virtuoso, o que significa, sem dúvida, educar o desejo (*orexis*)¹. Isso significa que o desejo tem um papel central em uma concepção ética que se fundamenta nas virtudes e nas ações, como é o caso da ética aristotélica. O objetivo deste texto, portanto, é esclarecer o que significa educar o desejo de modo que ele se torne um desejo virtuoso.

A educação do desejo é justamente o que Aristóteles denomina por aquisição da disposição virtuosa. Em outras palavras, ter adquirido a virtude pressupõe ter educado o desejo a desejar o bem em vista dele mesmo. Desta expressão - “desejar o bem em vista dele mesmo”, devemos, primeiramente, compreender o que significa desejar algo em vista dele mesmo. Desejamos algo em vista dele mesmo quando tomamos certo objeto como um fim em si mesmo de modo que a ação tenha como finalidade apenas a sua própria realização. Ora, sabemos que o bem pode ser desejado como um fim em vista dele mesmo ou como um meio para outro fim. Isso significa que um bem pode ser perseguido (*diôkton*) ou buscado (*haresin*) seja como um fim em vista dele mesmo (*kath'hauto*), seja como meio para outro fim, seja como um fim em vista dele mesmo e também como um meio para outro fim (*kath'hauta kai dia touth' haireton*)². Vejamos como Aristóteles aplica estas três formas de desejar para os bens éticos ou bens práticos.

Segundo o filósofo, o bem prático (*prakton agathon*) é o fim de todas as ações e a felicidade, por ser o fim último de nossas ações, é o bem supremo (*ariston*)³. Enquanto o bem supremo é desejado exclusivamente em vista dele mesmo, os outros bens, como o prazer, a riqueza, a honra, a vitória, a inteligência, a saúde e assim por diante são desejados em vista deles mesmos e como meios para a realização da felicidade. Por isso, quando nos referirmos a este tipo de desejo pelo bem como fim em si mesmo, estamos nos referindo tanto ao bem supremo como aos bens que são a própria realização do bem supremo. Este tipo de desejo tem como objeto não um meio exclusivamente, mas um fim tomado em si mesmo, exatamente como deve ser desejada a ação virtuosa.

¹ “Adquirimos as virtudes tendo-as primeiramente exercitado (τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον)” (EN II 1: 1103a31).

² Tomo as palavras perseguido (*diôkton*) ou buscado (*haresin*) como sinônimos de *desejado* (ver EN I 7: 1097a23-b6). Entendo *haresin* como objeto de busca, embora seja comumente traduzido por objeto de escolha, pois os animais não escolhem, embora busquem algo na medida em que o desejam. Portanto, *haresin*, neste sentido, é o mesmo que perseguir ou buscar o objeto desejado e não uma operação racional de eleição de um objeto antes que outros. Como razão suplementar, cito Zingano: “A expressão para *objetos de busca* é *ta eis tas haireseis* e a tentação é grande de traduzir por *objetos de escolha*, mas a noção de *hairesis* está frequentemente associada e mesmo assimilada à *diokton*, tipicamente *objeto de busca* (cf. I 5 1097a30-34; VII 10 1151b1), o que sugere fortemente tratá-la como um sinônimo desta. A vantagem é também conceitual, pois, como Aristóteles insiste, toda escolha diz respeito a um meio, enquanto o objeto de busca é um fim a partir do qual deliberamos sobre os meios” (ZINGANO, M., 2008, nota 1104b30-31).

³ Ver EN I 7: 1097b1-6.

Aristóteles insiste claramente em distinguir escolha (*proairesis*) e os três tipos de desejo (*orexis*): impulso (*thumos*), apetite (*epithumia*) e querer (*boulêsis*). Toda escolha diz respeito a um meio, enquanto o objeto de desejo é um fim a partir do qual deliberamos sobre os meios⁴. Deliberamos e escolhemos os meios, mas não os fins. Os meios escolhidos deliberadamente são também objeto de desejo, mas de um desejo pelo meio e não pelo fim. Este desejo pelo meio, i.e., este desejo deliberado (*orexis bouleutikê*) é o que o filósofo denominou de escolha. Com efeito, se desejamos certo meio para realizar um fim, assim o desejamos não em vista dele mesmo, mas com vistas ao fim já dado. Por isso, Aristóteles define brevemente a escolha como “desejo deliberado do que está em nosso poder (*bouleutikê orexis tôn eph'hêmîn*)” (*EN* III 3: 1113a11)⁵, ou seja, um desejo que se constituiu após e conforme a deliberação de realizar um meio com vista a um fim que esteja em nosso poder realizar. Já o desejo que tem como objeto um fim se manifesta de três modos: o desejo pelo enfrentamento da dor (*thumos*), o desejo pelo prazeroso (*epithumia*) e o desejo pelo bem ou pelo fim (*boulêsis*).

Em resumo, a distinção é clara entre dois tipos de desejo: o desejo pelo fim e o desejo pelo meio. O primeiro não é constituído por deliberação, enquanto o segundo é resultante da deliberação. Por isso, quando dizemos que desejamos algo, é preciso distinguir se o desejamos como um fim ou como um meio. Todas as ações que são a própria realização da felicidade, quando desejadas corretamente, são desejadas como fins e não meios escolhidos em vista de outro fim, pois que outro fim haveria de existir para além do fim último, do bem supremo, da felicidade? Sendo assim, é mais adequado dizer, segundo o filósofo, que “nós queremos (*boulometha*) estar saudáveis, mas escolhemos deliberadamente (*proairoumetha*) que coisas nos tornarão saudáveis; queremos ser felizes e o declaramos, mas não é apropriado dizer que escolhemos deliberadamente ser felizes” (*EN* III 2: 1111b27-29). Ser saudável é uma realização da felicidade, portanto, desejar ser saudável é desejar ser feliz, e não desejamos ser feliz como meio para outro fim. A felicidade é o fim último, portanto, a razão última de todas as nossas ações.

Tendo em mente esta distinção entre esses dois modos de operar do desejo, podemos compreender o seguinte preceito da ética aristotélica: nós devemos escolher e, portanto, desejar os meios que nos permitem realizar adequadamente a ação virtuosa, mas a ação virtuosa, que é, por sua vez, a própria realização da felicidade, não deveria ser escolhida nem desejada como um meio para a realização de outro fim que não ela mesma. A ação virtuosa deve ser desejada como um fim,

⁴ Como diz Aristóteles: “Deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins (*bouleometha d' ou peri tôn telôn, alla peri tôn pros ta telê*)” (*EN* III 3: 1112b12).

⁵ A frase em que se encontra tal definição é a conclusão de *EN* III 3, capítulo em que se define deliberação: “Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo do que está em seu poder após a deliberação, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberado do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação” (1113a9-12). Também em VI 2: 1139b4-5, a escolha é definida como um intelecto desejante (*orektikos noûs*) ou um desejo pensante (*orexis dianoêtikê*).

ou seja, como um bem em vista dele mesmo. Portanto, o virtuoso age virtuosamente porque ele quer agir assim; porque, em verdade, ele quer ser feliz, como todos nós, mas, diferentemente da maioria de nós, ele sabe como ser feliz. Ele quer agir bem e ser uma pessoa boa porque ele quer viver bem. A excelência ética do desejo, portanto, se expressa no modo de ser, agir e viver do virtuoso.

Como dissemos acima, a aquisição da virtude pressupõe a educação do desejo para que ele passe a ter como objeto a ação virtuosa em vista dela mesma, pois a disposição virtuosa é essencialmente uma disposição de bem agir e agir bem implica desejar e deliberadamente escolher realizar uma ação virtuosa. O virtuoso é justamente aquele que se dispõe a agir virtuosamente por desejar realizar ações virtuosas em vista delas mesmas. Isso pressupõe, do ponto de vista ético, desejar corretamente ou, como diz Aristóteles, ter desejos retos (*orthē*)⁶. Um desejo é reto quando tem como objeto exclusivamente a ação virtuosa, portanto, quando a finalidade da ação virtuosa é a sua própria realização. Isso significa que a ética aristotélica se fundamenta na possibilidade, ou melhor, na necessidade de o desejo ser educado a tomar como objeto o bem em vista dele mesmo e assim se tornar virtuoso.

Sendo assim, antes de perguntarmos como podemos desejar retamente, temos que perguntar se é possível desejar desse modo? Essa possibilidade se justifica, segundo o estagirita, pela própria concepção de natureza humana, pois a parte desiderativa da alma é, por natureza, capaz de ouvir e obedecer à parte racional. A razão, por sua vez, é capaz de distinguir contrários e assim determinar o que é verdadeiro e falso, o que é correto e incorreto, enfim, o que é bom e ruim. Já o desejo é a capacidade de nos mover na medida em que ele é um movimento (*kinesis*) ou atividade (*energeia*) de nossa alma que se realiza no corpo em direção ao que lhe falta, ao objeto desejado⁷. Mesmo sendo um movimento da parte não racional (*alagon*) da alma, ele pode ser orientado pela razão, i.e., ele pode seguir o que a razão determina como sendo bom⁸. Se não houvesse essa possibilidade de habituar o desejo a tomar como objeto o bem concebido racionalmente, não poderíamos falar em aquisição de virtude, nem em autonomia do indivíduo para desejar e escolher deliberadamente as próprias ações conforme lhe mostra a sua razão. Teríamos que conceber ações corretas como pura e simplesmente obediência às leis e às regras morais. Ao contrário desta moral hobbesiana, Aristóteles pressupõe que o indivíduo seja capaz de autonomamente decidir o que é melhor em cada situação particular e agir em função disto que fora decidido porque assim deseja agir e não porque esteja coagido a obedecer a uma regra, lei ou a qualquer outra imposição alheia.

⁶ “Como a virtude ética é uma disposição de escolher por deliberação (*hexis phroairetikê*) e a escolha deliberada é um desejo deliberado (*orexis bouleutikê*), então tanto a razão deve ser verdadeira como o desejo reto, se a escolha é boa, e o último deve perseguir o que assevera a razão” (EN VI 2: 1139a22-27).

⁷ Depois de dizer que o movimento implica três coisas: aquilo que move, aquilo que move e é movido e aquilo que é movido, Aristóteles define o desejo da seguinte maneira: “Aquilo que move sem ser movido é o bem prático, aquilo que move e é movido é a faculdade desiderativa (*to orektikon*) (pois aquilo que é movido assim o é na medida em que deseja, e o desejo (*orexis*) é um movimento (*kinesis*) ou atividade (*energeia*)), e aquilo que é movido é o animal” (DA III 10: 433b15-18).

⁸ Ver EN VI 2: 1139a27.

Pois bem, é preciso esclarecer que não é apenas possível, mas também necessário desejar o bem em vista dele mesmo para que a ação seja propriamente virtuosa, ou seja, para que a ação seja realizada de modo virtuoso. Nas palavras de Aristóteles: “os atos são ditos justos e temperantes quando são tais quais os que faria o justo ou o temperante: é justo e temperante não quem os realiza, mas quem os realiza também tal como os justos e temperantes os realizam” (*EN* II 3: 1105b5-10). Ou seja, para que uma ação realizada possa ser considerada propriamente virtuosa ela teve de ser realizada de modo virtuoso, portanto, sendo desejada e realizada como um fim em si mesmo. Ora, segundo o estagirita, é possível voluntariamente agir bem simplesmente para agradar outrem ou para não ser punido. Alguém poderia, por exemplo, elogiar um político para obter favores, sem de fato querer elogiá-lo, sem achar que os elogios são merecidos. Um jovem poderia, por exemplo, ajudar um idoso atravessar a rua, sem querer realmente ajudá-lo, mas para roubá-lo no decorrer do percurso. Isso significa que uma ação virtuosa pode ser voluntariamente realizada como meio para outro fim. Porém, ao ser realizada como um meio para outro fim não poderíamos dizer que ela fora realizada de modo virtuoso.

Do que foi dito, podemos concluir que a diferença essencial entre alguém que já se tornou virtuoso e alguém que ainda não se tornou, é que o último faz algo bom como um meio para outro fim, enquanto que o primeiro, o virtuoso, age desejando a boa ação por ela mesma. Por isso, o virtuoso não possui outro desejo senão o de realizar esta boa ação em particular. Ao contrário do virtuoso, aquele que ainda não adquiriu a virtude faz o bem porque quer obter algo com esta ação, mesmo que seja o prazer de ter agido bem. Em suma, a diferença entre aquele que ainda não é e aquele que já é virtuoso reside justamente na disposição de caráter de cada um, portanto, no modo de pensar, desejar e agir de cada um. Por isso, o modo como desejamos realizar uma ação virtuosa sinaliza o tipo de caráter que temos, a depender se a desejamos como um fim ou como um meio em vista de outro fim.

Como vimos, segundo Aristóteles, é possível desejar algo bom não em vista dele mesmo, mas para obter certo prazer ou evitar certa dor subsequente, como um guerreiro que guerreia pelo prazer de obter honras ou pelo medo de ser punido por fugir da batalha. O fim desejado por este “pseudo” guerreiro não é o próprio bem, i.e., vencer a batalha para defender a cidade, mas vencer para ser afamado, glorificado, ou, ao menos, para não ser punido e ver sua reputação arruinada. O guerreiro verdadeiramente corajoso, porém, vai à batalha por ser belo (*kalos*) agir corajosamente. Teucro, exímio guerreiro grego, ilustra exatamente esta tese aristotélica. Em um episódio da *Ilíada*, Agamenon, rei dos aqueus, vendo o arqueiro Teucro dizimar os troianos, aproxima-se dele e diz:

“Ó capitão de exércitos, ó Telamônio, segue atirando; sê, para os Aqueus, farol; e para Telamon, teu pai, que te educou, desde criança, acolhendo-te em sua casa, embora filho bastardo. Eu te prometo: se Zeus porta-escudo e Atena me concedem que devaste a bem-construída cidadela de Ílion, o primeiro de todos, após mim, hás de ser na partilha dos prêmios: uma trípode, uma biga bem-equi-

pada e corcéis, ou a mulher que escolhas para a cama'. Em resposta, lhe diz Teucro, imáculo: 'Para que incitar-me, Atreide, gloriosíssimo, se, por meu próprio impulso (*thumos*), eu já me esforço ao máximo?'" (*Ilíada*, VIII, vv. 283-296)⁹.

Como vimos na citação acima, Teucro é movido apenas pelo seu impulso de guerrear, de ser corajoso e isto faz dele um verdadeiro guerreiro. Se, então, o corajoso deseja simplesmente agir com coragem, ele certamente deseja a ação corajosa por ela mesma e um sinal disso é o prazer que ele sente ao agir assim. Segundo Aristóteles, o prazer que sente o virtuoso ao realizar uma ação virtuosa é qualitativamente superior ao daquele que a realizou apenas como meio para um fim não exatamente virtuoso¹⁰.

Assim, desejar o bem em vista dele mesmo também significa ter prazer em realizá-lo. Como não nascemos desejando ser corajoso, o desejo, neste caso específico o impulso (*thumos*), deve se habituar a enfrentar certas dores e, segundo o estagirita, nada melhor do que o hábito em agir corajosamente para tornar alguém corajoso. Afinal, o hábito (*ethos*) faz parecer familiar àquilo que antes era estranho e faz parecer prazeroso o que antes era doloroso¹¹. Certamente, não nos é naturalmente dado o impulso de colocar a nossa própria vida em risco em uma guerra. Este desejo é socialmente cultivado no bom guerreiro. A boa disposição, como a disposição corajosa, é inculcada por repetidas ações; no caso, ações corajosas.

Se o que foi dito está correto, então antes de nos tornarmos virtuosos, realizamos ações virtuosas não de modo virtuoso, pois ainda não as desejamos por elas mesmas, mas por outra motivação, como obedecer a uma autoridade externa em vista de ser elogiado ou de evitar ser repreendido. Com a prática constante, tanto nos tornamos mais capazes de apreender corretamente o bem a ser feito, como nos habituamos a ter prazer com o bem em vista dele mesmo e não pela consequência prazerosa da realização da boa ação. Resumidamente, ser educado é passar a se habituar a desejar o *que se deve* e *como se deve*. Ou seja, o desejo precisa se habituar a ter como objeto o *que se deve* - a ação virtuosa - até que o *modo* de desejar também se torne virtuoso, i.e., que a ação virtuosa seja desejada em vista dela mesma.

Sendo assim, podemos concluir que o virtuoso não apenas deve desejar o bem, mas deve desejá-lo em vista dele mesmo. Este modo virtuoso de desejar certamente distingue o desejo do virtuoso daquele do homem controlado (*encrantes*), que tem governo de si e possui a disposição moral mais próxima da virtude,

⁹ Tradução de Haroldo de Campos (2003).

¹⁰ Desse modo, segundo Aristóteles, "deve-se tomar os prazeres e as dores nas ações como sendo sinais (*semeion*) das disposições: quem se abstém dos prazeres corporais e se deleita (*chairôn*) com isso é temperante; ao passo que quem se incomoda com isso é intemperante; quem suporta as coisas temíveis e se deleita, ou ao menos não sofre, é corajoso; ao passo que quem sofre é covarde" (*EN* II 3:1104b3-8).

¹¹ Nas palavras do filósofo: "o familiar e o habitual estão entre as coisas prazerosas, pois muitas coisas não são naturalmente prazerosas, mas o hábito as torna prazerosas" (*Ret.* I 10: 1369b18).

embora ainda não o seja plenamente¹². O controlado também deseja o bem, mas não em vista dele mesmo. Ao agir, ele está sendo movido pelo que podemos chamar de desejo de superação de si. Ele se esforça por vencer a força propulsora do apetite (*epithumia*) que o leva para o sentido contrário do que ele julga ser bom. A ação contrária ao apetite, que ele julga ser boa, mas não prazerosa, não precisaria ser também ela objeto de seu desejo e, portanto, fruto de algum prazer? Ora, por que ele agiria contrariamente ao seu apetite se ele não desejasse e não tivesse nenhum prazer em agir assim?

Para responder a esta pergunta, devemos considerar que o que lhe move a agir conforme o que ele julga ser bom e contrariamente ao que se lhe apresenta como prazeroso é o querer ou o chamado “desejo racional” (*boulêsis*) pelo bem. O controlado age por ter sido convencido pela razão e quem age conforme a razão age *querendo*, pois, como diz Aristóteles, “quando alguém é movido de acordo com o raciocínio (*kata ton logismon*), ele também é movido de acordo com o querer (*kata boulêsin*)” (*DA* III 10: 433a24-25)¹³. Mas será que ele quer o bem em vista dele mesmo, tal como o virtuoso? Certamente não, caso contrário ele não teria que controlar os seus apetites, pois teria apenas desejos retos. O controlado, bem sabemos, deseja em alguma medida o bem, mas não em vista dele mesmo e sim em vista do prazer subsequente. Ou seja, ele age bem porque deseja se controlar e se tornar virtuoso e não simplesmente (*haplôs*) porque é virtuoso agir assim. Similarmente ao virtuoso, ele age conforme dita sua razão; porém, diferentemente do virtuoso, ele não age conforme a razão porque não mais deseja o que é contrário a ela; ele age assim apesar de ter apetites contrários. Assim, diante do conflito entre dois desejos, um segundo a razão e outro contrário a ela, vence o primeiro. Já no caso do descontrolado (*acrático*) vence o desejo contrário à razão (*epithumia* ou *thumos*) sobre aquele que é segundo a razão (*boulêsis*)¹⁴.

Assim, do mesmo modo em que dizemos que o “pseudo” corajoso age pelo prazer de ser honrado, podemos dizer que o controlado não é virtuoso ou é um “pseudo” virtuoso ao agir pelo prazer de se autocontrolar e, talvez, de ser reconhecido pelos outros. Explico-me. Aos olhos de quem vê a ação boa sendo realizada pelo controlado, ela pode parecer propriamente virtuosa; mas se verificarmos o prazer que ele sente e os desejos que ele tem ao agir assim, constataremos que ele não é virtuoso, pois ele não deseja e sente prazer simplesmente por fazer o bem em vista dele mesmo, mas por superar a si mesmo e, quiçá, agradar aos outros. Agindo

¹² Embora o controle e o descontrole não sejam, respectivamente, nem virtude (*aretê*) nem vício (*mochthêria*), ainda assim eles compartilham do mesmo gênero, ou seja, eles são disposições (*hexeis*) (cf. *EN* VII 1: 1145b1-3). Durante todo o Tratado da *Acrasia* (VII 1-10), o filósofo fornece as semelhanças e diferenças entre, por um lado, controle e temperança e, por outro, descontrole e intemperança.

¹³ Cf. também *DA* III 11: 434a12-14 e *EN* VII 9: 1151b33-1152a5.

¹⁴ Na análise da justiça, livro V, capítulo 9, Aristóteles diz que não é possível agir injustamente contra si mesmo, ainda que seja possível agir voluntariamente contra o querer, como ocorre no caso do *acrático*. Sem especificar o que isso significa no contexto referido, vale destacar a afirmação *ipsis litteris* de que o *acrático* “age contrariamente ao querer (*para ten boulesin prattei*), já que ninguém quer algo que não pensa ser bom, mas o *acrático* faz o que ele pensa que não deve fazer” (1136b7-9).

assim com certa frequência ele pode ir educando os seus apetites a terem prazer com o *que* se deve e *como* se deve. Desse modo, o controlado que se habitua a agir virtuosamente pode se tornar virtuoso. Assim, podemos inferir que o controlado age corretamente, conforme ordena sua razão, na medida em que ele quer, sobretudo, superar-se a si mesmo e assim o faz por almejar a virtude, a harmonia de seus desejos, o fim do conflito perturbador, que o arrasta para longe da virtude, para o desregramento e o aproxima tanto do descontrole (*acrasia*), como da intemperança (*akolasia*). Por isso, o controlado sente prazer ao agir bem, mas não do mesmo modo que o virtuoso, pois a virtude consiste essencialmente na harmonia entre os desejos e não no controle de apetites desregrados.

O vicioso (*kakos*) também pode fazer algo bom, mas não porque ele quer se tornar virtuoso, como é o caso do controlado. Ele deseja certa ação boa (ajudar um idoso a atravessar a rua) unicamente em vista de um fim perverso (roubar o idoso). Ele sente prazer em realizar esta boa ação, mas não por realizá-la simplesmente e sim porque ela o aproxima do fim almejado. Neste caso, a boa ação é apenas um meio eficiente para um fim vil. Ela não poderia ser, em hipótese alguma, desejada em vista dela mesma pelo vicioso, nem em vista de qualquer superação de si ou aperfeiçoamento do caráter, como no caso do controlado. O vicioso não está em conflito como está o controlado. Enquanto o vicioso sentiria o desprazer de não realizar a boa ação por não conseguir obter o seu fim perverso, o controlado sentiria o desprazer de ter sido vencido pelo seu apetite, por ter se descontrolado e sentiria vergonha de ter sido fraco, de não ter tido governo sobre si mesmo, enfim, de ter se distanciado do caminho da virtude.

Por fim, podemos concluir este texto tendo ao menos a certeza de que desejar o bem em vista dele mesmo é o desejo propriamente virtuoso. Neste modo virtuoso de operar o desejo, prazer e desejo necessariamente coincidem. O objeto de ambos é o mesmo, qual seja: a ação virtuosa. Isso porque o virtuoso tanto deseja realizar o bem como tem prazer em realizá-lo. Assim, desejar o bem em vista dele mesmo implica necessariamente ter prazer em realizá-lo. Por isso, segundo Aristóteles, a educação do desejo tem como finalidade fazer com que prazer e desejo coincidam, de modo que não haja conflito moral entre querer (*boulêsis*) o bem por um lado, e ter apetite (*epithumia*) pelo prazer por outro, como nos fenômenos de descontrole (*acrasia*) e de controle (*enkrateia*). A finalidade última da educação ética é fazer com que o bem seja o único fim de nossas ações e desejos e que ele seja desejado em vista dele mesmo, i.e., por ser bom e não por ser simplesmente prazeroso.

Referências

ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad., introd. e notas de R. D. Hicks. New York: Georg Olms Verlag, 1990.

_____. *Ética a Nicómaco*. Trad. Araujo, M. e Mariás, J. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid: 2002.

- _____. *Nicomachean Ethics*. Trad. de Terence Irwin, ed. Indianapolis, 1999.
- _____. *The nichomachean ethics*. Trad. de Rackham. Havard: Loeb Classical Library, 1962.
- _____. *Aristotle: Nichomachean Ethics*. Trad. de Christopher Rowe, Oxford, 2002.
- CAMPOS, Haroldo de. *Ilíada de Homero*, vol. 1. São Paulo: ARX, 2003.
- NUSSBAUM, M. The role of *phantasia* in Aristotle's Explanation of Action. In: _____. Essay 5 of *Aristotle's De motu animalium*, pp. 221-69. New Jersey: Princeton University Press, 1978.
- _____. *Aristotle's De Motu Animalium*. New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. Col. Filosofia. Porto Alegre: Discurso Editorial, 2007.
- _____. *Ethica nicomachea I 13 - III 8: Tratado da Virtude Moral*. Trad. de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- _____. (org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.



A eloquência do silêncio na análise agostiniana da mentira

Lisiane Sabala Blans*

* Mestre, UFSM.

Sessão temática Santo Agostinho

Resumo

O julgamento moral da mentira é uma questão filosófica das mais importantes devido à sua ubiquidade no cotidiano das pessoas e das instituições. Santo Agostinho foi um dos primeiros pensadores a sistematizar a temática, tanto em relação à moralidade da mentira como em relação à sua correta caracterização, e a respeito dela desenvolveu dois tratados, um deles intitulado “Sobre a Mentira” (*De Mendacio*, 395), e o outro “Contra a Mentira” (*Contra Mendacium*, 420). Neste trabalho realizo uma reconstrução crítica da análise agostiniana. A análise de Agostinho é clássica: “dirá mentira aquele que, tendo uma coisa na mente, expressa outra distinta com palavras ou outro sinal qualquer”. (*De Mendacio*, 3). Mas ele também apresenta casos não usuais de mentira, que ocorre mesmo na ausência de palavras escritas, faladas ou gesticuladas, ou seja, a mentira silenciosa. Em *De Mendacio*, Agostinho oferece diversos experimentos de pensamento visando oferecer uma caracterização mais precisa da mentira. Um deles diz respeito à situação de um homem que se esconde de maneira que não possa ser encontrado a menos que o delatem: “Se nos perguntam se vemos se está ali ou não, se sabemos que está ali e nos calam, o descobrem, mesmo que não o digamos”. O silêncio ou a omissão indicará a presença da pessoa naquele local apontado, ou seja, pelo silêncio ou maneira de se comportar também podemos delatá-lo. Podemos associar o exemplo aplicado por Agostinho à interrogação nominal, utilizada por Frege, que nas *Investigações Lógicas* examina diferentes tipos de perguntas. Para ele, há frases interrogativas completas, que podem ser respondidas com um “sim” ou um “não”; por exemplo, “ele está lá?” E há interrogações nominais, que utilizam um termo indeterminado e cuja resposta nem sempre é um sim ou um não, mas geralmente terá de ser respondida de outro modo, por exemplo, “onde o viu?”. Poderíamos dizer também, que o experimento de pensamento de Agostinho envolve questões de pragmática filosófica, desenvolvida na filosofia contemporânea por Paul Grice. No exemplo fornecido por Agostinho, a

manipulação intencional de informação pode ser feita mediante gestos, dissimulação, por meio de ação ou inação, e mesmo pelo silêncio. A mentira não é necessariamente um ato de fala. Os atos de fala dependem do ajuste de quem enuncia a um procedimento de convencimento aceito que inclui a emissão de certas palavras, por parte de certas pessoas em certas circunstâncias; o que se omite, sinaliza ou silencia uma ação não verbal também pode ser em alguns casos, considerada mentira.

Palavras-chave: Agostinho. Mentira. Silêncio. Linguagem. Pragmática.

1. O Silêncio Eloquentemente

Em relação às possibilidades de mentir, podemos mencionar as que existem por consequência da linguagem falada, de atitudes, da linguagem escrita, e até mesmo do silêncio. Em situações projetadas por Agostinho percebemos que é possível mentir não apenas através da fala como por gestos com a cabeça, e, inclusive, pelo silêncio eloquente. O intervalo entre expressões, a omissão, o silêncio, podem implicar um determinado entendimento do ouvinte, que produz as condições da mentira. A mentira origina-se na contradição entre o signo e a intenção do transmissor. O mentiroso tem uma ideia na mente que não corresponde ao que é expresso em palavras ou outros signos quaisquer; a mentira é mais que uma afirmação que não corresponde à realidade. Ela é a expressão da ação ou omissão do agente, pelos atos de fala ou pelos atos de cala, mediante gestos e sinais.

A verdade é sempre uma, a mentira não, ela possui várias faces e algumas delas não se esgotam no domínio do engano, ela abrange também a simulação, a dissimulação, a omissão e o silêncio. Agostinho considera o silêncio e a omissão modalidades especiais de mentira em que o indivíduo pode mentir através de seu comportamento corporal. A atitude demonstrada dá indícios a quem assiste determinada ação ou inação que a pessoa está ocultando algo, gerando com isso suspeita por parte daquele que o indaga sobre algo. Para clarificar a presença dessas situações Agostinho nos traz os seguintes exemplos.

Na Seção 22, do Capítulo XIII, Agostinho apresenta uma situação em que, ao ser questionado, quem responde não pode silenciar, ou abster-se de responder.

O que dizer se um homicida se refugia na casa de um cristão e este vê o lugar em que se escondeu, e depois venham a perguntar por ele quem o busca para matar-lhe. Deverá mentir? Se o cristão mente, não oculta o pecado, havendo cometido um pecado tão horrível aquele que está em favor do que mente? (DM, XIII, 22).

E se tratasse de um homem inocente? Se souberes onde se esconde e o juiz lhe pergunta sobre ele. O juiz por sua vez é mandado por outra autoridade superior para prender este homem e levá-lo a morte. Aquele que lhe pergunta não fez a lei, somente a cumpre. (DM, XIII, 22).

Caso 1: Alguém se refugia na casa de um cristão e quem o busca pergunta onde está?

- a) Ou o refugiado é um homicida ou o refugiado é inocente
- b) Aquele que busca pergunta: Onde ele está?
- c) Ao ser questionado o cristão não pode deixar de responder

A análise de tal exemplo nesta seção não vislumbra o teor da moralidade da ação, por conta disso, não nos importa se o procurado é um homicida ou um inocente, ainda que se tenham intenções perversas em vista. A relevância nesse exemplo está no modo como é feita a pergunta e como ela pode ser respondida, a pergunta é feita de tal maneira que o indagado não possa abster-se de responder. O interrogado ou terá que mentir, afirmando que o foragido encontra-se em outro lugar, ou terá que dizer que não sabe o seu paradeiro. Nesse caso não poderá haver o silêncio como resposta, pois a pergunta não será satisfeita somente pelo silêncio, precisará de um complemento, alguma informação que satisfaça a dúvida de quem busca pelo refugiado. Além disso, um criminoso ao pedir à sua vítima para dizer onde se encontra determinada pessoa não causará maiores dificuldades à vítima: ela pode ser veraz e, ao mesmo tempo, não delatar uma terceira pessoa simplesmente silenciando, omitindo-se diante da indagação.

Na seção 24, do mesmo capítulo, Agostinho adiciona uma particularidade que torna a solução do caso mais difícil, ao ser questionado quem responde pode se silenciar, porém seu silêncio traduz um assentimento.

Mas às vezes chegamos a uma encruzilhada mais difícil. Um homem se esconde de maneira que não possa ser encontrado tão facilmente a menos que o delatem. Não nos perguntam onde está e nem nos obrigam a descobri-lo. Perguntam-nos unicamente se ele está em determinado lugar ou não. Se soubermos que está ali e nos calamos, o descobrimos. Ocorre o mesmo ao contestar em não dizer se está naquele lugar ou não. Por essa resposta quem o procura deduz que realmente está ali, embora pudesse não estar, poderíamos responder simplesmente que ao não querer mentir nem ao menos delatar, que ele não estava lá. E desse modo, ou pelo nosso silêncio ou pela nossa expressão, encontram o homem a que procuram (DM, XIII, 24).

Caso 2: Um homem se esconde e dificilmente será encontrado a menos que o delatem, quem por ele busca para descobrir o esconderijo aponta para determinado lugar e pergunta se o procurado está lá.

- a) O procurado está escondido e sabemos onde ele está
- b) Quem o busca apontando pergunta: Ele está lá?
- c) Se nos silenciarmos, o delatamos.

No caso 2 presenciamos um elemento distinto do caso 1 apresentando uma dificuldade maior na sua resolução. Agostinho na Seção 24 sugere que ao invés de interrogar a vítima sobre o paradeiro do refugiado, aponta-se para o local e pergunta-se se a terceira pessoa encontra-se naquele local. A partir de tal enunciado inferimos duas possíveis situações: 1) O interrogado não sabe o paradeiro do refugiado; 2) O interrogado sabe o local onde o refugiado se esconde. Caso não se saiba se o refugiado se encontra naquele local ou não, ou se sabe que não se encontra naquele local, ele simplesmente pode dizer que não sabe, ou dizer que o refugiado não se encontra naquele local. Mas o que fazer na segunda situação, quando se sabe que o local apontado é onde realmente se encontra quem está escondido? A solução seria: delatar, não delatar e silenciar. Ao delatar estaria o entregando à morte, ao não delatar mentira, e ao silenciar seria o mesmo que assentir, logo o delataria. Segundo Agostinho no contexto em que em que se passam os eventos, o silêncio e a omissão indicam que a terceira pessoa encontra-se, de fato, no local apontado.

Conforme o caso 2, a pergunta foi feita de modo que a resposta à questão será um sim ou um não, e o questionado terá apenas uma escolha dentre duas alternativas, ou seja, mentir ou delatar, visto que, o silêncio equivale a delatar. É uma situação que se mostra em um contexto tal que o silêncio corresponde à delação, à indicação do paradeiro daquele que se esconde. Neste caso se o silêncio demonstra um assentimento, logo quem é indagado não pode abster-se de responder, alguma coisa deve ser dita, e o silêncio em si implica uma resposta.¹ Na posse dessa afirmação projetamos na mente outra situação. Poderia, ainda, haver outro acontecimento em que o questionado pode beneficiar-se do silêncio para enganar a autoridade. Se a autoridade pergunta: Aquele indivíduo é o assassino? Reconhece como sendo o foragido a que busco? Embora o questionado saiba que não é quem a autoridade busca ele pode se calar, o policial irá interpretar como se de fato fosse o assassino. No entanto, quem mentiu (mesmo sem nada falar), o fez para proteger o verdadeiro assassino, que ganhando tempo pela mentira consegue fugir. Assim, a mentira não é somente aquilo que é dito, porque inclusive o silêncio pode ser fonte de mentira.

2. Associação do exemplo aplicado por Agostinho à teoria fregeana

As questões desenvolvidas nos casos 1 e 2, nos remete a análise desenvolvida por Frege (2002), em sua obra “Investigações Lógicas”, na qual realiza um estudo sobre os diferentes tipos de perguntas. Conforme suas conclusões há dois tipos de perguntas: as sentenças interrogativas completas, que são aquelas que podem ser respondidas com um “sim” ou um “não”, por exemplo, “ele é o assassino”? E a interrogação nominal, que utiliza um termo indeterminado e cuja resposta nem sempre é um sim ou um não, mas terá de ser respondida de outro modo, por exemplo, “onde o viu”? (FREGE, 2002, p.16). O exemplo apresentado por Agostinho

¹ Se mediante tal exemplo Agostinho comprovou a possibilidade de mentir até mesmo quando nada se diz, ou seja, pelo silêncio, se a mentira é considerada moralmente errada, o silêncio “mentiroso” também é imoral.

no Caso 2, em relação ao silêncio eloquente só funciona para as sentenças interrogativas (ele está lá?), porque ao permanecer em silêncio, equivale a responder “sim” à pergunta daquele que aponta. As interrogações nominais (onde ele está?) funcionarão somente para o Caso 1, em que a resposta demanda um complemento, deixar de responder nesse caso de nada ajuda a quem pergunta. Mas no caso de uma pergunta que demanda “sim” ou “não” como resposta ao ficar em silêncio equivale a um “sim”. Destacamos a importância de tal distinção entre esses dois tipos de pergunta, porque somente uma delas funciona adequadamente como um ato performativo, no caso do silêncio. O silêncio só será eloquente quando uma pergunta envolvida é uma sentença interrogativa e não uma interrogação nominal. É mais perspicaz por parte do agente fazer perguntas que envolvam um “sim” ou “não” como resposta do que as que envolvam algo distinto como resposta. Ao fazer a pergunta certa, o questionado poderá mentir, e isso irá transparecer corporalmente (que mentiu) ou ele pode se constranger e ficar em silêncio, e neste caso o silêncio é contra ele, pois, será interpretado como um sim. Resta claramente evidenciado que aquele que pergunta deve ser sagaz para retirar as informações de que necessita, ao fazer as perguntas certas.

3. Análise da eloquência do silêncio na esfera jurídica

Dentre os aspectos implicitados pelo silêncio, não podemos deixar de lembrar de sua presença nas discussões jurídicas. No ambiente jurídico existem certas divergências interpretativas quanto à eloquência do silêncio. O código de processo penal apresenta duas notas sobre o silêncio: o acusado tem o direito de permanecer calado (art.186)², e o silêncio será interpretado como elemento para a formação do convencimento do juiz (art.198)³. A primeira vista os artigos sugerem contradição hermenêutica, porém, a leitura deve ser feita no sentido de que, diferentemente do exemplo imposto por Agostinho, nesse caso o silêncio não importa em um “sim”. O silêncio não significa confissão e não pode ser interpretado em desfavor daquele que silencia. Além disso, no conflito aparente entre leis de configuração hierárquica menor deve prevalecer o entendimento da carta maior, ou seja, da Constituição Federal. No Brasil, vigora o princípio da não-autoincriminação⁴, o qual assegura ao preso e ao acusado em geral o direito de permanecer calado e não produzir prova contra si mesmo (art. 5.º, LXIII CF/88). Em outro dizer, a redação apresentada pelo art. 198 só encontra legitimidade se interpretada conforme a Constituição Federativa do Brasil, conduzindo à conclusão de que o silêncio invocado não poderá

² Art. 186. Depois de devidamente qualificado e cientificado do inteiro teor da acusação, o acusado será informado pelo juiz, antes de iniciar o interrogatório, do seu direito de permanecer calado e de não responder perguntas que lhe forem formuladas. Parágrafo único. O silêncio, que não importará em confissão, não poderá ser interpretado em prejuízo da defesa. (grifo nosso).

³ Art. 198. O silêncio do acusado não importará confissão, mas poderá constituir elemento para a formação do convencimento do juiz. (grifo nosso).

⁴ O princípio da não-autoincriminação faz parte da autodefesa e, esta por sua vez possui diversas dimensões, dentre as quais: a) direito ao silêncio; b) o direito de não produzir provas contra si mesmo; c) direito de não confessar.

levar a um convencimento do juiz prejudicial à parte a qual o invocou. O direito ao silêncio é prerrogativa constitucional que impede qualquer previsão que aponte para um sentido diverso e que, portanto, revele-se incompatível com a Lei Maior. O direito ao silêncio é a manifestação da garantia muito maior, que é a do direito da não auto-acusação sem prejuízos jurídicos, portanto, o acusado tem o direito de fornecer subsídios à defesa técnica, mas, como aquela é dispensável e renunciável, pode, também, como forma de defesa, preferir o silêncio.

4. A pragmática filosófica de Paul Grice e a mentira

A partir dos exemplos fornecidos por Agostinho, vimos que a manipulação intencional de informação pode ser feita mediante gestos, dissimulação, por meio de ação ou inação, e mesmo pelo silêncio. A mentira não é, necessariamente, um ato de fala. Os atos de fala dependem do ajuste de quem os enuncia a um procedimento de convencimento aceito que inclui a emissão de certas palavras, por parte de certas pessoas, em certas circunstâncias; o que se omite, sinaliza, ou silencia em uma ação não verbal também pode ser, em alguns casos, considerada mentira. Igualmente se faz necessário para a interação entre locutor e ouvinte é que eles se sintam parte de uma mesma comunidade de crenças e saberes para que consigam perceber e decodificar as nuances presentes no discurso. Em tese, ninguém “mente em solilóquio”, e a mentira também pode ser uma forma de ligação entre as pessoas e não apenas um corte entre palavras e coisas, porque a linguagem é um fazer juntos.

Unindo a relação de indicação entre a palavra e a coisa, o experimento de pensamento Agostinho parece antecipar a pragmática filosófica de Paul Grice (1982). Grice desenvolveu uma teoria das relações entre uma expressão, o seu significado, o significado atribuído pelo falante e as implicações da enunciação. As implicaturas são aqueles processos em que o enunciado diz algo mais ou até algo diferente daquilo que é explicitamente dito. A ideia básica de Grice é que as nossas trocas comunicativas (na conversação) são o resultado de esforços de cooperação, de que existe um princípio de cooperação, segundo o qual todas as pessoas contribuiriam sempre, de modo pertinente, para as trocas conversacionais em que se vêem envolvidas. Para Grice o princípio da cooperação está estabelecido da seguinte maneira: “faça sua contribuição conversacional tal como é requerida, no momento em que ocorre, pelo propósito ou direção do intercâmbio conversacional em que você está engajado”. (GRICE, 1982, p. 86).

O princípio da cooperação é elucidado com o recurso a máxima e submáximas relacionadas a quatro categorias:

- 1- Quantidade (contribuição informativa)
- 2- Qualidade (contribuição verdadeira)
- 3- Relação (contribuição de relevância)
- 4- Modo (contribuição de clareza)

Grice apresenta regras de discurso que devem ser observadas para que o diálogo evolua de forma eficiente. Uma delas é a da interação do tipo conversação, segundo Grice, tal interação é regida por um princípio muito geral que se esperaria que os participantes de uma conversação observassem, seguindo um princípio de cooperação, entenda-se como esforços cooperativos caso queiram manter uma conversação. (GRICE, 1982, p.86).

Após estabelecer os principais traços teóricos da pragmática de Grice, passamos a fazer dois comentários. O primeiro refere-se a adaptação do experimento de pensamento de Agostinho as regras cooperativas de Grice, e o segundo refere-se a uma breve reflexão sobre as duas primeiras categorias (máximas) do princípio de cooperação com a mentira.

De acordo com as regras referentes aos atos de fala, o discurso opera sobre influência do princípio de cooperação, assim, o exemplo de Agostinho deve ser adaptado a uma situação em especial, pois se trata de uma situação inversa onde não há fala, mas um ato de cala. Além do mais o contexto da mentira não envolve uma conversação, aquele que intenta mentir não quer cooperar com aquele que pretende enganar, ao contrário, a regra seria cooperar o menos possível com o outro. E Grice mostra que determinados modos de interação entre indivíduos envolvem regras constitutivas com as quais deduzimos pelas implicações que existem naquele determinado contexto. Desta forma, a perspectiva de Grice precisa, evidentemente, ser adaptada no caso do tratamento do experimento de pensamento suscitado por Agostinho. A interação entre aquele que procura (o assassino) e o interrogado, é uma situação de opressão em que as regras são diferentes obviamente, não há, evidentemente, uma interação regida por cooperação ou, ao menos, não completamente regida por cooperação.

Embora seja assimétrica tal interação segue princípios gerais aos quais podem ser descritos da seguinte forma: O criminoso é regido por um “Princípio de puro interesse”: “Reivindique seus interesses, independente da cooperação ou não da outra parte envolvida; afinal, você está no comando.” A vítima, por outro lado, é regida por um “Princípio de cooperação subordinada ao interesse próprio”: “Se não há prejuízo aos seus interesses próprios, coopere; caso contrário, não coopere e reivindique seus próprios interesses.” (SAUTTER, 2011).

O próximo ponto de interesse visa às duas primeiras categorias do princípio de cooperação de Grice. A primeira categoria é a máxima quantidade, que está relacionada com a quantidade de informações a serem fornecidas. Essa categoria segue as máximas: 1. Faça com que sua contribuição seja tão informativa quanto requerido (para o propósito corrente da conversação); 2. Não faça sua contribuição mais informativa do que é requerido. (GRICE, 1982, p.87).

Grice exemplifica a máxima da quantidade da seguinte forma:

Se você está me ajudando a consertar um carro, espero que sua contribuição seja nem mais nem menos do que o exigido; se, por exemplo, num estágio particular eu precisar de quatro parafusos, espero que você me alcance quatro e não dois ou seis parafusos (GRICE, 1982, p.89).

Certas mentiras possuem o “poder de enganar” ao violar a máxima de quantidade, quando o falante não é tão “informativo quanto requerido”. Embora estritamente falando, não é uma mentira, se você tem a obrigação de afirmar p para X e p é verdadeiro, mas uma mentira por omissão pode ser uma forma de engano, assim como vimos no caso do silêncio no exemplo de Agostinho.

Não menos importante na perspectiva da mentira encontra-se a segunda categoria do princípio de cooperação de Grice, a máxima da qualidade “Trate de fazer uma contribuição que seja verdadeira” (GRICE, 1982, p.87) e suas máximas específicas: 1. Não diga o que você acredita ser falso; 2. Não diga senão aquilo para que você possa fornecer evidência adequada. (GRICE, 1982, p.87).

Grice para clarificar a máxima da qualidade expressa o seguinte paralelo:

Espero que sua contribuição seja genuína e não espúria. Se necessito açúcar como um ingrediente para o bolo que você está me ajudando a fazer, espero que você não me alcance o sal; se preciso de uma colher, espero que você não me passe uma colher de borracha usada por prestidigitadores (GRICE, 1982, p.89).

As implicaturas conversacionais assumem certos princípios cooperativos a serem seguidos e a mentira é a violação de uma regra das máximas de Grice, a de fazer a sua contribuição verdadeira, ou seja, não expressar o que você acredita ser falso. As regras de Grice são importantes para nos expressarmos de forma clara e direta, proporcionando uma real interpretação das declarações. Porém podemos explorá-las para tentar enganar outras pessoas durante um diálogo ou uma expressão linguística qualquer, pois, a quebra das regras básicas de Grice dificultam o entendimento das entrelinhas implicadas nas declarações.

Há uma crescente discussão sobre a mentira em relação à distinção entre “dizer-significar” em particular sobre questões relativas à como se define uma mentira nos casos em que ocorrem ironia, falsa implicatura, brincadeiras e vários outros tipos de discursos não assertivos.

Vejamos os seguintes exemplos:

1) X vai à casa de Y , ao bater na porta da casa X pergunta se Y está; R que atende responde: Y não está, e ao dizer isso pisca um dos olhos, isso significará que X não pode levar a sério o que R está afirmando. Nesse caso pelo gracejo inferido pelo ato de piscar não caracteriza uma mentira, ainda que tenha dito algo falso.

2) Mas se X ao perguntar por Y, R faz um sinal de negação com a cabeça quando na verdade Y está em casa, esse dissentimento implica em uma mentira, mesmo sem nada falar, ao silenciar-se.

Assim como no exemplo de Agostinho, a manifestação gestual do dissentimento com a cabeça implicou certa interpretação por parte daquele que pergunta naquele dado contexto. É importante diferenciar casos em que uma interpretação é notoriamente acessível, das que por uso de ironia, metáforas, ambíguas ou obscuras prejudicam o entendimento do ouvinte. Essas informações incompletas ou superficiais podem implicar uma realidade diversa daquela que se pretendia comunicar e o ouvinte interpretar como uma falsidade, e, uma informação que em princípio não tinha a intenção de enganar transforma-se em mentira. Para a análise de Grice ter sucesso na comunicação, por exemplo, de que p para X somente ocorrerá se X acreditar realmente que p é verdadeira. Então, para uma caracterização de mentira, devemos exigir apenas que o falante tente comunicar que p . Assim, se uma ação, verbal ou não, é uma mentira, dependerá da interpretação do interlocutor, o ouvinte pode tomar a expressão em seu sentido literal ou implicar algo oposto do que o agente pretendia produzir. Uma mesma afirmação sabidamente falsa poderia ser mentira para o interlocutor X e não o seria para o interlocutor Y. Portanto, os atos locutórios ou não podem implicar outras ações, é uma outra dimensão do ato de fala e do ato de cala. As expressões linguísticas podem exercer influência de uma forma determinada, sobre as pessoas, para convencer ou inferir certas crenças, por exemplo. A execução da expressão de pensamento implica a intenção de produzir determinado efeito no ouvinte.

No ambiente conversacional um indivíduo deve cooperar com o outro, os diálogos ambíguos ou obscuros prejudicam a interpretação do ouvinte e implicam coisas diversas do que de fato foi dito. As estratégias manipuladoras da informação não são falsificações diretas da realidade, mas manipulações através de uma pluralidade de modos indiretos de transmitir significados. A modalidade da pragmática filosófica coloca a linguagem no centro de nossas preocupações nos ajudando a pensar o problema do significado em função do uso. A duplicidade dos enunciados e os equívocos que podem decorrer da interpretação desacertada de palavras e expressões constituíram um campo fértil, explorado no quadro de temáticas relacionadas com estratégias de convencimento e enganos. Em certos casos, a mentira não se opõe à verdade, porque a intenção de mentir pode coincidir, sem querer, com um discurso verdadeiro. O que decide é a coincidência entre as palavras e as coisas, para além de qualquer relação intersubjetiva. Ao falar, além do que as palavras dizem claramente, posso não estar dizendo algo explicitamente, mas de forma implícita e, embora parecendo “não dizer”, eu comunico. O falante comunica quase sempre mais do que aquilo que diz e, às vezes, comunica algo diferente daquilo que diz. Os conteúdos podem ser explícitos, se realmente ditos, ou implícitos, caso se mostrem ocultos. Todos os falantes de uma língua têm, em maior ou menor grau, uma compe-

tência para ler nas entrelinhas, para decodificar elementos implícitos, entender metáforas, fazer inferências, perceber subentendidos, compreender ironias, é o locutor que controla as inferências do discurso, no ambiente conversacional.

Referências

AGUSTIN, San. “De Mendacio” e “Contra Mendacium”, In: *Obras de San Agustin: tratados morales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954, v.12. 995 p. Edição bilíngüe: espanhol e latim.

FITZGERALD, Allan D. (ed.). *Augustine through the ages. An Encyclopedia*. Cambridge: William. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

FREGE, G. *Investigações Lógicas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

GRICE, H. Paul. Lógica e conversação. In: DASCAL, Marcelo (org.). *Fundamentos metodológicos da lingüística*. Campinas: 1982, p. 81-103.

GRIFFITHS, Paul J. *Lying: An Augustinian Theology of Duplicity*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press. 2004.

MANN, William E. To Catch a Heretic: Augustine on Lying, in *Faith and Philosophy* 20, 2003, p. 479–495.

MATTHEWS, Gareth B. *Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*, trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

SAUTTER, F.T, Sobre mentira e equívocos: a definição agostiniana da mentira. Comunicação oral. IV Colóquio de Ética e Ética Aplicada: Naturalismo Moral e Direito dos Animais (II International Colloquium on Ethics and Applied Ethics). UFSM, 2011.

A democracia na *República* de Platão

Louise Walmsley Nery*

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo.

Resumo

O pensamento político de Platão mais difundido é a defesa do governo do filósofo-rei, no qual o filósofo não é apenas o único capacitado para o exercício da política, mas ele é exatamente aquele que deve assumir o poder. A proposta deste trabalho é analisar a maneira segundo a qual os interlocutores do diálogo *A República* desenvolvem a constituição das formas de governo, e mais especificamente a do governo de muitos, a democracia. Para tal, ao longo deste trabalho procuraremos, primeiramente, entrar no tema proposto no início do diálogo, a justiça, para poder entender em que quadro se desenrola a problemática das formas de governo. Em seguida, situaremos o regime democrático de acordo com os fundamentos propostos pelo personagem Sócrates para o modelo da cidade excelente. Assim, procuraremos mostrar que a crítica realizada à constituição democrática é contundente na medida em que mostra tal regime como sendo diametralmente oposto à melhor forma de governo, o paradigma excelente. No entanto, essa crítica se mostra simultaneamente restrita ao quadro em que é apresentada nesse diálogo, a saber: a democracia aparece como a degeneração de uma constituição que já é considerada viciosa e na qual não há a garantia de educação para os cidadãos.

Palavras-chave: democracia, Platão, política.

Introdução

Foi na Grécia Antiga que surgiram os primeiros filósofos, aqueles que se debruçaram sobre a origem e a ordem do *kósmos*, assim como sobre as questões éticas e políticas que envolvem a vida do homem na *pólis* antiga. Foi essa mesma Grécia que serviu de palco para o primeiro sistema democrático de

governo do qual temos notícia, onde, por volta de 508 a.C., Clístenes teria chefiado uma revolta popular e dado início ao chamado “governo do povo”, a democracia. Sob este regime, as decisões da cidade-estado deveriam sempre corresponder às escolhas dos cidadãos atenienses, reunidos em uma assembleia na qual todos seriam considerados iguais perante a lei (ou pelo menos foi assim que ficou conhecido o princípio da *isonomia*). Não é de se admirar que estes dois acontecimentos, tão marcantes na história da civilização ocidental, sejam intimamente associados, como se o advento da racionalidade grega e a implementação do regime democrático tivessem se dado de maneira conjunta. Em contrapartida, é surpreendente para o leitor contemporâneo dar-se conta de que um dos maiores expoentes do pensamento filosófico tenha se posicionado contra tal regime, tendo escrito sua obra justamente no período áureo da democracia grega. Em alguns dos seus principais diálogos, entre os quais *A República*, Platão se posiciona de maneira bastante crítica em relação à constituição democrática. Esta crítica se torna ainda mais difícil de ser digerida se levarmos em conta que a democracia é uma sorte de lugar comum na discussão filosófica de nossos dias. Negá-la seria simplesmente se posicionar contra a própria emancipação do homem e sua realização política mais plena. Procuraremos, no presente trabalho, elucidar os elementos que dificultam a compreensão do texto platônico no que se refere a essa forma de governo. Em seguida, através de uma análise da estrutura interna do próprio diálogo *A República*, mostraremos em que aspectos Platão condena tal regime, tentando não subjugá-la à ideologia democrática sob a qual vivemos hoje.

A ideologia democrática vigente

O intuito desta primeira seção de nosso trabalho não é fazer o estudo da democracia de nossos dias. Grandes filósofos como Rorty e Habermas estão hoje inseridos nesse interessantíssimo debate. O que nos interessa aqui é antes tentar dar conta das dificuldades que o leitor contemporâneo encontra ao se deparar com o corpus político de Platão. Somando a isso a dificuldade temporal de todo estudioso da literatura antiga, o leitor de nossos dias encontra-se imbuído de uma espécie de simpatia democrática que o obriga a se posicionar de forma essencialmente crítica diante de qualquer rejeição ao sistema de governo democrático. Nossa proposta é então a de enumerar algumas destas dificuldades, de forma a tentar aproximar-nos do texto platônico sem os preconceitos e convencionalismos de nosso tempo.

Para tal, comecemos por situar-nos historicamente. Vivemos hoje na dita civilização ocidental, na qual regimes imperialistas, autoritários e totalitários se sucederam ao longo dos séculos, chegando a cometer atrocidades na busca de determinados valores. Sabemos hoje do risco de entregar todo o poder na mão de um único déspota e, justamente por isso, consideramos que o poder político deve estar de alguma forma diluído em meio aos cidadãos de uma democracia e que as reivindicações populares devem, na medida do possível, ser atendidas pelos gover-

nantes. Para nós a emancipação política consiste na defesa de um sistema democrático, mesmo notando que grande parte da população reivindica esse poder sem na realidade se preocupar em exercê-lo¹.

No que concerne ao ponto de vista estritamente filosófico, Jean-François Pradeau, em sua obra *Platon, les démocrates et la démocratie* (2005) nos lembra de que a filosofia durante muito tempo foi hostil para com a democracia e que apenas recentemente nos tornamos democratas². A recepção da filosofia platônica recebe então, em nossos dias, um tratamento bastante peculiar. Duas posturas podem surgir a partir dessa constatação: a primeira delas implica uma completa negação do pensamento político de Platão e a outra consiste numa tentativa de salvar a sua obra, transformando-a, diante dos olhos críticos do nosso leitor democrático. Para Pradeau, essas duas maneiras de lidar com o mal-estar gerado em nós mesmos ao nos depararmos com uma crítica tão radical a esse sistema de governo são motivadas justamente por essa sorte de *pathos democrático*, que nos impede tanto de levar a sério a argumentação contida nas obras de Platão para entendê-la apropriadamente quanto de suscitar o debate político através dos elementos contidos em suas principais obras políticas. É como se tivéssemos nos tornado demasiadamente democráticos para aceitar uma crítica tão voraz a essa forma de governo.

Sob esta ótica essencialmente defensora da emancipação política do homem atual, Karl Popper chegou a afirmar que “só a democracia fornece um arcabouço institucional que permite a reforma sem violência e, assim, o uso da razão nos assuntos políticos” (POPPER, 1998, p. 18). Nessa perspectiva, a apologia ao sistema democrático fez com que Popper elege-se Platão como o inimigo número um da sociedade dita aberta, “que põe em liberdade as faculdades críticas do homem” (p. 15). O ataque à filosofia platônica presente nessa obra é amplamente conhecido e por isso não vamos nos prolongar neste assunto. Gostaríamos apenas de utilizá-lo como uma ilustração dos valores dos quais estamos imbuídos quando nos debruçamos sobre o corpus platônico.

Em sua crítica, embora tendo admitido no prefácio da segunda edição que esta tomou um tom mais áspero do que ele teria desejado, Popper situa Platão e Heráclito como filósofos que viveram uma época de revolução social e que, por suas origens aristocráticas, recusavam-se a aceitar a instituição da democracia diante da perda do poder de seus familiares. Qualquer leitor que se proponha a estudar o passo a passo da argumentação platônica poderá facilmente discordar desta interpretação. O texto por si só possui elementos suficientes para fundamentar uma crítica ao sistema de governo do povo, não dependendo assim de forma alguma de pretensas motivações pessoais. Mas essa caricatura da filosofia de Platão pintada

¹ É o que sugere o capítulo intitulado *A Natureza Humana na Política* da obra *Capitalismo, socialismo e democracia* de Joseph Schumpeter (1961).

² Não é a toa que em uma obra de Norberto Bobbio intitulada *A teoria das formas de governo a história do pensamento político* (1980) todo o lapso de tempo existente entre a antiguidade e Maquiavel seja nomeado “Intervalo”.

por Popper nos permite elucidar não apenas o *pathos democrático* nela presente, como dela extrair ainda o que chamamos de visão romântica da democracia antiga. Com efeito, em seu livro, Popper diz ainda que o estabelecimento da democracia na Grécia representa a tentativa de resguardar o homem e a sua faculdade cognitiva do regime tirano dos aristocratas.

Desta forma, acreditamos que a democracia ateniense é por vezes idealizada, entendida como uma forma de governo na qual todos os cidadãos recebem o mesmo tratamento e vivem na mais perfeita paz e harmonia. Diante desta constatação, parece-nos importante lembrar que, além da ressalva tradicionalmente feita à democracia ateniense de que apenas uma parcela da população era considerada nas assembleias democráticas, esse regime contava com a participação de homens que exerciam as mais diversas qualificações como agricultores, sapateiros e médicos, que nem sempre se interessavam pela política nela mesma. De modo que transferir o poder de decisão para o povo acaba sendo sinônimo de deixar as escolhas da cidade nas mãos daqueles que se preparavam para o exercício da palavra diante de multidões, os retores.

Assim, desqualificar o texto platônico diante de tais elementos nos parece não só anacrônico como imprudente e problemático do ponto de vista histórico. Propomos que deixemos de lado todos os rótulos ligados ao nosso tempo ou ao que a tradição fez de Platão para que possamos entender *o que* Platão condena na constituição democrática. E o primeiro passo desta empreitada é uma análise do texto da *República*.

Platão e a crítica tecida ao regime democrático na *República*

Se o que propomos é entender a crítica platônica à constituição democrática, acreditamos que não há nada melhor do que o próprio texto da *República* para nos esclarecer o que Platão diz da democracia e dos demais regimes nesse diálogo. Por questões metodológicas procederemos então da seguinte maneira: veremos em que quadro se dá a discussão sobre as formas de governo e em seguida o que representa cada uma destas constituições para, finalmente, analisarmos a condenação do regime democrático. Sendo o texto da *República* extremamente rico e articulado, nos limitaremos apenas a recapitular e comentar as passagens mais importantes no que diz respeito à nossa temática. Vejamos então no próprio texto os pressupostos da criação de uma cidade no discurso, ou no *lógos*.

O pano de fundo da discussão das formas de governo: a *pólis* fundada no discurso e a sua excelência

A reflexão sobre a justiça na *República* leva Sócrates a procurar uma maneira de tornar o que uma coisa é nela mesma acessível aos homens e encontra uma via de acesso possível através da analogia entre o homem e a *pólis*. Nessa célebre pas-

sagem (368 d – 369 a)³, Sócrates descreve a justiça como algo que deve ser examinado por olhos perspicazes. Para tornar essa tarefa mais acessível o personagem mostra que, se é difícil ler letras pequenas vendo-as de longe, podemos examinar letras maiores, desde que sejam as mesmas, com mais facilidade. Analogamente, a análise da *pólis* como lugar da justiça poderá substituir a análise do indivíduo, afinal de contas a cidade é maior do que o indivíduo e “num espaço maior, talvez haja mais justiça e seja mais fácil entendê-la” (369 a). Assim inicia-se a fundação de uma cidade no *lógos*, com o intuito de ser um local para uma análise mais atenta do que é a justiça nela mesma.

A primeira constatação que Sócrates realiza na fundação da cidade é a de que os homens não são autossuficientes, mas carentes de muitas coisas, e por isso mesmo se estabelecem em cidades. Para fundar a cidade, é preciso que as necessidades básicas dos homens sejam supridas. Para tal, dois critérios são estabelecidos: o primeiro é que cada indivíduo deverá dispor o seu trabalho para toda a cidade e o segundo é que de cada indivíduo deve cumprir apenas uma função para que isso seja feito de maneira excelente.

Ainda no que diz respeito à fundação da cidade, a questão que surge em seguida é a de quem deve governar a *pólis* para que ela seja administrada da melhor maneira possível. Nesse momento, Sócrates recorre a um mito, ou história fenícia, que se refere ao momento em que os homens foram plasmados e nutridos pelos deuses, para somente em seguida passar a habitar a terra. Tal história conta que, no momento da formação, os deuses misturaram ouro àqueles que eram capazes de comandar, prata àqueles que seriam capazes de auxiliar e ferro e bronze aos agricultores e artesãos. Estas três classes de indivíduos deveriam compor a cidade e cada uma deveria fazer parte de uma classe dentro da sociedade. Parece-nos que o que há de mais relevante nessa história é a constatação de que levar a sério as considerações contidas na história “seria bom para que eles [os cidadãos] cuidassem mais da cidade e do relacionamento entre uns e outros” (415 d). Assim, se cada um for educado e desenvolver as suas aptidões naturais, eles “salvariam a si mesmos e também a cidade” (417 a).

Da mesma forma que cada indivíduo deve ser encaminhado para o seu único trabalho, aquele para o qual ele tenha uma inclinação natural, a cidade deverá ser uma só para ser a melhor, e não muitas. Vemos então que o tema da unidade da *pólis* e a analogia entre o homem e a cidade, juntamente com o pressuposto de que cada um deve cumprir uma única função na cidade, permitem o estabelecimento de uma constituição excelente, na qual a justiça deverá ser compreendida de maneira mais fácil do que se o exame fosse feito apenas nos indivíduos.

A cidade que foi fundada com o propósito inicial de servir de analogia para que pudéssemos compreender o que é a justiça recebe os seus contornos finais.

³ Todas as citações referentes ao texto serão feitas segundo a tradução da editora Martins Fontes, indicaremos apenas o passo em que a passagem se encontra.

Ela recebe as qualidades necessárias para que seja perfeita (sabedoria, coragem, temperança e justiça) e só a análise da justiça encontra uma maior dificuldade para ser estabelecida. Após definir a justiça como o cumprimento de sua função⁴, lembramos que Sócrates admite que através dessa metodologia apenas um resultado parcial poderá ser obtido, e não um resultado considerado rigoroso. Assim, a investigação agora toma o rumo que foi descrito inicialmente: comparar se a justiça encontrada na cidade corresponde à justiça no indivíduo em relação ao próprio gênero da justiça. Só aqui a identificação entre *psyché* humana e *pólis* torna-se concreta: “Na cidade há as mesmas partes que há na alma de cada um e são iguais a ela em número” (441 c). Se na cidade a justiça significa o cumprimento de sua função dentro dela, na alma humana a justiça deve ter a mesma conotação. Sendo assim, o elemento racional da alma (*logistikón*) é responsável pelo comando dela, o elemento impetuoso (relacionado ao *thýmos*) deverá aliar-se ao elemento racional para combater os inimigos externos e o elemento concupiscente (*epithymetikón*) deve subordinar-se aos outros elementos, pois ela representa os desejos. Assim, o papel da justiça é o de dar força aos homens e às cidades para que cumpram suas funções através de suas qualidades determinadas. Notamos que através da analogia foi possível identificar o homem justo, a cidade justa, mas não foi possível encontrar o que é a justiça em si mesma.

Já esclarecemos que esta investigação chegaria apenas a resultados parciais, e não definitivos. Acontece que a cidade excelente e o homem justo foram até então criados apenas no diálogo (*lógos*). O passo que tenta aproximar essa constituição com a vida do homem é o 471 c: “Essa constituição é possível? De que modo ela será possível? Se ela fosse possível, a cidade onde ela existisse teria tudo que há de bom”. A resposta de Sócrates se dá a partir de dois conceitos gregos, tidos como fundamentais para a compreensão da ligação do que foi construído até agora no diálogo com o edifício metafísico que vem a seguir: trata-se dos conceitos de participação (*metékhe*) e de modelo (*parádeigma*). Parece que não é preciso que um homem seja tal qual a justiça para que seja considerado justo, mas apenas que ele participe o máximo possível da justiça. Da mesma maneira, essa cidade construída no *lógos* deve servir justamente como modelo, ou paradigma, de uma cidade excelente⁵. Modelo este de que os homens devem empenhar-se em participar o tanto quanto for possível, pois quanto mais a administração de uma cidade for semelhante a este modelo, mais a cidade se aproximará da excelência.

A famosa enunciação da tese do filósofo-rei é o momento de passagem no texto da investigação na vida dos homens para o paradigma da cidade excelente:

⁴ “Eis, meu amigo, o que, de certa maneira, pode ser o que é a justiça: cada um cumprir a tarefa que é a sua” (433 b).

⁵ Sócrates deixa claro que o paradigma da cidade excelente é justamente o modelo, ele afirma que “nossa intenção, porém, não era demonstrar que esses modelos possam existir” (472 d).

Se os filósofos não forem reis nas cidades ou se os que hoje são chamados reis e soberanos não forem filósofos genuínos e capazes e se, numa mesma pessoa, não coincidirem poder político e filosofia e não for barrada agora, sob coerção, a caminhada das diversas naturezas que, em separado, buscam uma dessas duas metas, não é possível, caro Gláucon, que haja para as cidades uma trégua de males, e, penso, nem para o gênero humano. (473 d-e)

Essa ousada tese aparece como a única maneira possível de tornar a constituição da cidade excelente, pois vivendo de outra forma o homem não encontraria a felicidade nem na vida pública nem na vida privada. Porém, Sócrates reconhece que essa tese é de difícil aceitação por parte dos seus interlocutores e dos demais cidadãos, pois trata-se de uma tese muito diferente da opinião corrente, ligada à tradição. Para Sócrates parece claro o motivo segundo o qual o filósofo deve exercer o comando da cidade:

Já que são os filósofos os capazes de chegar àquilo que, do mesmo ponto de vista, é sempre o mesmo, e não são filósofos os que ficam vagando no meio do que é múltiplo e variável, quais deles devem ser chefes das cidades? (484b)

Assim, vemos que a especificidade do filósofo está relacionada com a investigação daquilo que faz de cada ser o que ele é. Justamente por ele ter a capacidade de ter acesso ao que cada coisa é, a sua ascensão ao trono aparece então como a única solução possível para a excelência da cidade.

2.2. A democracia e as demais formas de governo

Como vimos, a busca pelo que é a justiça nela mesma leva os personagens do diálogo a fundar uma cidade no discurso para que, através de uma analogia, seja possível encontrar o que é a justiça no próprio homem. Essa cidade é descrita a partir de alguns pressupostos que fazem dela uma constituição excelente: ela deve ser uma só e não muitas, cada indivíduo deve cumprir uma só função na cidade de acordo com a sua inclinação natural e o filósofo deve ser educado para então ser encaminhado ao poder. Dessa forma, a cidade fundada no *lógos* é considerada um verdadeiro paradigma para os homens que desejam viver numa cidade que seja o mais próximo possível de uma cidade justa. Vejamos agora como a descrição das formas de governo, em especial a democracia, é feita por Sócrates.

A primeira vez em que é feita uma alusão às outras formas de governar uma cidade, que não a excelente, é no final do livro IV. Nessa passagem, ele afirma que há apenas uma excelência, enquanto o vício pode assumir inúmeras formas, entre as quais quatro merecem destaque (445 c). A partir daí Sócrates trata de elogiar a forma de governo excelente descrita até então no diálogo e em seguida pretende mostrar que necessariamente as outras formas de governo correspondem a quatro tipos de vício:

Boa e reta é como chamo tal cidade e tal forma de governo, e o mesmo digo de tal homem. E, se essa forma é boa e reta, as outras são más e falhas em relação à administração das cidades e à formação da alma dos indivíduos, sendo quatro as espécies de vício que as atingem. (449 a)

Nesse momento ele pretendia enumerar as constituições viciosas, como foi pedido pelo interlocutor Gláucon. No entanto, essa discussão é interrompida para tratar do que é comum aos amigos (*koiná tá phílon*) e só é retomada no final do livro VII.

No início do livro VIII Sócrates descreve, enfim, quais seriam os vícios responsáveis pelas doenças na cidade. O homem que é semelhante à aristocracia, que é o melhor, já foi analisado. Com efeito, a alma deste homem corresponde à constituição excelente. Agora é preciso examinar os outros tipos de constituição.

A primeira forma de governo a ser analisada agora é a cretense e laconiana⁶, conhecida por privilegiar as honras. Chamado de regime timocrático, ele aparece como uma degeneração do aristocrático. Para justificar a passagem de um regime descrito como perfeito para um que não o é, Sócrates recorre às Musas, que narram num tom jocoso o processo degenerativo. Trata-se de um regime que não é inabalável como o seu paradigma, ele foi criado apenas na semelhança deste e, como tudo o que nasce, sofrerá corrupção. A dissolução do regime aristocrático acontecerá quando os guardiões da cidade não se derem conta de que existem ciclos, aos quais todos os seres vivos estão sujeitos, e, assim, as crianças nascidas em períodos não propícios não terão uma natureza homogênea segundo as raças de Hesíodo⁷, mas serão impuras. Dessa forma, mesmo os melhores dessa geração terão uma natureza ambígua, com os elementos constitutivos misturados, e a partir disso todo o equilíbrio da cidade, que era mantido na aristocracia devido ao respeito da função que cada um deve cumprir na cidade, estará comprometido. Alguns elementos da aristocracia serão mantidos, mas devido ao desequilíbrio interno dos indivíduos a educação deles privilegiará a ginástica em detrimento da música⁸, e assim eles darão mais valor à arte bélica do que à persuasão. Principalmente, lhes faltará a razão⁹, e por isso eles serão governados não pelo princípio racional das suas almas, mas pelo ímpeto, e assim se tornarão amantes das honras.

O governo oligárquico se forma a partir do momento em que os homens da timocracia, que já não eram perfeitos, passam a esconder tesouros e prestar-lhes honras às escondidas. A partir daí a riqueza passa a ser apreciada e a excelência vai perdendo o seu valor, pois “cuida-se sempre do que é apreciado, mas descuida-se do que é desprezado” (551 a). A constituição oligárquica é então definida através de uma lei que determina que é preciso ter fortuna para participar do governo. Uma

⁶ Referente à Lacedemônia, cuja principal *pólis* é Esparta.

⁷ Trata-se da história fenícia (414 c – 415 d).

⁸ Em 411 e Sócrates adverte os seus interlocutores que sem a educação pela música o desejo natural de aprender perde o vigor, e por isso é preciso misturar a música e a ginástica de maneira equilibrada.

⁹ A razão é descrita em 549 b como a guardiã da excelência pura. Se a educação pela música, responsável pela educação da alma, é falha, a razão também será.

cidade sob tal regime deixa de ser uma, pois os governantes, ricos, e aqueles que não possuem riqueza suficiente para exercer o poder passam a dividir o mesmo espaço sem ter em vista o bem comum, mas apenas o da classe à qual pertencem. Apesar disso, os homens que vivem nessa constituição são capazes de reprimir os desejos não necessários para alcançar a riqueza, que é o princípio valorizado neste governo.

A degeneração da oligarquia é inerente ao seu próprio princípio constituinte: não é possível saciar o desejo de riquezas. Os governantes, ávidos pelo acúmulo de fortuna, não impõem limites ao desregramento dos jovens em relação ao emprego dos seus bens, pois é justamente através dos juros que eles aumentam o seu patrimônio. O problema da postura desses governantes é que, a longo prazo, eles levarão uma vida luxuosa, sem exercitar o corpo e a alma. Enquanto isso os mais pobres, que não viveriam no ócio, se dedicariam mais à excelência. Quando as duas classes do regime oligárquico se encontrassem, os governados notariam que eles só não estão no governo por covardia, já que seria muito fácil vencer homens que não possuem excelência no corpo e nem na alma. Este é o surgimento do regime democrático: “os pobres, vitoriosos, matam uns, expulsam outros e aos restantes fazem participar do governo e das magistraturas em pé e igualdade” (557 a).

Se o princípio que regia a constituição oligárquica era a riqueza, o da democracia será a liberdade, que garante a cada indivíduo a escolha da sua forma de viver. Sócrates diz que essa forma de governo poderia ser considerada a mais bela, e muito convidativa, já que, “à primeira vista, tal modo de vida é divino e delicioso” (558 a – b). Em seguida, são apontados alguns problemas deste modo de vida. O primeiro deles é que os criminosos também teriam acesso à liberdade e, desta forma, a cidade viveria numa situação de anomia, ou uma completa falta de normas. O segundo deles é que os homens, mesmo os naturalmente bons, não receberiam uma boa educação, pois quando se fundou a cidade excelente foi dito que “a menos que tenha natureza superior, jamais será bom um homem quem, já desde a infância, não tenha brincado no meio de coisas belas e só tenha se ocupado com belas atividades” (558 b). Ora, as crianças que crescem no regime democrático estão sujeitas ao contato com todos os tipos de modelo, pois cada um tem a liberdade de viver da forma que considera mais correta. Elas não poderiam então ser bem educadas. Esse déficit na educação das crianças levaria a um terceiro problema, que é o da falta de controle dos desejos não necessários. Enquanto os homens do regime oligárquico cediam apenas aos desejos benéficos para o alcance de riquezas, os da constituição democrática cedem aos desejos supérfluos e consideram que “todos [os desejos] são iguais e merecem honras iguais” (561 c). Assim, o princípio que rege a constituição democrática leva a cidade a uma situação de anomia na qual não há nenhum tipo de coerção sobre os indivíduos que os obrigue a fazer qualquer coisa levando em consideração o bem da cidade e não há esperança de que eles façam isso por motivações próprias, pois não foram educados para tal.

Na descrição do processo de corrupção da *pólis* democrática, Sócrates identifica o agir com excesso à causa da degeneração de tal constituição: “é a

partir da mais extrema liberdade¹⁰ que nasce a maior e mais rude servidão” (564 a). É então numa cidade democrática que os homens passam a servir aos seus próprios desejos. A partir disso, Sócrates descreve a maneira segundo a qual essa sociedade estaria dividida em três classes: a dos preguiçosos e esbanjadores, que estariam à frente das decisões e agiriam constantemente através da violência, a dos moderados por natureza, que acabariam se tornando ricos, e a dos trabalhadores, que possuiriam pequenas posses e só participariam de assembleias quando fosse do interesse deles.

O governo tirânico seria instaurado quando os homens do povo tivessem confiado um protetor para defender suas causas na assembleia e este homem passasse a criar inimigos na cidade. Os seus inimigos passariam a conspirar para exilá-lo, e “esse é o momento em que os que chegaram a essa etapa atinam com a famosa exigência de um tirano, a de que o povo lhe dê guarda-costas, para que mantenham a salvo o defensor do povo” (566 b). Uma vez no poder, o tirano passaria a eliminar aqueles que conspirassem contra ele: primeiro os inimigos, em seguida os nobres que empobreceram e por fim aqueles do povo que, mesmo tendo-o colocado no poder, tiveram coragem suficiente para criticar o governo.

A condenação da democracia no livro VIII da República

O governo democrático é rechaçado no livro VIII com base naquilo que havia sido previamente estabelecido: a constituição excelente. Aquela constituição funciona como um modelo, um paradigma, e todo e qualquer regime que infrinja algum dos seus pressupostos não pode ter outro fim senão a pura e simples condenação. Sendo assim, trataremos agora de mostrar porque a democracia não só é incompatível, como também diametralmente oposta ao regime que pode propiciar a excelência na cidade.

A primeira condição de realização da *kallipolis* é, como vimos, a unidade da cidade. No processo degenerativo das formas de governo encontramos a oligarquia como o primeiro dos regimes a desrespeitar a unidade fundamental da cidade. Assim, a democracia, que surge desta primeira, passa a existir a partir de uma cidade que já está doente, dividida em duas, cujo princípio constitutivo é a riqueza. Além disso, é dito que a partir da busca da realização dos próprios desejos os homens democráticos acabariam por cindir a cidade em esbanjadores, moderados e trabalhadores, que buscariam unicamente a realização dos fins próprios a cada um deles (564 c – 565 b). Desta forma, a unidade da cidade não pode ser respeitada. Não se visa aqui o bem da cidade como um todo, mas a cada uma de suas partes, que são muitas. A democracia é uma multiplicidade de cidades em uma só e não pode, assim, manter a unidade tida como essencial na constituição excelente.

¹⁰ A extrema liberdade (*ágan eleuthería*) parece ser entendida aqui como o domínio da seção concupiscente da alma em relação às suas partes racional e impetuosa, e não como a possibilidade de tomar escolhas incondicionadamente.

A segunda condição posta previamente na discussão sobre o paradigma que deve servir de modelo é a de que cada um deve cumprir apenas a sua função na cidade, para que o faça da melhor forma possível. Ora, o próprio princípio da democracia na *República* é o de que cada um pode fazer aquilo que bem quiser. As inclinações naturais aqui também não valem de nada, visto que um homem apto a governar pode se abster de seu posto, se assim desejar. Cada um não deve cumprir função nenhuma, pois a função de cada um é se entregar ao prazer que bem entender. Eles podem beber, dedicar-se à política, exercitar-se para as guerras e eventualmente podem até vir a filosofar. São multifacetados os homens democráticos, assim como esta constituição o é (561 e). Assim, vemos que a constituição democrática rompe também com o segundo pressuposto da cidade elaborada de forma a ser excelente.

Por fim, a terceira condição que deve ser impreterivelmente cumprida é a transferência do poder para o filósofo, que deve assumir o governo por ser aquele que é capaz de livrar do mal o gênero humano e a cidade (473 d – e). Essa exigência parece-nos impossível de ser realizada na cidade democrática por duas causas. A primeira delas é que a atividade filosófica, embora exista no regime democrático, passa a ser tratada aqui como uma atividade qualquer entre todas as outras. Sabemos que o estatuto do filósofo na *República* é amplamente elaborado e que é preciso que a sua educação seja feita nos domínios da matemática, geometria e astronomia, a fim de despertar o raciocínio (*logismós*) e a inteligência (*noesis*) próprios da atividade filosófica (523 d – e). Só após esse árduo processo educativo ele estará apto para relacionar a unidade e multiplicidade e conduzir a sua *psyché* ao que cada coisa é e, assim, estará pronto para governar. Ora, no regime democrático não há educação e as crianças convivem com todos os tipos de costumes. De modo que não é possível que um verdadeiro filósofo, mesmo que este tenha uma inclinação natural para a filosofia, veja a luz do dia no regime democrático. A segunda razão pela qual acreditamos que o filósofo não poderia se tornar regente na cidade democrática, caso ele existisse nela, é que nesse regime nenhum cidadão aceita se submeter às normas. E mais, eles insultam aqueles que se submetem aos governantes, pois isso vai de encontro ao princípio constituinte da democracia, a liberdade (562 d). Enquanto nos regimes anteriores à democracia havia princípios precisos que deveriam ser respeitados, no governo de todos não há moderação alguma que freie a satisfação dos desejos de cada um. Eles “não dão atenção alguma nem às leis escritas nem às não-escritas, para que não venham a ter nenhum senhor” (563 e). Sendo assim, o poder não está concentrado em lugar nenhum. Não há uma força coercitiva, uma norma ou mesmo um poder nessa constituição. Portanto, é impossível satisfazer a essa exigência numa cidade democrática, pois, visto que não há filósofos e nem poder na democracia tal como ela aparece nessa obra, é impossível que o filósofo ascenda ao poder.

Além de romper com os três pressupostos que constituem o pilar da melhor constituição, notamos ainda que alguns dos valores fundantes da cidade ex-

celente são completamente subvertidos na constituição democrática. Com efeito, quando os desejos supérfluos apropriaram-se da cidadela que existe na alma do jovem¹¹, visto que nela não havia nem conhecimento e nem discurso verdadeiro, eles passaram a crer que aquelas qualidades que antes eram necessárias para fundar a cidade são agora consideradas indignas de um homem livre. De forma que a temperança é agora vista como covardia, ao passo que a coragem é associada à impudência. Tomado pelo excesso, para o democrata a desmedida torna-se então sinônimo de boa educação e a anarquia, falta de princípios, chamada de liberdade. Assim, a liberdade constituinte do homem democrata acaba por torná-lo desregrado, entregue à satisfação dos seus desejos supérfluos e incapaz de distinguir um bem de algo que lhe é nocivo.

Portanto, se o que observamos do diálogo é verdadeiro, a crítica realizada à democracia é legítima quando fundamentada nas condições postas desde o início por Sócrates e seus interlocutores. A democracia não só é incompatível com estas, como também as qualidades de uma cidade excelente perdem o seu significado diante da liberdade exacerbada constituinte desse regime. Por isso, para refutar o desprezo de Platão pela constituição democrática, seria preciso desmontar toda a cidade fundada no *lógos*, construída nos sete primeiros livros, e também o edifício metafísico que consolida e fundamenta o governo do filósofo-rei. Não pretendemos de forma alguma realizar essa tarefa, nem acreditamos que ela seja possível. O que procuramos fazer neste trabalho foi elucidar o que motiva a condenação dessa constituição neste diálogo. Notamos então que a crítica realizada ao regime democrático é restrita às condições que são apresentadas no diálogo. A saber: a democracia é uma forma de governo má se ela partir de uma cidade dividida em duas como é a cidade oligárquica, se não houver educação para que os indivíduos possam distinguir os desejos supérfluos, que precisam ser controlados, dos desejos necessários e ainda se a liberdade que fundamenta esse regime for irrestrita e capaz de censurar todo e qualquer valor que implique uma tentativa de pôr ordem na cidade.

Conclusão

Diante de nossa situação histórica, procuramos, em primeiro lugar, suspender a postura política usual de nosso tempo, desvencilhar-nos do *pathos* democrático, a fim de apropriar-nos do texto platônico de forma mais adequada para entender o que Platão critica na democracia. Platão se posiciona claramente de maneira crítica em relação a esse regime. Por isso, não procuramos negar sua postura nem atenuar seus argumentos para tornar a sua crítica mais aceitável diante dos leitores contemporâneos. Nosso intuito foi antes o de procurar entender o que fez com que esse regime fosse atacado de maneira tão contundente em uma de suas principais obras, *A República*. Em seguida, nos propusemos a analisar no texto

¹¹ "tou neou tes psychés akrópolis" (560 b)

desse diálogo os principais passos que levam à construção de uma cidade paradigmática, que se não pode de forma alguma vir a ser, pode ao menos nos trazer algumas lições importantes no que diz respeito à reflexão política desse pensador. Abs-tendo-nos de questões históricas, notamos que nessa obra Platão não considera a democracia como sendo o regime que costumamos designar por este nome. Além de sua etimologia, a democracia não representa em nada a soberania do povo. A constituição democrática aparece antes como o triunfo dos desejos desenfreados. Assim, a liberdade que funda essa constituição não visa à realização do homem em seu sentido mais pleno, mas faz do homem um animal incapaz de buscar o bem para si próprio ou para a cidade. O homem democrático é aquele que não aceita se dedicar a nada que não o seu prazer. Trata-se de um homem anárquico, que não aceita se subordinar a nenhum tipo de princípio.

Acreditamos que é justamente no intuito de proteger a cidade e, por consequência, os homens que nela vivem, que Platão defende uma constituição de tipo aristocrática, na qual os poucos homens que se formaram seguindo uma rigorosa educação e estão aptos para pensar na cidade antes de pensar neles mesmos são aqueles capazes de fazer com que a cidade participe do modelo excelente o tanto quanto for possível. A democracia é um regime que rompe com qualquer possibilidade de implementação desse governo dos melhores. Ela constitui então um obstáculo ao seu projeto de salvar não só a cidade, mas também a própria filosofia. É por isso que Jean-François Pradeau chega a afirmar que “a democracia é o nome do regime político que contesta ao conhecimento mais elevado a sua legitimidade e que ameaça as suas condições de possibilidade” (2005, p. 21). Se aceitarmos a tese de que a filosofia e a democracia são incompatíveis, a condenação da democracia é um passo necessário para que a filosofia possa ser salva.

Referências

- BOBBIO, Norberto. (1980). *A teoria das formas de governo a história do pensamento político*. Brasília: Editora Universitária de Brasília.
- PLATÃO. *A República*. (2006) Trad. de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes.
- POPPER, Karl. (1998). *A sociedade aberta e os seus inimigos*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- PRADEAU, Jean-François. (2005). *Platon, les démocrates et la démocratie*. Nápoles: Bibliopólis.
- SOUZA, José Crisóstomo de. (2005) *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora UNESP.
- SCHUMPETER, Joseph. (1961). *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura.



Conhecimento e opinião em Aristóteles (*Segundos Analíticos* I.33)

Lucas Angioni*

* Professor do Depto. de Filosofia, Unicamp.

Resumo

Este artigo discute o contraste entre conhecimento científico e opinião tal como formulado por Aristóteles em *Segundos Analíticos* I.33, em termos de conhecimento de itens universais e necessários.

Palavras-chave: demonstração, silogismo, explicação científica, causalidade, necessidade.

Em *Segundos Analíticos* I-33, Aristóteles oferece um contraste entre conhecimento científico e opinião. Segundo certas interpretações, esse contraste deveria ser entendido em termos epistemológicos e mesmo em termos ontológicos. Uso o termo “epistemológico” tal como ele é usado na tradição analítica: a oposição entre conhecimento científico e opinião se daria de acordo com os graus de certeza, o tipo de evidência, enfim, o grau de certificação do conhecimento e a natureza das credenciais pelas quais se poderia justificar nossa pretensão de ter conhecimento contra questionamentos céticos. Nesse sentido, um dado conhecimento é admitido como *científico* se ele atinge certo padrão de certeza e indubitabilidade, se ele se funda em uma evidência perfeita que justifica plenamente nossa pretensão de conhecimento. Além disso, seria justamente esse ápice de certeza e evidência que faria um dado conhecimento ser conhecimento *científico*. Do outro lado do contraste, a opinião seria a pretensão de conhecimento que não teria atingido esse padrão de certeza e evidência e, mais importante, a pretensão de conhecimento incapaz de justificar suas credenciais contra ataques céticos.

A versão ontológica do contraste está longe de ser incompatível com a versão epistemológica. Sua variante mais conhecida assume como correta a interpre-

tação em termos epistemológicos e a fundamenta com distinções ontológicas a respeito dos objetos de cada item dessa oposição. Assim, o conhecimento científico teria as características que o fazem ser conhecimento científico (certeza, evidência, exatidão, indubitabilidade etc.) porque seu objeto seria aquilo que é sempre e necessariamente do mesmo modo. Por outro lado, a opinião teria as características que a fazem ser opinião (incerteza, falta de clareza, inexatidão, dubitabilidade, inconstância etc.) porque seu objeto seria aquilo que, submetido ao fluxo do devir, muda suas características ao longo de tempo. Interpretação vulgar do platonismo, baseada sobretudo em certas passagens da *República* e do *Fédon*,¹ consiste em versão popular desse contraste: o conhecimento teria por objeto as Formas, universais que são o que são sempre, ao passo que a opinião teria por objeto as coisas sensíveis que, submetidas ao fluxo do devir, “são e não são o mesmo”, isto é, mudam variegadamente de propriedades ao longo do tempo. Mas nem precisamos ir tão longe a ponto de explorar essa interpretação vulgar do platonismo. Mero resquício desse tipo de interpretação já basta para caracterizar o painel que quero comentar. A distinção entre dois reinos ontológicos – o das coisas que são o que são necessariamente, jamais mudando de propriedades, e o das coisas sensíveis que, submetidas ao devir, mudam incessantemente de propriedades – permitiria dar conta da distinção entre as diferentes pretensões de conhecimento expressas nas sentenças (i) “sei que todo homem é animal bípede” e (ii) “sei que Sócrates está sentado”. No caso da sentença (i), como seu objeto é o universal homem, que tem propriedades essenciais necessárias que não são suscetíveis ao devir, a pretensão de conhecimento seria certa, evidente e indubitável. Já no caso da sentença (ii), como seu objeto é um indivíduo cujas propriedades (como a de estar sentado) variam incessantemente ao longo do tempo, a pretensão de conhecimento seria incerta, confusa e suscetível à dúvida.²

Não preciso prosseguir no desenvolvimento desse contraste, pois, por mais superficial que seja minha caracterização, ela é propícia para meu objetivo. Pretendo mostrar, brevemente, que o modo como Aristóteles compreende a oposição entre conhecimento científico e opinião é bem diferente e não deve nada aos termos epistemológicos e ontológicos acima relatados.

¹ Cf. *República* 477a10ss. Ver análise apurada dessa questão em Fine [2003a] e [2003b]. Em *Fédon* 65b9 ss., não se trata de um contraste entre ciência e opinião, mas de um contraste entre o que se conhece pela alma em si mesma e o que se conhece “através do corpo”.

² Alguém poderia argumentar que textos como *Metafísica* 1039b31-1040a5 e *Ética a Nicômaco* 1139b21-24, 1140b27 parecem confirmar esse tipo de interpretação (como Smith [2009], p. 61-2). No entanto, isso está longe de ser trivial, pois as proposições que supostamente comprovariam essa interpretação têm papel argumentativo bem peculiar, e, no caso da *Metafísica*, não é claro se Aristóteles as aceita ou as rejeita. Além do mais, na *Ética a Nicômaco*, o trecho 1139b21-24 claramente retoma o capítulo 13 do livro I, no qual, precisamente em 1102a23-27, Aristóteles deixou claro que, na *Ética a Nicômaco*, estudarás as partes da alma e suas divisões apenas do modo que é suficiente aos interesses em pauta, sem se esmerar em ser exato etc. Na mesma *Ética a Nicômaco*, além do mais, encontramos trechos que parecem conflitar com a interpretação em pauta (ver nota seguinte).

Não se trata de dizer que Aristóteles *negaria* todas as características que acima foram atribuídas ao conhecimento científico e à opinião. Julgo que Aristóteles de fato nega várias delas – por exemplo, ele nega que a opinião tenha por objeto apenas indivíduos sensíveis, bem como nega que a opinião tenha de ser necessariamente conspurcada por dúvidas quanto ao valor de verdade das proposições que são seu objeto.³ Talvez Aristóteles diria que o conhecimento científico é evidente, certo, exato etc., e que a opinião, por sua vez, é incerta, inexata etc. Mas meu ponto consiste em dizer que todos esses termos epistemológicos, bem como os termos ontológicos pelos quais se costuma fundamentá-los nas interpretações acima descritas, são absolutamente *irrelevantes* para o contraste que Aristóteles concebe entre conhecimento científico e opinião em *Segundos Analíticos* I-33.⁴

Aristóteles concebe o contraste entre conhecimento científico e opinião em termos de relevância explanatória. Isso não quer dizer que, para Aristóteles, toda opinião tem por objeto tentativas ou propostas de explicação. Certamente é possível ter opinião a respeito de Sócrates estar ou não sentado, mas também é possível ter opinião a respeito das relações causais entre caminhar depois do jantar e ter saúde. Na sentença “creio que tenho saúde porque sempre caminho depois do jantar”, o objeto da opinião é uma conexão causal entre duas proposições mais básicas (“tenho saúde”, “sempre caminho depois do jantar”). Isso não implica que, para Aristóteles, todos os casos de opinião devam seguir este padrão. Mas o contraste entre conhecimento científico e opinião, tal como apresentado por Aristóteles em *Segundos Analíticos* I-33, assume como relevante na comparação as opiniões que têm pretensão explanatória. Os objetivos de Aristóteles em *Segundos Analíticos* I-33 são bem modestos. Ele não pretende oferecer um estudo detalhado da *atitude de crença* que parece acompanhar todas nossas pretensões ao conhecimento. Ele nem sequer se preocupa com as características gerais de qualquer tipo de opinião. Ele quer apenas traçar a diferença básica entre o conhecimento científico e o tipo específico de opinião (ou crença) que se poderia facilmente confundir com o conhecimento científico, qual seja, o tipo de opinião que se propõe a explicar certos fatos.

Não farei um exame metucioso de todo o capítulo 33 do livro I dos *Segundos Analíticos*, pois me concentrarei no elemento crucial do contraste. Aristóteles anuncia seu ponto do seguinte modo:

“O conhecimento científico e aquilo que é cientificamente conhecido diferem da opinião e do objeto da opinião, porque o conhecimento científico é universal e procede através de itens necessários, e aquilo que é necessário não pode ser de outro modo. Há alguns itens que são verdadeiros, isto é, que são o caso, mas são passíveis de serem de outro modo. É evidente, então, que, a respeito deles, não há conhecimento científico” (88b30-34).

³ Em *Ética a Nicômaco* 1146b26-27 admite que muitos dos que opinam não têm hesitações, mas julgam saber com acerto. Em *Ética a Nicômaco* 1147a25, Aristóteles introduz a noção de “opinião universal”. Em *Metafísica* 1005b33, o termo “*doxa*” refere-se ao Princípio da Não-Contradição.

⁴ Burnyeat [1981] e Taylor [1990], embora não tratem diretamente do contraste entre ciência e opinião, defendem que a perspectiva epistemológica é irrelevante na caracterização do conhecimento científico nos *Segundos Analíticos*.

Como Aristóteles dirá logo em seguida, falta à opinião a apreensão daquilo que é universal e necessário. Ora, interpretação superficial dessa passagem levaria a supor que o painel que antes caracterizei estaria correto. A opinião não teria por objeto os “universais”, cujas propriedades se mantêm sempre as mesmas e não são suscetíveis ao devir. De modo similar, a opinião não envolveria objetos necessários, que não podem ser de outro modo, mas teria por objeto as coisas cujas propriedades são suscetíveis ao devir.

No entanto, é conveniente observar de que modo Aristóteles usou, ao longo de sua teoria da demonstração científica no livro I dos *Segundos Analíticos*, as duas noções que desempenham papel importante no contraste entre ciência e opinião. Se rastreamos o modo pelo qual Aristóteles usou tais noções, vemos que elas dizem respeito a características bem específicas de pretensões de explicação.

Vejamos primeiramente o caso do “universal”. Como é bem sabido, em *Segundos Analíticos* I-4, Aristóteles introduz aquilo que, para alguns, é uma noção estrita e *sui generis* de “universal” (καθόλου), não condizente com o uso normal do termo nas outras obras de Aristóteles. Não discutirei o caso das outras obras, mas, nos *Segundos Analíticos*, o termo “universal” (καθόλου) é consistentemente usado no sentido que foi introduzido em 73b26-27, 32-33.⁵ De início, em 73b26-27, Aristóteles parece caracterizar o “universal” como um tipo de predicado universal no sentido lato (um predicado que se atribui a toda extensão de seu sujeito⁶), mas que se atribui a seu sujeito *em si mesmo*. Contudo, em 73b32-33, se acrescenta o traço que levou muitos a julgar como anormal esse uso do termo: o “universal” tem por característica extensional o fato de ser *coextensivo* com o sujeito a que se atribui. No entanto, é bem claro que a coextensão não basta: trata-se de uma coextensão *necessária* (73b27-28) e, além do mais, fundada na natureza ou essência do sujeito a que se atribui. Assim, o requisito de “atribuir-se a seu sujeito *em si mesmo*” introduz uma característica intensional do “universal”: trata-se, portanto, de um predicado coextensivo que se atribui a seu sujeito em virtude daquilo que tal sujeito é em si mesmo. Isso quer dizer que a natureza ou essência do sujeito é o fundamento que faz o predicado “universal” ser atribuído a seu sujeito e ser coextensivo com seu sujeito.

Até então, o “universal” foi tratado como um tipo de predicado. As características que o definem têm por foco tão somente a relação diádica entre sujeito e predicado. Aristóteles introduz, no entanto, um novo uso do termo “universal” (καθόλου): trata-se, agora, de uma denominação que se atribui a demonstrações. Esse uso é introduzido claramente no mesmo capítulo 4 do livro I dos *Segundos Analíticos*, em 74a1-3, e Aristóteles o retoma consistentemente no capítulo seguinte (74a5-6, 12-13), bem como no capítulo 24 do livro I.⁷ Para meus propósitos,

⁵ Discuti o ponto com mais detalhe em Angioni [2007]. Ver apreciação enxuta do caso em Porchat [2001], p. 156-161.

⁶ Um predicado que, sem qualquer consideração intensional, meramente se atribui a toda extensão de seu sujeito poderia ser chamado de “universal” de acordo com *Interpretação* 17a39-40, mas nos *Segundos Analíticos* esse tipo de predicado é designado, no mais das vezes, pela expressão “kata pantos” (cf. 73a28-34), não pela expressão “katholou”.

⁷ Tratei desse assunto com algum detalhe em Angioni [2007] e Angioni [2009].

basta notar que, neste novo uso, as características que o definem não mais têm por foco a mera relação diádica entre sujeito e predicado, mas a relação triádica suposta em uma tentativa de demonstração – isto é, a relação triádica da causalidade, captada na relação triádica entre os termos de um silogismo. Esse foco na relação triádica é importante, pois valerá também para a noção de “necessário”, como procurarei mostrar mais adiante.

Quais são os critérios pelos quais Aristóteles classifica uma tentativa de demonstração como “universal” ou “não universal”? Alguns exemplos levariam a crer que uma demonstração é chamada de “não universal” simplesmente porque falha em apresentar, *na conclusão*, uma predicação que fosse “universal” (καθόλου) no sentido básico introduzido em *APo* I-4. Se pretendo demonstrar que o atributo “ter a soma dos ângulos internos igual a dois ângulos retos” (doravante, 2R) se atribui àquilo a que se atribui, mas seleciono como sujeito de atribuição o isósceles, minha falha foi extensional: não selecionei o sujeito com o grau apropriado de generalidade, isto é, o sujeito que é coextensivo com o predicado universal. No entanto, mesmo se eu selecionar como sujeito de atribuição o triângulo, ainda posso falhar em “conhecer 2R a respeito do triângulo de modo universal” (74a29): Aristóteles parece referir-se ao caso em que, para explicar a conclusão “todo triângulo tem 2R”, eu selecionaria como termo mediador em meu silogismo uma descrição como “o tipo de figura plana cuja extensão é exaurida pelas espécies *isósceles*, *escaleno* e *equilátero*”.⁸ Neste caso, a demonstração ainda não seria “universal”, embora sua conclusão seja uma predicação “universal” no sentido estrito. Se é assim, o que faz de uma demonstração ser “não universal” consiste em algo que não depende apenas de sua conclusão tomada como uma proposição isolada, como se pode ver nos exemplos que Aristóteles sugere em 74a25-32.

Os exemplos introduzidos em 74a25-32 são bem mais complexos e mereceriam análise cuidadosa, mas me basta observar dois pontos. Primeiro, a falha cometida nessa tentativa de demonstração, falha que nos leva a não considerá-la como uma demonstração “universal”, não é uma falha que dissesse respeito apenas à relação predicativa exibida na conclusão. A falha consiste no fato de que não se selecionou, como termo mediador para explicar por que todo triângulo tem 2R, um predicado que, atribuindo-se ao triângulo em si mesmo e enquanto triângulo, fosse estritamente relevante e acertado para a explicação pretendida.

Assim, não se pode dizer que a razão para considerar tal demonstração como não-universal é a ausência de uma predicação universal na conclusão. Ora, na conclusão, ocorre uma predicação universal no sentido introduzido em 73b26-27. A razão é outra, e só pode ser compreendida se, em vez de focalizarmos a relação binária entre sujeito e predicado na conclusão (ou em qualquer outra proposição que constitui o silogismo), focalizamos a relação triádica entre o termo mediador e a predicação que ele pretende explicar.⁹

⁸ Para detalhes, remeto a Angioni [2007]. Ver também Ross [1949], p. 526, e Hasper [2006], p. 271-3.

⁹ Para interpretação diversa dos exemplos de *APo* I-5, ver Hasper [2006], p. 270-3.

Não cabe, nesta curta intervenção, explorar todos os problemas envolvidos nesse contexto. Tudo que quero é ressaltar este último ponto: o que faz uma dada demonstração ser uma demonstração *universal* é o tipo de relação explanatória que o termo mediador estabelece com a conclusão que se quer explicar. Assim, por exemplo, para explicar por que têm 2R todos os objetos que têm tal atributo, não basta selecionar o tipo adequado de sujeito – triângulos –, mas também é preciso selecionar o termo mediador que capta a propriedade relevante que, em qualquer triângulo, o faz ter 2R. Somente nesse caso a demonstração será “universal”. O que se conhece cientificamente, neste caso, é “universal”: mas “o que se conhece” é precisamente a relação triádica pela qual o termo mediador explica adequadamente a predicação que se quer explicar. Sem considerar essa relação triádica, não faz sentido dizer que se conhece cientificamente algo “universal” no sentido relevante deste termo.

Algo similar vale para a noção de “necessário”. Aristóteles fala em “necessário” – ou usa a expressão equivalente, “aquilo que não pode ser de outro modo” – em vários contextos importantes no livro I dos *Segundos Analíticos*: 71b9-12; 73a21-24; 74b5ss. Em 71b12, a noção de algo que “não pode ser de outro modo” é evocada na definição protocolar de conhecimento científico: “julgamos conhecer cientificamente uma coisa qualquer, sem mais (não do modo sofisticado, por algo concomitante), quando julgamos reconhecer, a respeito da causa pela qual a coisa é, que ela é causa disso, e que não é possível ser de outro modo” (71b9-12).¹⁰ Daí parece estabelecer-se, no empreendimento levado a cabo nos *Segundos Analíticos*, a tese de que o objeto do conhecimento científico, isto é, aquilo que conhecemos por conhecimento científico, é “necessário”, e que o conhecimento provém ou depende de “itens necessários” (cf. 74b13-15). No capítulo 4 do livro I dos *Segundos Analíticos*, lemos: “Visto ser impossível que aquilo de que há conhecimento científico, sem mais, seja de outro modo, aquilo que se conhece por conhecimento demonstrativo é necessário. É demonstrativo o conhecimento que possuímos por possuir demonstração. Assim, a demonstração é um silogismo que procede de itens necessários” (73a21-24).

Na última sentença, o uso do termo “itens” soa como melindre de tradução excessivamente escrupulosa, pois parece ser claro que Aristóteles se refere, neste contexto, às premissas de um silogismo demonstrativo: são elas que se denominam “necessárias”. Embora a passagem 71b9-12 seja mais neutra e não fale nada a respeito da estrutura silogística da demonstração, o trecho 73a21-24 parece estabelecer que, no conhecimento demonstrativo, “necessário” se refere às premissas.

No entanto, os intérpretes têm sido bem precipitados em inferir que a expressão “premissas necessárias” deve ser entendida no sentido de premissas *necessariamente verdadeiras*. Meu ponto pode ser mais bem desenvolvido se considerarmos outro trecho importante, no qual Aristóteles afirma que “o conhecimento demons-

¹⁰ Discuti essa definição em Angioni [2007]. Para interpretação totalmente diversa, ver Barnes [1993], p. 89-93.

trativo provém de princípios necessários” (74b5-6). O que significa dizer que um princípio é necessário? Antes de mais nada, é preciso esclarecer que, neste contexto, “princípio” se refere a certo tipo específico de proposições: aquelas que desempenham, na estrutura da demonstração, papel explanatório pelo qual se conhece, pela causa apropriada, porque a conclusão é o caso. Assim, a questão de saber o que faz um princípio ser “necessário” consiste em saber o que faz de uma proposição um “princípio necessário”, ou uma “premissa necessária” na demonstração científica.

A resposta mais usual a esta questão consiste em dizer que o fator decisivo que faz um princípio ser necessário é o fato de ser uma proposição *necessariamente verdadeira*. Obviamente, é claro que, se a proposição em questão, que é necessariamente verdadeira, é também um princípio, ela desempenha um papel explanatório em dado contexto científico, pois, caso contrário, não poderia ser chamada de “princípio”. No entanto, nesse tipo de interpretação, ser um princípio não é uma condição *sine qua non* para que a proposição em questão seja considerada como “necessária”. Assume-se que “ser necessário” quer dizer apenas “ser necessariamente verdadeiro”, de modo que o foco a ser considerado, para chamar uma dada proposição de “necessária” ou não, consiste meramente na relação binária entre sujeito e predicado: se o predicado em questão é necessariamente verdadeiro a respeito de todo caso do sujeito, então a proposição constituída por essa relação predicativa é necessária. *Ocorre* que essa mesma proposição desempenha algum papel explanatório em dado contexto, mas, *mesmo se* ela não desempenhasse nenhum papel explanatório, continuaria a ser correto designá-la como uma proposição necessária. A noção de “princípio necessário”, assim, seria equivalente à noção de uma proposição que, além de ter algum papel explanatório em dado contexto, fosse necessariamente verdadeira.¹¹ Embora uma mesma proposição seja tida como “princípio” e seja tida como “necessária” (e, daí, seja tida como “princípio necessário”), ser princípio não seria condição *sine qua non* para que ela fosse considerada como necessária, tampouco ser necessária seria condição *sine qua non* para que ela fosse considerada um princípio.¹²

Mas é isso que Aristóteles quer dizer quando emprega a expressão “princípio necessário” em 74b5-6: “o conhecimento demonstrativo provém de princípios necessários”? Creio que não é o caso. O adjetivo “necessário”, neste caso, quer dizer outra coisa. Ele não incide sobre a noção de proposição independentemente da noção de princípio. O adjetivo “necessário” caracteriza *princípios*. É claro que princípios são proposições, mas a questão é saber se, ao serem caracterizados como “ne-

¹¹ É assim que interpreta Barnes [1993], p. 126-7, 198-202.

¹² Outra opção consistiria em dizer que ser *necessariamente verdadeira* seria condição *sine qua non* para uma proposição ser princípio, como se o papel explanatório de uma proposição dependesse ou mesmo emanasse de sua verdade necessária. Essa opção, que poderia pretender apoiar-se em 74b15-18, é totalmente incompatível com o que Aristóteles diz em 75b37-76a7. Também discordamos da proposta de simplesmente inverter o vetor da fundamentação dessa última opção e argumentar que é antes o papel explanatório de uma proposição que funda sua necessidade (para tentativas nessa direção, ver Koslicki [2011]). Nossa proposta consiste em entender o “necessário” em termos totalmente diversos, que não envolvem a noção de proposição elementar necessariamente verdadeira.

cessários”, os princípios necessários são tomados apenas (i) *enquanto* proposições (sendo sua descrição como “princípios” irrelevante para a verdade do predicado “necessários”), ou são tomados (ii) *enquanto* princípios. No primeiro caso – em que o princípio, ao ser chamado “necessário”, é tomado *enquanto proposição* –, chamar uma proposição de “princípio necessário” seria apenas uma agregação concomitante de duas características independentes, similar ao caso em que designamos Sócrates como um “músico Ateniense”. No segundo caso – em que o princípio, ao ser chamado “necessário”, é tomado *enquanto princípio* –, chamar uma proposição de “princípio necessário” seria indicar um modo específico pela qual ela desempenha o papel de princípio,¹³ de modo similar ao caso em que dizemos de Sócrates que ele é um “bom músico” (ou um “músico bom”): “bom”, neste caso, não é um predicado que se aplicasse a Sócrates independentemente de “músico”; ao contrário, “bom”, neste caso, *pressupõe* que Sócrates já foi designado como “músico”, e quer dizer que Sócrates é bom no desempenho das atividades que nos permitem chamá-lo de “músico”; “bom”, neste caso, seleciona um modo específico de ser músico.¹⁴

Minha proposta adota esta última opção. “Princípios *necessários*” são aqueles que desempenham de um modo específico o papel de princípios, a saber: eles são os princípios *sem os quais* não se poderia dar uma explicação *científica* do que se quer explicar. Trata-se dos princípios estritamente requisitados para a explicação *apropriada* – aquela explicação que capta a causa *primeira*.¹⁵ Assim, se o conhecimento científico procede de princípios necessários, podemos então dizer que o que conhecemos cientificamente é a relação explanatória que um princípio necessário tem com o fato que ele pretende explicar – fato que, por si só, tem estrutura predicativa e é expresso na conclusão do silogismo demonstrativo. Como é bem sabido, essa relação se reflete na estrutura triádica do silogismo: o conhecimento científico é o conhecimento de que, por exemplo, todo triângulo tem 2R porque todo triângulo é uma figura plana retilínea de três lados (supondo que essa seja a causa primeira que explica o atributo 2R). Por isso, fica claro que, ao chamar o objeto do conhecimento científico (*episteton*) de “necessário”, Aristóteles está longe de se referir a um item individual na mobília do mundo, bem como está longe de se referir a uma proposição predicativa básica (e mais longe ainda de se referir a um

¹³ No caso da primeira opção a que aludimos na nota anterior, chamar uma proposição de “princípio necessário” seria incorrer em pleonasma (justificável apenas como modo enfático de se exprimir em dado contexto), pois todo princípio seria necessário (dado que *ser necessário* seria condição *sine que non* para ser princípio).

¹⁴ Ver *Interpretação* 20b35-36 para a noção de “composição de predicados”. De (i) “fulano é sapateiro” e (ii) “fulano é bom”, não se pode concluir que (iii) “fulano é bom sapateiro”, porque em (ii) o predicado “bom” é independente de “sapateiro” e quer dizer “moralmente bom”, ao passo que em (iii) a expressão “bom”, como parte de um predicado complexo, indica um modo específico de ser sapateiro e, portanto, não é independente do predicado “sapateiro”. Meu ponto é que “*p* é um princípio necessário” é uma asserção cuja semântica é similar a (iii), uma asserção que não resulta de uma composição extrínseca entre (i’) “*p* é um princípio” e (ii’) “*p* é necessário”, como se “necessário” fosse um predicado independente do predicado “princípio”.

¹⁵ A noção de causa *primeira*, explicitamente citada em 78a25, consiste no tema dominante do capítulo 13 do livro I dos *Segundos Analíticos*, e se pode argumentar que ela já está implícita em 74b25-26.

Universal no Reino Inteligível das Formas): antes, ele se refere à tríade de termos que constituem um silogismo demonstrativo, ou melhor, se refere à relação – *necessária* – entre o princípio necessário e a predicação que ele pretende explicar. Fica claro, assim, que não se sustentam as interpretações que julgam que os portadores do predicado “necessário”, nessas passagens dos *Segundos Analíticos*, seriam as proposições ou predicções elementares que constituem o silogismo demonstrativo, tomadas em si mesmas (isto é, independentemente do contexto silogístico-explanatório em que ocorrem).¹⁶

Como vimos, em 73a22-23, Aristóteles dissera que “o que se conhece por conhecimento demonstrativo é necessário”. Aristóteles parece retomar essa mesma tese no início do capítulo 33 do livro I dos *Segundos Analíticos*, associando-a à tese de que a ciência é “universal”. No entanto, a tese de que o objeto do conhecimento científico é necessário está longe de sugerir que tal objeto seja uma entidade não suscetível ao devir, que garantisse, por suas características ontológicas, a verdade eterna, bem como a evidência e a indubitabilidade, das proposições científicas. Pelo contrário, tal tese quer dizer que o objeto do conhecimento científico é a tríade apresentada em uma demonstração estritamente universal, na qual a predicação relatada na conclusão é apropriadamente explicada pelo termo mediador que seleciona a causa primeira, que é o princípio necessário sem o qual não se dá a explicação última do que se quer explicar. O que não pode ser de outro modo, nessa tríade, e faz dela algo necessário, é o termo mediador que capta a causa primeira (o “princípio necessário”) (cf. I 6, 75a13-14): se esse termo mediador está faltando – isto é, se *algum outro* mediador foi selecionado no silogismo que se pretende científico –, temos ainda conhecimento de proposições verdadeiras,¹⁷ temos até mesmo *alguma* explicação para o que queremos explicar, mas não mais temos conhecimento científico, porque não temos *a* explicação *apropriada*. Adentramos, então, no terreno da opinião.

Não surpreende, assim, que Aristóteles prossiga o contraste entre conhecimento científico e opinião do seguinte modo: “(i) resta que haja opinião a respeito daquilo que é verdadeiro ou falso, e que pode ser de outro modo; (ii) e isso é a apreensão de uma premissa imediata e não necessária” (89a2-4).

¹⁶ Remonta a Filopono a origem da interpretação que aplica o predicado “necessário”, nessas passagens dos *Segundos Analíticos*, às proposições que constituem o silogismo demonstrativo. Ver Filopono, 326.3-6; 328.15-24 (embora, em 326.7-17, ele pareça considerar uma alternativa). Ver Porchat [2001], p. 192-5, McKirahan [1992], p. 125-6; Mignucci [2007], p. 171, Smith [2009], p. 59-60, bem como Ross [1949], p. 517, 526 e p. 606 (“if the judgement be ‘man is an animal’, knowledge is of ‘animal’ as a predicate that cannot fail to belong to the subject, opinion is of it as a predicate that need not belong”). Pior ainda é Barnes [1993], p. 110-1, 126 e 198-9, que prescinde da formulação predicativa e opera com o contraste entre “*P*” e “*necessarily-P*”.

¹⁷ Cf. 74b26-32. O trecho decisivo deve ser compreendido de acordo com a seguinte tradução-paráfrase: “se [...] *B*, o termo mediador pelo qual se tentou demonstrar que *A* se atribui a *C*, não é necessariamente o termo mediador, não se sabe o porquê. De fato, a conclusão não é explicada pelo mediador: pois é possível que esse mediador não seja o mediador, mas a conclusão [enquanto conclusão, isto é, relação predicativa que resulta de e é explicada por um mediador] é algo necessário” (74b29-32).

A parte (i) desse trecho poderia ser entendida do modo tradicional: aquilo que não é necessário, mas pode ser de outro modo, é aquilo cujo valor de verdade não é necessário, mas pode variar de acordo com as circunstâncias.¹⁸ No entanto, a parte (ii) do mesmo trecho soaria bem paradoxal: como se poderia apreender uma premissa (ou proposição) que, sendo imediata, fosse também não necessária?¹⁹ Se “ser necessária” quisesse dizer apenas “ser necessariamente verdadeira”, como poderia ser “não-necessária” uma premissa que fosse imediata, se “ser imediata” indica que a proposição em questão impõe por si mesma a convicção de que é verdadeira?

Essa dificuldade desaparece e pode ser solucionada com a interpretação que proponho.²⁰ A opinião, em contraste com o conhecimento científico, pretende explicar um dado *explanandum* por uma causa que não é a causa primeira. A articulação silogística dessa pretensão de explicação pode perfeitamente envolver uma premissa que, embora seja imediata no sentido de impor sua verdade por si mesma, *não é necessária* (tampouco relevante) para a explicação que se pretende. Aristóteles contempla essa situação como perfeitamente possível, em 75b37-40.²¹ No entanto, como o exemplo usado nessa passagem – a quadratura do círculo proposta por Brisão – exigiria um cuidadoso exame que não cabe neste texto,²² volte-

¹⁸ Não há espaço para insistir nesse ponto, mas (i) pode ser interpretado de modo consistente com minha proposta: o portador dos predicados “verdadeiro” e “falso”, neste contexto, não seriam predicados elementares, mas pretensões de explicação. Veja bem: a proposição “todo elefante tem uma tromba” é verdadeira, bem como é verdadeira a proposição “todo elefante é pesado”, mas é claramente falsa a proposição complexa “todo elefante é pesado *porque* tem uma tromba”. Do mesmo modo, o portador do predicado “que pode ser de outro modo” pode ser uma pretensão de explicação. Dada a proposição “a safra de bananas foi boa porque choveu muito no outono”, pode-se aceitá-la como uma explicação correta e acertada para o ano de 2012, mas pode-se igualmente dizer que “isso pode ser de outro modo”, ou seja, que a relação causal que explica uma boa safra de bananas pode ser outra, em outros anos. Ver adiante nota 24.

¹⁹ É curioso o desespero de Barnes [1993], p. 199, com essa sentença: “it should be excised”. Felizmente ninguém depositou nas mãos de Barnes a tarefa de obter uma nova edição do texto grego!

²⁰ Há outras propostas para lidar com essa dificuldade. Pode-se argumentar – como Filopono (325.3-9) – que existem proposições imediatas que não são verdadeiras necessariamente: “esta parede é branca”, por exemplo, é imediata no sentido de que é captada pela percepção, mas não é necessariamente verdadeira. No entanto, casos como esse estão excluídos da esfera de interesse do conhecimento científico de acordo com Aristóteles. Embora seja correto dizer que tais proposições são objeto de opinião, é bem inverossímil que Aristóteles as considere no contraste que quer delinear em *APo.* I-33, sobretudo porque, em passo decisivo da argumentação que se propõe a distinguir entre conhecer e opinar (89a15-16), ele insiste que se pode ter uma opinião sobre um “porquê”, e já afirmara que a apreensão do porquê não é produzida pela sensação (cf. 87b39-88a5, 13-14). Além do mais, Filopono perde a oportunidade de entender *APo.* I-33 à luz do que Aristóteles diz em *APo.* I-9 (ver no corpo do texto). Ross [1949], p. 607, tem proposta um pouco mais sutil: as proposições que são objeto de opinião seriam “imediatas” no sentido de não terem sido derivadas de premissas necessárias por um raciocínio correto. Não é muito claro o que Ross quer dizer com isso, mas, ao menos em um dos sentidos admissíveis, sua proposta colapsa naquilo que proponho a respeito da expressão “não necessária”.

²¹ Em 75b37-40, lemos: “Visto que, evidentemente, não é possível demonstrar cada coisa senão a partir dos princípios de cada uma (quando aquilo que se quer provar se atribui a cada coisa enquanto ela é ela mesma), não se dá o conhecê-la, quando se prova a partir de princípios verdadeiros, indemonstráveis e imediatos”. Cf. 76a28-30. Minha interpretação permite uma compreensão coesa dessas passagens de *Segundos Analíticos* I-9 e, por isso, me parece preferível à opção de Ross [1949], p. 607.

²² Para análise desse assunto, ver Mueller [1982], p. 152-6. A quadratura teria mais ou menos a seguinte: “para toda figura plana, se há uma figura maior que ela e uma figura menor que ela, então há uma figura igual a ela”; “ora, para o círculo C, há uma figura maior (o quadrado circunscrito) e uma figura menor (o quadrado inscrito); então, há uma figura (um quadrado) igual ao círculo C”.

mos ao exemplo em que, para explicar por que todo triângulo tem 2R, seleciona-se como termo mediador a propriedade de ter sua extensão exaurida por três espécies distintas, o isósceles, o escaleno e o equilátero. Em termos silogísticos, teríamos o seguinte:

“Tudo que é ou isósceles, ou escaleno ou equilátero tem 2R

Todo triângulo é ou isósceles, ou escaleno ou equilátero

Logo, todo triângulo tem 2R”.

Ora, nota-se o seguinte a respeito desse silogismo: além de ser válido, ele é constituído por três proposições que são *não apenas* verdadeiras, *mas também necessariamente verdadeiras*. Além do mais, não é difícil encontrar um sentido para a afirmação de que sua premissa menor é *imediate*: embora alguém não versado em geometria possa não compreender, de imediato, que se trata de uma proposição verdadeira e evidente por si mesma, é bem claro que, uma vez compreendida a natureza do triângulo, sua verdade se impõe de imediato, sem necessidade de prova (ainda que alguma prova seja possível).²³ No entanto, é claro que essa proposição *não é necessária* para a explicação apropriada do que se quer explicar. De fato, não é a propriedade selecionada pelo termo mediador “ou isósceles, ou escaleno ou equilátero” que faz do triângulo algo dotado de 2R. Essa propriedade não é nem sequer relevante para a explicação pretendida. Assim, alguém que avança uma pretensão de explicação com o silogismo acima exemplificado estaria, ainda, no domínio da opinião. E isso não quer dizer que as proposições envolvidas em sua proposta de explicação são proposições contingentes, cujo valor de verdade variasse de acordo com a suscetibilidade ao devir de seus objetos. Tampouco quer dizer que o proponente dessa tentativa de explicação tem dúvidas ou incertezas quanto ao valor de verdade de cada uma das proposições envolvidas.

É bem verdade que tudo que Aristóteles diz a respeito da opinião em *Segundos Analíticos* I-33 não parece ser exaustivo. Em outros contextos, Aristóteles admitiria sem dificuldade que sentenças como “acho que o objeto *A* está mais pesado que o objeto *B*” descrevem ou expressam opiniões.²⁴ Ou seja, Aristóteles não parece comprometer-se com a tese de que *toda* opinião tem por objeto uma tentativa

²³ Para esse sentido de “imediate”, ver Filopono 168.13-18: comentando a passagem 78a23-28, ele diz (a meu ver, acertadamente) que há silogismos que não captam o “porquê”, embora procedam de premissas “imediate”, no sentido de premissas que *não requerem nenhum outro mediador* para impor a convicção de sua verdade. No entanto, Filopono não julga que esse seja o sentido de “premissa imediata” *também* em 89a4. Discuti com mais detalhe os diversos sentidos de “premissa imediata” em Angioni [2012].

²⁴ Cf. *Ética a Nicômaco* 1112a8; 1145b36-1146a2; *De Anima* 428a19. O texto 89a6-10 não dá evidência alguma em favor dessa noção mais lata de opinião, pois o objeto de “dúvida”, ao qual se hesita em atribuir a característica de “não poder ser de outro modo”, pode ser perfeitamente uma causa ou uma explicação. Por exemplo: “acho que o que causou o aumento na safra de pitangas neste ano foi o maior volume de chuvas no mês de março, mas nada impede que ‘isso seja de outro modo’, ou seja, nada impede que a explicação apropriada seja outra”.

de explicação, muito menos uma tentativa de explicação em termos triádicos. No entanto, no contexto de *Segundos Analíticos* I-33, o contraste entre conhecimento científico e opinião é formulado em termos de diferenças nas propriedades explanatórias do termo mediador selecionado em uma pretensão de explicação, ou, para formular o mesmo ponto de modo mais direto, em termos de diferenças nas propriedades explanatórias da causa selecionada para explicar o que se pretendia explicar. O que faz da opinião ser opinião, *neste caso*, é a ausência do princípio *necessário*, ou seja, a ausência do termo mediador que capta a causa primeira e faz de um silogismo uma demonstração *universal* da conclusão.²⁵

Referências

- ANGIONI, L. [2007]. “O conhecimento Científico no Livro I dos *Segundos Analíticos* de Aristóteles”, *Revista de Filosofia Antiga* (<http://www.filosofiaantiga.com/>) vol. I, no 2, 2007.
- ANGIONI, L. [2009]. “In what sense there is no science of corruptible things: an analysis of *Posterior Analytics* I 8”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* vol. 19, n. 1, pp. 61-87.
- ANGIONI, L. [2012]. “Os Seis Requisitos das Premissas da Demonstração Científica em Aristóteles (*Segundos Analíticos* I 2)”, *Manuscrito* v. 35, n. 1, p. 7-60.
- BARNES, J. [1993]. *Posterior Analytics*, Oxford: Oxford University Press, 1993, 2a ed.
- BURNYEAT, M.F. [1981]. “Aristotle on Understanding Knowledge”, in Berti, E.(ed.), *Aristotle on Science*, Padova: Antenore, p.97-140.
- FILOPONO. [1909]. *In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria (Commentaria in Aristotelem Graeca* vol. XIII), ed. Maximilian Wallies, Berlin: Walter de Gruyter, 1909.
- FINE, Gail. [2003a]. “Knowledge and Belief in *Republic V*”, in *Plato on Knowledge and Forms*, Oxford: Oxford University Press, p. 66-84.
- FINE, Gail. [2003b]. “Knowledge and Belief in *Republic V-VII*”, in *Plato on Knowledge and Forms*, Oxford: Oxford University Press, p. 85-116.
- HASPER, Pieter S. [2006]. “Sources of Delusion in *Analytica Posteriora* I.5”, *Phronesis* 51, p. 252-284.
- KOSLICKI, Kathrin. [2011]. “Essence, necessity and explanation”, in Tahko, T. (ed.), *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 187-206.
- McKIRAHAN. [1992]. *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton: Princeton University Press.
- MIGNUCCI, Mario. [2007]. *Aristotele - Analitici Secondi*, Roma-Bari: Ed. Laterza.

²⁵ Este artigo muito se beneficiou de discussões prévias que tive sobre o assunto com Michail Peramatzis (University of Oxford) e David Bronstein (Boston University/ Georgetown), em Campinas e em Oxford. Versão preliminar foi apresentada em colóquio na UFPR em março de 2012, e agradeço Vivianne de Castilho Moreira e Inara Zanuzzi não só pela organização do referido colóquio como também pelos generosos comentários. Agradeço também Breno Zuppolini por suas preciosas observações, assim como Wellington de Almeida e Felipe Weimann, que leram e comentaram uma versão preliminar. Agradeço, finalmente, ao público presente na apresentação deste texto no GT Aristóteles, no Encontro da Anpof em Curitiba, em outubro de 2012.

MUELLER, I. [1982]. "Aristotle and the Quadrature of the Circle", in Kretzmann, N. (ed.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Cornell: Cornell University Press, p. 146-164.

PORCHAT, O. [2001]. *Ciência e Dialética em Aristóteles*, São Paulo: Ed. UNESP.

ROSS, W. D. [1949]. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford: Oxford University Press.

SMITH, Robin. [2009]. "Aristotle's theory of demonstration", in Anagnostopoulos, G. (ed.), *A Companion to Aristotle (Blackwell Companions to Philosophy)*, Oxford: Wiley-Blackwell, p. 51-65.

TAYLOR. C. C. W. [1990]. "Aristotle's epistemology", in S. Everson (ed), *Epistemology*, Cambridge University Press, p.116-142.



Sobre a ambivalência da política n' *A cidade de Deus* de Agostinho

Luiz Marcos da Silva Filho*

* Professor de História da Filosofia Medieval da Universidade Federal de Lavras – UFLA. Doutor – USP.

Resumo

A definição agostiniana de “povo”, em *De ciuitate dei*, XIX, xxiv, guarda universalidade ao ser destituída de critério moral para conferir estatuto político para uma “república”. Ao fundamentar “povo” na “vontade”, e não na “razão” ou na “natureza”, tanto a ordenada “república celeste”, quanto a desordenada “república terrena”, são repúblicas, o que não procederia a partir da definição ciceroniana de “povo”, dilapidada por Agostinho. Tal desnaturalização da política, todavia, não se dá em função de divórcio entre “política” e “moral” que procure conceder positividade para a “política”. Ao contrário, Agostinho confere estatuto político inclusive para uma república desorientada em sentido moral precisamente para demarcar a negatividade da autonomia da “política”. Por consequência, a única “política” legítima para Agostinho é aquela que não esteja estremada da “moral” e que seja instrumento da “moral”. Trata-se, assim, de investigar em que medida a instrumentalização da “política” fundamenta a defesa, por parte do bispo de Hipona, da mobilização do poder imperial para fins de “correção” e “disciplina” religiosa-moral.

Palavras-chave: Política, Moral, História, Desnaturalização, Vontade.

Logo no prólogo d' *A cidade de Deus*, Agostinho explicita que a concepção de política presente na obra guarda uma ambivalência, pois a política adquire positividade ou negatividade conforme a identidade ou contradição de uma *ciuitas* ou *res publica*¹ consigo mesma. Mais precisamente, o primeiro parágrafo do prólogo se detém em apresentar traços de identidade da cidade celeste consigo mesma em dois registros, um na história, outro na eternidade, de forma que na história há um processo coerente da cidade em direção ao seu modo de existência por excelência, de plena identidade, na

¹ Ao longo d' *A cidade de Deus*, Agostinho utiliza ambos os termos com o mesmo sentido.

eternidade². Já o segundo e último parágrafo do prólogo apresenta a cidade terrena somente num registro histórico e em contradição consigo mesma.

É por isso que também a respeito da cidade terrena, que com o desejo de dominar, e não obstante povos sejam seus escravos, é dominada pela própria libido de dominação, não deverei passar em silêncio tudo aquilo que o plano desta obra exigir e a minha capacidade permitir dizer.³

A contradição da cidade terrena consigo mesma se dá, conforme Jean-Claude Guy nos diz, porque nela há uma “heterogeneidade entre o que é *projetado* e o que é *realizado*”⁴, na medida em que por meio do projeto de dominação, ela “não só não realiza o que se propõe a realizar; mas *realiza o contrário mesmo do que acredita realizar*”⁵, realiza a dominação de si mesma, tornando-se escrava da própria libido de dominação.

Dessa forma, a ambivalência da política presente já no prólogo da obra refere-se ao estatuto político que ambas as cidades possuem. A despeito do traço de identidade de uma e de contradição de outra, ambas são cidades ou repúblicas e possuem seus respectivos povos. Isso quer dizer que, para Agostinho, um conjunto de homens pode guardar estatuto político, estatuto de “povo”, ainda que moralmente desorientado, de maneira que o critério agostiniano para conferir estatuto político para uma *multitudo* não é moral. Além disso, se para o autor um conjunto de homens moralmente desorientado é uma *multitudo* danada, caracterizada por homens apartados de sua natureza e identidade, então a possibilidade de “política” e “moral” não coexistirem em uma “república” parece repousar em um fundamento da política que não é a natureza.

² “A gloriosíssima cidade de Deus, tanto no curso dos tempos, enquanto peregrina entre os ímpios vivendo da fé, como na estabilidade da morada eterna, que agora espera com paciência, ‘até que a justiça se converta em juízo’, e que depois alcançará pela excelência na vitória final e paz perfeita, é a cidade que eu, na feitura desta obra, dívida de promessa que te fiz, caríssimo filho Marcelino, encarreguei-me de defender contra aqueles que preferem seus deuses ao Fundador dela. Grande e árdua tarefa, mas ‘Deus é nosso auxílio.’” *“Gloriosissimam civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc exspectat per patientiam, quoadusque iustitia convertatur in iudicium, deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta, hoc opere instituto et mea ad te promissione debito defendere adversus eos, qui conditori eius deos suos praeferunt, fili carissime Marcelline, suscepi, magnum opus et arduum, sed Deus adiutor noster est.”* AUGUSTINUS. *De ciuitate dei*, praefatio. Observar que os dois registros, o histórico e o eterno, de existência da cidade celeste são articulados pelas conjunções *sive... sive*, as quais se subordinam orações que expressam traços da cidade em ambos os registros.

³ “*Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur.*” AUGUSTINUS. *De ciuitate dei*, praefatio. Embora *ipsa libido* desempenhe função de sujeito e o verbo *dominari* seja depoente, traduzimos *ipsa libido* como adjunto adverbial e *dominatur* na voz passiva por nos parecer expressar melhor o espírito do texto.

⁴ GUY, J-C. *Unité et structure logique de la “Cité de Dieu” de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1961, p. 30. (Grifo do autor).

⁵ GUY, J-C. *Op. cit.*, loc. cit. (Grifo do autor).

Assim, se podemos falar de uma desnaturalização da política em Agostinho que concede à política uma autonomia, certamente seu propósito não é conferir positividade para uma política divorciada da moral. Desse modo, por que conferir estatuto político para um conjunto de homens moralmente desorientados? Por que dizer que homens depravados constituem “povo”? Por que Agostinho não procede como Cícero, que em sua obra *Da república* não concede estatuto político para toda e qualquer *multitudo*, mas apenas para aquela que cumpre duas condições, quais sejam, *iuris consensus* e *utilitatis communio*⁶?

Antes de responder, observemos que em Cícero um conjunto de homens apenas guarda estatuto político se moralmente orientado. Com efeito, no livro III do diálogo, após esclarecer que o *ius*, presente em *iuris consensus*, não pode ser estabelecido nem por coerção, nem por convenção, Cícero, por meio de Cipião, diz com todas as letras que tal “consenso jurídico” exige dos cidadãos a observância da virtude da justiça⁷, sem a qual o *ius naturale*, do qual o *ius ciuitatis* decorre, não pode ser cumprido. Dessa maneira, se em última instância o “direito natural” é condição para uma *multitudo* adquirir estatuto de “povo”, podemos dizer que o fundamento da política para Cícero é moral e naturalista.

Para Agostinho, todavia, a definição ciceroniana de “povo” é falsa. Afinal, segundo ela, os romanos nunca foram um “povo”, nem constituíram “república”, porque, pagãos, ao não concederem a Deus o que lhe é devido, nunca cumpriram a virtude da justiça e, ao terem pretendido que deuses relativos ocupavam o lugar de fundamento, mantiveram a própria natureza do homem fraturada⁸. N’A *cidade de Deus*, não se trata de considerar o artigo de fé da queda do gênero humano não problemático. Ao contrário, talvez seja o artigo de fé mais problematizado por Agostinho na obra e não à toa a exegese sobre os versículos do Gênesis acerca da queda

⁶ “[...] povo não é a união de todos os homens de qualquer modo congregados, mas a união de inumeráveis homens associados por consenso jurídico e comunidade de interesses”. “[...] *populus [autem] non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum*”. CICERO, *De re publica*, I, xxv, 39.

⁷ “[...] a verdadeira lei é a razão reta, conforme a natureza, difundida em todos, inabalável, eterna, que ordenando chama ao dever, proibindo, desvia-se do erro; todavia, nem ordena nem proíbe em vão os probos, nem move os ímprobos ordenando ou proibindo. Não é fás que essa lei incida ob-rogação, nem que ela seja derogada, nem ab-rogada; tampouco podemos ser isentados dessa lei pelo senado ou pelo povo, e também não devemos procurar outro comentador ou intérprete dela; nem existirá uma lei em Roma, outra em Atenas, uma agora, outra depois, mas apenas uma única lei, eterna e imutável, abrangerá todos os povos e todo o tempo, e deus será o único, por assim dizer, mestre e imperador de todos: autor, juiz e promulgador dessa lei. Quem não a cumprir se afastará da própria natureza de homem e rejeitará essa natureza; por isso, sofrerá as maiores punições.” “[...] *est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari aliquid ex hac licet, neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius [Sexto Aelius], nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et [ut] sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus: ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatur hoc ipso luet maximas poenas*”. Id. *De re publica*, III, xxii, 33.

⁸ Cf. AUGUSTINUS. *De ciuitate dei*, II, xxi; XIX, xxi-xiv.

adâmica apenas tem emergência no livro XIII. Antes, notadamente na primeira parte da obra, até o livro X, o propósito geral de Agostinho é verificar historicamente traços de conflito e contradição dos romanos, o que é, a um só tempo, explicitação da falsidade da definição ciceroniana de “povo”. É apenas na segunda parte da obra, a partir do livro XI, que a análise dos traços de conflito e contradição ultrapassa um povo em particular e atinge a universalidade do gênero.

Um dos momentos centrais para a transição da análise histórica da contradição dos romanos para a contradição do ser humano em geral encontra-se no capítulo XXVI, do livro XI, onde se dá uma das aparições do chamado cogito agostiniano. Em uma discussão que tem como alvo os cétricos acadêmicos, Agostinho nos diz que tem a certeza de que existe, de que conhece e de que ama/deseja. Em linhas gerais, tenho a certeza de que existo porque para me enganar ou duvidar, preciso existir, com tal certeza tenho também a certeza de que conheço, assim como de que desejo a felicidade, porque desejo perseverar em minha existência e nesse conhecimento em função da felicidade, e ainda que eu não deseje mais existir e conhecer, trata-se ainda de um desejo pela felicidade, sob a forma de recusa de uma existência miserável. Se Jean-Luc Marion tiver razão, a principal diferença do cogito agostiniano para o cartesiano é que, para Agostinho, a certeza de minha existência não se confunde com o conhecimento de minha essência. Em outras palavras, para Agostinho, a certeza de minha existência é a um só tempo certeza de que estou destituído de essência, de identidade.

Ao passo que Descartes pretenderá atingir, com a performance da *cogitatio*, a existência do *ego*, mas também o conhecimento de sua essência, santo Agostinho experimenta que a performance da *cogitatio* atinge apenas a certeza da existência, mas testemunha sobretudo a inacessibilidade da essência. Ele substitui portanto o fato indiscutível do desejo incondicionado e universal da *vita beata*, perfeitamente conhecido (como uma essência), mas cuja posse efetiva (existência) resta perfeitamente problemática.⁹

É em função dessa dupla certeza, (1) de que existo, mas (2) destituído de essência, que os capítulos e os livros subsequentes dizem que o homem por si mesmo, no âmbito do ser, está condenado ao não-ser, à morte, no âmbito do conhecer, ao erro, e no âmbito do querer, ao desregramento, ao descompasso entre querer e poder¹⁰. Nos limites desta apresentação, irei me concentrar nos traços de contradição do homem consigo mesmo no âmbito do querer, precisamente porque a cidade terrena, no prólogo, é contraditoriamente definida por meio de uma figura da vontade, a *dominandi libido*.

⁹ MARION, J-L. *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008, p. 138-139.

¹⁰ “[Em Deus] nosso ser não estará sujeito à morte, nosso conhecimento, ao erro, nosso amor, ao desregramento”. “*Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem.*” AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XI, xxviii.

Na exegese do relato bíblico da queda, Agostinho examina a primeira contradição exterior que sucedeu ao homem após a falta original e que foi motivo de vergonha. Logo após a primeira falta o homem se envergonhou de estar nu, mas a vergonha não é da nudez em si, porque antes da queda Adão e Eva já estavam nus e não se envergonhavam de si mesmos, de forma que a vergonha, quando surge, refere-se ao que a nudez passa a revelar, que é um desacordo do homem consigo mesmo.

Tão logo se levou a efeito a transgressão do preceito, desamparados da graça de Deus, [os primeiros homens] se envergonharam da nudez de seus corpos. Por isso cobriram suas vergonhas com folhas de figueira, as primeiras, talvez, que se lhes depararam em meio de sua perturbação. Tais membros já os tinham antes, mas não eram vergonhosos. Sentiram, pois, novo movimento em sua carne desobediente, como castigo devido à sua desobediência. Comprazida no uso desordenado da própria liberdade e desdenhando servir a Deus, a alma viu-se despojada da primeira sujeição de seu corpo e, por haver livremente abandonado o Senhor superior, não mantinha submisso o servo inferior nem mantinha submissa a si mesma a carne, como teria podido manter sempre, se houvesse permanecido submissa a Deus. A carne começou, então, a desejar contra o espírito. Nesse combate nascemos, arrastando o gérmen de morte e trazendo em nossos membros e em nossa viciada natureza a alternativa de luta e vitória da primeira prevaricação.¹¹

Mas por que, como Agostinho nos diz no livro XIV, da libido sexual decorrem todas outras formas de libido, notadamente a libido, por assim dizer, política, a libido de dominação? Ora, a libido, para Agostinho, consiste no desejo de desfrutar, de gozar, de outra criatura por si mesma, consiste, assim, no desejo de posse, de dominação, do outro, no desejo do homem de ser Deus, o que, politicamente, expressa-se como um desejo imperial, desejo de governar toda a criação.

Por isso, n'*A cidade de Deus*, a possibilidade do divórcio entre “política” e “moral” apenas pode ser compreendida por meio da análise do desejo ou libido de autonomia do homem. Com efeito, conferir estatuto político mesmo para “povos” moralmente desorientados é expediente para o autor demarcar precisamente a negatividade da autonomia da política, expediente que decorre da crítica do desejo de *autarkéia* do homem, seja ele Adão ou um estóico. Assim, se a política com fim em si mesma e em desconsideração à moral é perniciosa para Agostinho, como ele

¹¹ “*Nam postea quam praecepti facta trasgressio est, confestim gratia deserente divina de corporum suorum nuditate confusi sunt. Unde etiam foliis ficulneis, quae forte a perturbatis prima comperta sunt, pudenda texerunt; quae prius eadem membra erant, sed pudenda non erant. Senserunt ergo novum motum inoboedientis carnis suae, tamquam reciprocam poenam inoboedientiae suae. Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata et Deo dedignata servire pristino corporis servitio destituebatur, et quia superiorem dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat, nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum, cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis et in membris nostris vitiataque natura contentionem eius sive victoriam de prima praevaricatione gestantes.*” Id. *De ciuitate dei*, XIII, xiii. Tradução de Oscar Paes Leme.

procura mostrar pela análise da História de Roma nos cinco primeiros livros d'*A cidade de Deus*, por outro lado, a política como meio, orientada para um fim moral, guarda positividade, como podemos conferir em suas linhas, por exemplo, sobre a guerra justa e a justificação da coerção, inclusive física, no livro XIX¹² d'*A cidade de Deus*.

Referências

AUGUSTINUS. *De civitate dei*. Corpus Christianorum Series Latina XLVII (Libri I-X); XLVIII (Libri XI-XXII). Turnhout: Brepols, 1955.

_____. *A cidade de Deus. (contra os pagãos)*. 2 volumes. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2002.

CICERO. *De re publica*. Leipzig: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1964.

GUY, J-C. *Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1961.

MARION, J-L. *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008.

¹² Cf. *Ibid.*, XIX, vii, xvi.

Pirronismo e política

Marcelo da Costa Maciel*

* Doutor – UFRRJ
Endereço eletrônico do autor: marcelocmaciel@bol.com.br

Resumo

Reconhecendo que o tema da política não foi tratado de forma explícita pelo pirronismo, o presente trabalho explora as esparsas fontes antigas sobre o assunto e as possíveis analogias com evidências mais seguras sobre questões não especificamente políticas, a fim de sugerir as implicações políticas da reflexão empreendida pelos pirrônicos antigos. A hipótese central é a de que a atitude de adesão não-dogmática à tradição das leis e costumes é a chave para o entendimento da postura pirrônica diante da política. Embora priorize a vertente pirrônica do ceticismo antigo, o trabalho ainda aborda a sua vertente acadêmica, buscando verificar se é possível extrair critérios para a condução da ação no mundo público a partir das noções de “razoável” (eulogon) e de “impressão provável” (pithanon).

Palavras-chave: pirronismo – política – vida comum – mundo fenomênico – tradição

Antes de mais nada, é preciso deixar claro que a pesquisa acerca dos critérios céticos para a tomada de decisão no universo valorativo da vida social e política não deve partir do princípio de que das discussões epistemológicas céticas possam ser inferidas diretamente teorias sistemáticas sobre o mundo social, nem tampouco posições políticas correspondentes. Um dos pontos que evidenciam a originalidade do ceticismo filosófico é, justamente, a dissolução da tradicional crença na existência de vínculos necessários entre ontologia, epistemologia, ética e política. Isto porque o reconhecimento do caráter indeterminado do estatuto ontológico da realidade, bem como a ideia da insuperável relatividade do conhecimento, libertam as reflexões dos céticos dos constrangimentos típicos do raciocínio dogmático, o qual, ao postular os vínculos acima mencionados, ten-

de a examinar os fenômenos segundo modelos pré-estabelecidos. Todavia, essas considerações preliminares não desautorizam a intenção do presente estudo de perscrutar quais seriam as posturas compatíveis com o ceticismo no campo da reflexão política.

Iniciaremos essa discussão salientando as implicações da aceitação cética dos fenômenos como critérios cognitivos e comportamentais. Tal atitude leva os céticos a aderirem às chamadas *regulações não-filosóficas da vida*. Com efeito, a *tradição das leis e costumes*, ao vincular-se à visão comum do mundo construída no âmbito da vida ordinária, constitui-se em uma dessas regulações e, sendo considerada parte integrante do mundo fenomênico, impõe-se de modo inquestionável, servindo de parâmetro para o comportamento dos céticos no decurso da vida social. A tradição torna-se, assim, um critério para a tomada de decisão no terreno da moral, sendo evocada para legitimar a adesão a valores socialmente compartilhados.

O recurso à tradição é uma forma não-dogmática de resolver as perturbações que assolam a vida ordinária, pois, segundo Sexto Empírico, a *diaphonía* não se faz presente apenas entre os filósofos, mas também é suscetível de ocorrer entre os homens ordinários (HP I.165). Ocorre que os homens ordinários, ao contrário dos filósofos, forjam métodos pactados de resolução de conflitos, tornando possível que a vida social transcorra independentemente da indecidibilidade das disputas dogmáticas. As máximas morais provenientes da tradição, e não da demonstração filosófica, consistem em um desses métodos, pois agem como premissas maiores que orientam a ação no mundo social. São lugares-comuns dos quais a vida ordinária extrai modos públicos de produção de acordos e escolhas sociais.

Na tradição, portanto, o cético encontra um critério prático para regular sua inserção na vida social, *visto que não é possível permanecer totalmente inativo* (HP I.23). Com isso, pode-se concluir que, enquanto o *ceticismo epistemológico* aponta para a suspensão do juízo diante dos embates dogmáticos e para a adesão aos critérios cognitivos ordinários, o *ceticismo ético* não é marcado por uma postura suspensiva com relação à dimensão do agir, mas por um certo tipo de apego à tradição, do qual decorrem, por um lado, a rejeição das tentativas dogmáticas de interferência na vida social a partir de “certezas” filosóficas e, por outro, a adesão aos valores consagrados pelos rituais da vida ordinária.

Utilizamos intencionalmente a expressão “um certo tipo de apego à tradição” para ressaltar que, embora externamente o comportamento social do cético pareça idêntico ao do homem ordinário, as duas formas de conduta não se confundem em sua dimensão subjetiva. Pode-se dizer que o homem comum é uma espécie de escravo da vida ordinária, já que se vincula intimamente aos seus ditames, não tendo a possibilidade de relativizá-los. Ele vê o mundo de acordo com o que informa o *ethos* cultural de que faz parte. O cético, por sua vez, apesar de seguir a tradição e adotar os valores predominantes em sua cultura, não se compromete intimamente com eles, pois, como revela o Décimo Modo de Enesidemo (HP I.145-163), tem

consciência da relatividade dos costumes e valores culturais. Por isso, ao contrário do homem comum, ele não se subordina aos rituais da vida ordinária por meio de uma crença no seu caráter absoluto, mas consciente de que se trata de convenções humanas historicamente construídas, o que resulta numa visão de mundo marcadamente cosmopolita.

Tal cosmopolitismo pode ser visto como a especificidade da postura ética do ceticismo no contexto das filosofias da época helenística. Como ressalta Marcondes (1997:87), a ética, enquanto divisão prática da filosofia, voltada para o estabelecimento de uma “arte do viver”, tornou-se a preocupação central daquele período, marcado pela dissolução da *pólis* com as conquistas de Alexandre e, portanto, pela perda da principal referência ético-política do homem grego. Aos olhos do cético, a criação de novos reinos e impérios, com práticas religiosas e políticas distintas, configurava um contexto pluralista e multicultural, que evidenciava a relatividade insuperável de todas as convenções sociais.

O Nono Modo de Enesidemo (HP I. 141-144), ao demonstrar que nossos juízos de valor sobre as coisas dependem da frequência com que elas se nos apresentam, também revela a contigência de todos os valores, inclusive daqueles aos quais o cético adere movido por hábito e tradição. A necessidade de adesão a determinadas práticas culturais é irrecorrível, mas o cético tem consciência de que um dos motivos que levam os homens ao apego e valoração de um certo tipo de comportamento é simplesmente o fato de este ser frequente, costumeiro.

Em suma, a adoção das leis e costumes de uma dada comunidade por parte do cético não o compromete intimamente com tal comunidade, pois não é determinada pela convicção de que essas leis e costumes sejam, em si mesmas, melhores que quaisquer outras. Na base dessa adoção reside também a contingência, pois, quando Sexto Empírico enuncia como regra de vida para o cético uma conduta adequada às leis e instituições de seu país (HP I.17), não faz sobre elas qualquer juízo de valor, nem mesmo deixa entrever qualquer preferência por elas. Parece, antes, ser a sua intenção dizer que o cético segue, utilitariamente, as leis e instituições do lugar em que se encontra, dada a equipolência entre os diversos padrões culturais e a consequente impossibilidade de que um deles se apresente como intrinsecamente superior.

A atitude de adesão não-dogmática à tradição das leis e costumes é a chave para o entendimento da postura cética diante da política. Todavia, é importante ressaltar que o tema da política não foi tratado de forma explícita e privilegiada pelos cétricos. De acordo com Laursen (1992:20), a evidência disponível sobre o assunto nas fontes antigas é, além de esparsa, problemática, já que não tem um conteúdo manifestamente político. Por isso, a demonstração das possíveis implicações políticas do ceticismo antigo só pode ser feita por analogia com outras evidências mais seguras e por extrapolação de pontos de vista não especificamente políticos.

Para uma compreensão adequada da postura política do ceticismo antigo, é importante tomarmos como ponto de partida a representação cética do mundo

social ou, em outras palavras, o modelo de ordem que pode ser associado ao modo cético de filosofar. Tal modelo apresenta a vida social como um espaço de sociabilidade povoado por agentes ordinários, inseridos no chamado mundo fenomênico, que regulam suas interações por meio de mecanismos compartilhados, os quais, embora marcados fundamentalmente pela contingência, adquirem estabilidade ao integrarem uma tradição. De qualquer modo, o primado da contingência permanece como característica central da concepção cética acerca dos fatores determinantes da ação humana ordinária.

Já ressaltamos aqui a recusa cética de tomar o *logos* filosófico como guia para a vida e como critério para a avaliação e reconfiguração das formas de sociabilidade. Em seu lugar, os céuticos adotam pragmaticamente métodos de escolha social inseridos em um saber tradicional, cujas vantagens decorrem exclusivamente de sua precedência histórica e aceitação geral. Enfim, qualquer investigação dos possíveis corolários políticos da reflexão cética precisa levar em conta o reconhecimento cético do imperativo de viver entre fenômenos, a defesa dos modos ordinários de cognição e ação e o abandono das pretensões dogmáticas - dimensões que delinham a fisionomia social de um “mundo possível cético” (utilizando a expressão proposta por Lessa, 1993).

Com essas observações, já podemos perceber que uma possível política do ceticismo não acalentará expectativas de reconfiguração da vida social, pois, ao contrário da invenção dogmática de imagens de mundo social, o “mundo possível cético” nada mais é do que a aceitação da vida ordinária tal como ela é, constituída por agentes portadores de crenças e hábitos compartilhados, com base nos quais orientam suas condutas e resolvem seus conflitos. Embora a busca das implicações políticas do ceticismo nos conduza a investigar uma dimensão positiva (ou construtiva) nesse modo eminentemente crítico de filosofar, não podemos esperar que o ceticismo produza uma proposta política feita de princípios logicamente necessários em substituição às várias formas de dogmatismo político. Em suma, não é possível extrair da reflexão cética uma teoria política, mas apenas algumas implicações práticas derivadas das regras de vida seguidas pelos céuticos diante da ausência de qualquer verdade, regras essas que, por sua vez, não eram por eles defendidas da mesma maneira com que os dogmáticos defendem seus dogmas, mas sim devido exclusivamente ao seu caráter útil.

O que foi dito acima pode ser exemplificado acerca da questão da justiça. O rigor com que os céuticos empregam a razão não permite que eles se comprometam a defender dogmaticamente um conceito de justiça como fundamento de um determinado sistema político. Pelo contrário, por reconhecer a impossibilidade de afirmar que algo seja bom ou mau em si mesmo, os céuticos são levados a rejeitar qualquer doutrina política pretensamente baseada na ideia de justiça. Isso vale para qualquer tentativa de fundamentação teórica da política. Segundo a perspectiva cética, é impossível fazer a política repousar sobre verdades firmemente estabelecidas, já que estas podem perfeitamente ser colocadas em situação de *isosthenéia*, cancelando-se umas às outras e conduzindo, assim, à *epoché* diante do debate político. A atitude

fundamental de viver em conformidade com os fenômenos impede que a política do ceticismo dê lugar a tentativas de organização da vida social a partir de conceitos filosóficos, donde se conclui que a política cética consiste simplesmente em um modo de condução da vida sem qualquer justificativa de natureza teórica.

O insuperável imperativo de viver entre fenômenos, aplicado à política, faz com que esta seja removida do suposto domínio da “realidade” para o domínio das aparências. Nesse sentido, propostas e ações políticas só podem ser justificadas com base em aparências, as quais têm, comparadas com as verdades privadas dos filósofos, a grande vantagem de poderem ser publicamente atestadas. Política e filosofia são, portanto, dissociadas pela simples razão de que a filosofia não é útil à organização da vida social.

Uma consequência da adesão cética aos fenômenos é o insulamento da vida comum, o que impede que esta seja contaminada por pretensões dogmáticas ao conhecimento da realidade. Tal insulamento conduz a uma concepção da política que dispensa fundamentos teóricos e é caracterizada pela primazia da ação sobre a razão. A *epoché* suspende o juízo, mas não a ação que toma as aparências como critério. Não há na política cética qualquer compromisso com dogmas filosóficos, mas o apego a crenças ordinárias por seu caráter público e utilitário. A diferença fundamental é que essas crenças não buscam apoio na razão dogmática, nem partiriam de premissas alheias à experiência cotidiana. Tais crenças referem-se a aparências e, exatamente por isso, não podem ser solapadas por qualquer escrutínio filosófico. Assim, os céticos conduzirão suas escolhas no mundo político de acordo com as crenças compartilhadas pelos homens ordinários, sem, contudo, acrescentarem quaisquer justificativas para as mesmas, pois tais escolhas correspondem ao reconhecimento do que a eles aparece, e não a uma decisão sobre como as coisas realmente são. Com isso, conclui-se que aos céticos é possível participar da política sem prejuízo do próprio ceticismo.

Isto porque a política é vista como um modo de lidar com as perturbações da vida ordinária, as quais, diferentemente da *diaphonía* dogmática, são vividas em comum e sujeitas a formas de regulação compartilhadas e, portanto, inseridas no mundo fenomênico, já que tudo o que é publicamente aceito é visto como fenômeno e, como tal, impele ao assentimento. Como já dissemos, a tradição das leis e costumes, independentemente de poder também estar ancorada em suposições não-evidentes, atua como uma daquelas formas de regulação devido ao atributo da comunalidade. Assim sendo, a tradição incumbe-se de realizar um trabalho de rotinização (informal ou institucional) da vida ordinária, possibilitando que a sua inquietude própria seja resolvida por procedimentos publicamente acordados, e não pela intervenção de filósofos marcados pela solidão cognitiva. O trabalho de rotinização institucional cabe, sobretudo, às instituições políticas, as quais, sob a ótica do ceticismo, atuam como formas de regulação de discrepâncias sociais (Lessa, 1997:220).

A afirmação de que a comunalidade é tomada pelos céticos como um padrão em política tem suporte nas próprias fontes antigas, pois, segundo Diógenes Laér-

cio, Pirro teria sustentado que *o costume e a tradição governam a ação humana* (DL IX.61). Sexto Empírico, por sua vez, relata que *nada existe que seja bom ou mau por natureza, mas isso é decidido pela convenção humana, como diz Timon* (AM XI.140). Interpretando essas passagens, podemos sugerir que crenças compartilhadas e cristalizadas sob a forma de tradição constituem um padrão interpessoal de ação que deve orientar a inserção do cético nos *affairs* da vida comum. Diante da impossibilidade de se provar qualquer verdade, a comunalidade aparece, então, como uma espécie de equivalente funcional da verdade.

As versões acadêmicas do ceticismo antigo, interessadas também em discernir um critério prático de ação que pudesse ser adotado pelos céticos em meio à insuperável ausência de certeza, formularam noções das quais podem ser extraídas outras implicações políticas. A primeira delas é a noção de “razoável” (*eulogon*), que Sexto Empírico atribui a Arcesilau na seguinte passagem:

Arcesilaus asserts that he who suspends judgement about everything will regulate his inclinations and aversions and his actions in general by the rule of “the reasonable”, and by proceeding in accordance with this criterion he will act rightly; for hapiness is attained by means of wisdom, and wisdom consists in right actions, and the right action is that wich, when performed, possesses a reasonable justification. He, therefore, who attends to “the reasonable” will act rightly and be happy (AM VII.158).

Não é nosso propósito aqui discutir se as modalidades de ceticismo acadêmico correspondem a uma ruptura radical com as tradições pirrônicas, ao substituírem a ênfase original na suspensão do juízo por proposições probabilísticas concernentes ao conhecimento. Cabe-nos apenas salientarmos que o “razoável” consiste naquilo que apresenta boas razões e que, embora não possa ser tomado como expressão da realidade em si mesma, parece estar fundado na prudência (daí a sua relação com a felicidade). Por isso, o “razoável”, adotado como critério para a ação política, exigiria que os agentes políticos buscassem argumentos plausíveis para justificarem perante outros o que querem e fazem, ao mesmo tempo em que repeliaria comportamentos políticos completamente autorreferidos e não razoáveis.

Outra noção importante é a de “impressão provável” (*pithanon*), elaborada por Carnéades. Inserida em um contexto político, esta noção fornece um critério de escolha e ação, tornando-se um guia para a condução da vida e para a obtenção da felicidade. A implicação política do conceito é, basicamente, a mesma daquele proposto por Arcesilau, qual seja, permitir uma alternativa à atitude meramente suspensiva diante de questões práticas. A “impressão provável” não pretende retratar a natureza da realidade, mas oferece o maior número de evidências de que é a mais verossímil. De acordo com o critério, portanto, as propostas políticas deveriam ser testadas em um processo de experimentação, que demandaria tempo e disposição para o consenso. Tal processo, em princípio, não chega a um limite, mas prolonga-se indefinidamente, de tal maneira que tudo o que se pode ter, a cada momento, no campo da política, é um consenso provisório sobre o que parece melhor para a comunidade.

O fato de a política não ser vista como uma questão de verdade ou falsidade (já que a vida comum não pode ser conduzida por pretensões dogmáticas ao conhecimento da realidade) permite que ela seja retratada como um espaço de sociabilidade onde a flexibilidade e a mudança têm lugar. Por isso, as posições políticas consistentemente associadas ao ceticismo antigo não se identificam exclusivamente com uma postura de quietismo ou conservadorismo político. Nem mesmo a adoção da tradição como critério resulta invariavelmente numa reserva com relação à atividade política. Tudo dependerá, mais uma vez, da contingência das convenções. Onde as convenções criaram uma tradição de participação ativa em política, esta certamente será a atitude-padrão. Segundo Michael Oakeshott (*apud* Laursen, 1992:49), a tradição, mesmo nas nações mais conservadoras, tem uma natureza dinâmica e fluida, já que as convenções (costumes, leis e instituições) têm sempre uma história.

Para finalizar esse exame das posturas políticas compatíveis com o ceticismo antigo, resta salientar a sua afinidade com o liberalismo político, apontada por Laursen (1992), para quem os cétricos não teriam dificuldades em aderir a uma ordem política constituída de regras procedimentais neutras quanto a valores substantivos. O ceticismo exibiria uma afinidade com o liberalismo enquanto prática política, e não enquanto doutrina dogmaticamente justificada. Dentre as práticas políticas liberais, incluem-se o debate público, as liberdades de religião, opinião, associação e imprensa, a tolerância, a valorização da pluralidade, o respeito à lei, a moderação, o governo representativo, a participação política e a aversão à violência e à tirania. Segundo Laursen, o cétrico pode perfeitamente adotar as práticas liberais sem, contudo, defendê-las como dogmas políticos. Isto porque a atitude cétrica de seguir os costumes, leis e instituições assemelha-se à atividade política requerida pelo chamado constitucionalismo liberal, que defende a obediência a leis estabelecidas, cuja fonte, porém, é reconhecidamente a convenção humana, e não qualquer concepção dogmática pretensamente portadora de uma verdade mais profunda.

As práticas políticas liberais, desde que não ancoradas em dogmas acerca de seu valor instrínseco ou de sua adequação à natureza das coisas, não são contraditórias com as diretrizes de ação dos cétricos no terreno da política. Assim sendo, os métodos pactados de resolução dos conflitos da vida ordinária, aos quais nos referimos anteriormente, poderiam englobar os procedimentos da política liberal, que buscam, por um lado, permitir a coexistência pacífica das diferenças e, por outro, conduzir à formação de acordos sociais.

O reconhecimento da irreduzível variabilidade de valores substantivos que compõem os agregados culturais, expresso pelo Décimo Modo de Enesidemo, também revela uma afinidade com a ordem política liberal, marcada, em princípio, por uma ética de fertilidade de valores. Vimos que a inserção social e política do cétrico não acarreta um comprometimento íntimo com uma forma específica de vida social, pois, embora siga os costumes e leis da comunidade em que se encontra, o cétrico não perde de vista a virtualmente inumerável diversidade de formas de vida e, como tem amor pela humanidade (HP III.280), inclina-se para a preservação da fertilidade hu-

mana que produz variadas formas de sociabilidade. Nas ordens liberais, por sua vez, a interação entre os valores seria governada por regras procedimentais, neutras com relação aos fins perseguidos, porém eficazes no estabelecimento dos meios possíveis.

De acordo com Stuart Mill (1991), a infinita diversidade quanto às finalidades da vida e a insuperável ignorância sobre quais delas correspondem à realidade impõem a tolerância como norma nas interações humanas. Daí resulta que o princípio da maioria seja adotado (a fim de evitar que a ignorância de poucos se sobreponha à ignorância de muitos), desde que complementado pela proteção das minorias, condição para uma ordem autenticamente livre, garantidora dos processos de experimentação e inovação sociais. As afinidades entre o ceticismo e o liberalismo concentram-se, portanto, no reconhecimento do caráter contingente dos valores e na consequente defesa de uma metaética centrada na ampliação da experimentação em condições de liberdade. Essa metaética apoia-se na distinção entre os próprios valores e os procedimentos aceitos no convívio social. A comunalidade, mais uma vez, surge como padrão em política, reconhecendo a variabilidade dos valores como característica da própria espécie, mas forjando consensos particulares quanto aos meios socialmente legítimos.

Referências

ARISTÓTELES. (1987), *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: *Aristóteles*, São Paulo, Nova Cultural.

DIÓGENES LAÉRCIO (1979-80), *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols. Ed. R. D. Hicks, Cambridge, Loeb edition.

LAURSEN, John Christian. (1992), *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant*, Leiden, E.J. Brill.

LESSA, Renato. (1992), *Vox Sextus: Pluralidade dos Mundos, Estratégias Cognitivas e Conhecimento Ordinário na Reflexão Política dos Modernos*. Tese de Doutorado. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (mimeo).

_____. (1993), "Vox Sextus: Dimensões da Sociabilidade em um Mundo Possível Cético". *Dados*, vol. 36, nº 1, p. 5-36.

_____. (1997), "Ceticismo, Ação Política e Mundo Público: Há uma Política Pirrônica?", in: *Veneno Pirrônico. Ensaio sobre o Ceticismo*, Rio de Janeiro, Francisco Alves.

MARCONDES, Danilo. (1997), *Iniciação à História da Filosofia: Dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*, Rio de Janeiro, Zahar.

MILL, John Stuart. (1991), *Sobre a Liberdade*. Tradução de Alberto da Rocha Barros. 2ª edição, Petrópolis, Vozes.

SEXTO EMPÍRICO. (1987), *Outlines of Pyrrhonism*, in: *Sextus Empiricus*, Ed. R. G. Bury, Cambridge/London, Harvard University Press/Heinemann, vol. I.

_____. (1987), *Adversus Mathematicus*, in: *Sextus Empiricus*, Ed. R. G. Bury, Cambridge/London, Harvard University Press/Heinemann, vols. II - IV.

Endereço para correspondência: Rua Presidente Baker, 09/1101, Icaraí, Niterói, RJ, CEP: 24220-045

Telefones: (21) 2705-3352 / (21) 9248-7150

O círculo retórico: Sócrates e o aspecto vertiginoso da filosofia

M. Reus Engler*

* Doutorando, Univ. Fed. de Santa Catarina - UFSC.

Resumo

O modo como Platão concebe retórica não é linear: se no *Górgias* ele a critica, no *Fedro* ele lhe designa lugar indispensável no seio da filosofia. De resto, por sua arte literária, vê-se que ele mesmo se vale de artifícios retóricos para deslustrar essa técnica; é retoricamente, pois, que Platão ataca a retórica. Diante disso, este texto esquadrinha uma das definições platônicas de retórica e como ela é atribuída sub-repticiamente a Sócrates. Partimos da retórica como “leve deslocamento do sentido das palavras” (*Fedro*) e, com base em alguns diálogos, mostramos como tal definição se aplica a Sócrates. A retórica socrática acarreta a criação de um círculo vertiginoso que atordoa a alma de seu ouvinte; tal vertigem, por sua vez, revela a experiência do princípio da filosofia, o maravilhamento. A nossa conclusão é de que a própria filosofia possui esse aspecto vertiginoso.

Palavras-chave: Platão; Fedro; círculo retórico; Sócrates; maravilhamento.

Um antigo preceito estético dizia que o melhor artista é aquele que dissimula a sua arte (o seu esforço e trabalho) para dar a impressão de que sua obra, tal como um ente natural, brotou espontaneamente de uma inspiração originária. *Ars est celare artem*, escreveu Ovídio. Os maus artistas, por conseguinte, seriam aqueles que não sabem mascarar a fadiga artesanal de suas obras e entregam ao público os segredos da composição. Ora, se se aplica tal preceito à relação do Sócrates platônico com a retórica, ver-se-á que Sócrates é simplesmente um artista perfeito, porque aparece como o mais consumado orador dos *Diálogos* sem que traia nenhuma das características próprias dos oradores. Ao contrário de personagens como Protágoras ou Górgias, maus artistas que alardeiam em alto e bom tom os arcanos de sua arte, a habilidade de Sócrates é tão perfeita que costuma dar

a impressão, a nós e aos seus interlocutores, de que ele é “retoricamente neutro”, ou, noutras palavras, de que não há nenhuma arte encoberta por detrás daquelas conversas desornamentadas sobre asnos e carroceiros, comerciantes e sapatos. Penso que essa impressão se deve a um fato bem simples: Sócrates não parece ser um orador porque a sua retórica não é a retórica convencionalmente usada nos tribunais, nas assembleias e nos eventos festivos, senão uma retórica assaz diferente. Entre outras singularidades, ela acontece em lugares privados e em conversações cotidianas; ela procura ater-se à verdade ao invés de ater-se ao verossímil; e ela consiste na “condução da alma de seu ouvinte”, na psicagogia¹. Neste breve texto, gostaria de acrescentar mais um elemento a essa retórica *sui generis* de Sócrates, dizendo que ela tem como resultado a criação de um círculo vertiginoso, de uma experiência (*páthos*) de atordoamento psíquico que pode significar, para muitas pessoas, o início (*archê*) da filosofia.

Para tanto, vou começar com uma passagem do *Fedro* onde a retórica é definida como “leve deslocamento do sentido das palavras”. Como se sabe, esse diálogo apresenta três discursos sobre o amor e, em seguida, uma discussão dialética sobre a retórica e a maneira como se deve falar e escrever convenientemente (*kalôs*). Ele é peculiar porque, diferentemente do que ficou dito acima, Platão faz com que Sócrates traia aqui alguns dos artifícios de sua arte. Entretanto, ele o faz com um propósito bem definido: resgatar a alma de Fedro do transe retórico em que ela caíra por causa do discurso de Lísias. Como se sabe disso? No começo do diálogo, Platão conta pequeno mito sobre Orítia que se aplica ao caso de Fedro (*Fedro*, 229b5-230b). Segundo tal fábula, Orítia era uma jovem inocente que um dia, brincando (*paízousan*) com sua amiga Farmaceia, foi raptada por seu amante, o impetuoso vento Bóreas. Dado que a conversa do diálogo aconteça no mesmo lugar do mito, o paralelo então é o seguinte: Fedro, esse jovem ingênuo e amante da oratória, é raptado por seu amante, Lísias, quando se entrega ao efeito de um discurso, que é chamado de fármaco no começo e no fim do diálogo, quando, sob forma do alfabeto, se transforma num remédio contra o esquecimento (*Fedro*, 230d6; 274e6) e que, ademais, também é definido como jogo ou brincadeira (*Fedro*, 276d). Pedagogicamente falando, o trabalho de Sócrates consiste, entre outras coisas, em esclarecer para o seu interlocutor o que os discursos fazem com sua alma a fim de resgatá-lo desse entorpecimento². Além disso, o horário das discussões também

¹ Algumas indicações da retórica de Sócrates encontram-se no preâmbulo da *Apologia* (17a-18a). No *Eutidemo* ele também discorre sobre seu modo amador (*idiōtikós*) de falar (278d-c), e no *Cármides* (155e) se compara a um médico – que era um *tópos* comum aos oradores naquele tempo – e usa palavras de significativa relevância no vocabulário retórico-sofístico, como *phármakon* e *epōdē*. Para uma análise da retórica de Sócrates: LIMA, 2004. Sobre a relação entre retórica, medicina, discurso e fármaco: *Fedro*, 270b1-2; *Protágoras*, 313c-314c; *Teeteto*, 167a5; *Elogio de Helena*, 14; *Sobre a Paz*, 39; *Retórica*, 1355b12-14, 1356b28-35; *Memoráveis*, III, 11, 16-17; DHERBEY, 1986, pg. 106; DUHOT, 2004, p. 58; GUHTRIE, 1995, p. 159; NUSSBAUM, 2009, p. 82-83; PENDER, 2005; ROMILLY, 2002, p.13-14; SLEZÁK, 2005, p. 107.

² Outro propósito é modificar a personalidade de Fedro, que, como Alcibíades, é um efebo problemático, cheio de dúvidas e facilmente influenciável, como mostra o seu envolvimento no caso dos Hermes. NUSSBAUM, 2009, p. 187.

enseja a ideia de um resgate. Os três discursos pronunciados ao longo do diálogo acontecem de manhã cedo, ao passo que a discussão dialética de seu significado acontece em pleno meio-dia, quando se requer das personagens o esforço de não pegarem no sono nem se deixarem enfeitiçar pelo canto inebriante das cigarras (*Fedro*, 258e-259b2) ³. Este detalhe dramático, quase plástico em sua perfeição, seria notado por qualquer leitor que tivesse em mente a alegoria da caverna, e seria cometer injustiça contra a inigualável maestria literária de Platão supor que ele não seja intencional. Ele significa, a meu ver, que o transe retórico ocorre quando as sombras se espriam por todos os lugares e tornam difícil distinguir os entes entre si, enquanto que a filosofia surge na mais intensa luminosidade do meio-dia, quando todas as sombras se recolhem, a vigília se torna uma exigência e o sol brilha soberano. Numa ocasião, verossimilhança e puro deleite; noutra, verdade e esforço concentrado ⁴.

Quando se aproxima de Sócrates, de fato, Fedro está plenamente convencido das ideias de Lísias e vive o mais intenso torpor retórico; ele está subjugado pelas sombras da retórica comum – acreditando, por exemplo, que o orador não precisa conhecer a verdade para falar bem (*Fedro*, 259e7-260a4) – e o seu pensamento e sua alma, por assim dizer, foram raptados. Não sei até que ponto o seu propósito de deixar da cidade para uma caminhada, seguindo assim as prescrições de um médico, não revela que ele é consciente de sua doença ou, o que é mais provável, que a forte comoção sentida diante do discurso de Lísias o obriga a “sair para dar uma arejada”, como dizemos em bom português. Sócrates percebe esse fato e pronuncia em seguida dois discursos. Por não possuir ideias contrárias ao que foi dito por Lísias, o primeiro deles aumenta ainda mais o torpor de Fedro, ao menos tempo em que o liberta parcialmente, pois já o leva a perceber que Lísias não é um orador tão bom quanto ele supunha. O segundo discurso, refutando as teses de Lísias, vem para modificar de modo radical a perspectiva do efebo, tornando-o disposto a conversar com Sócrates e abrindo-o à influência da filosofia. É sintomático que, na reação imediata de Fedro ao discurso final de Sócrates, ele use duas vezes a palavra “admiração”: primeiro, dizendo que ficou admirado com o discurso de Sócrates; depois, chamando o próprio Sócrates de “admirável” (*Fedro*, 257b7-c7). Abaixo ficará claro o porquê desse uso. Em todo o caso, se esta interpretação está correta, a

³ Sobre essa mudança de tema: FERRARI, 1990, p. 26. Alguns autores pensam que tal mudança gera um problema de falta de unidade no diálogo, falta essa que descumpriria o princípio da organicidade do escrito enunciada no próprio texto SIQUEIRA, 2011, p. 97-98. Trabattoni tentou resolver tal problema dizendo que a unidade da obra está em que ela veicula a tese de que a filosofia é algo falível e dependente, em última instância, de uma esfera irracional. Assim, o tema do amor se uniria ao tema da retórica. TRABATTONI, 2003, cap. 7. Contudo, parece haver certas incoerências nessa postura, como o fato de não levar em conta a distinção feita no diálogo entre dois tipos de amor (verdadeiro e falso) e dois tipos de retórica. SIQUEIRA, 2011. Embora não possa defender isso em detalhes nesta ocasião, penso que a hipótese pedagógica que ofereço pode se prestar para resolver o problema, já que conecta as partes do diálogo num todo harmônico.

⁴ Sobre a ligação da vigília com a missão socrática e a filosofia: *Apologia*, 31a. Sobre a relação sombra/sofística e luz/filosofia, além de tudo o que se pode dizer a partir da alegoria da caverna, há o testemunho mais explícito no *Sofista*, 254ab.

pergunta inicial do diálogo pode ser tomada para além de seu significado coloquial, num sentido pedagógico profundo. “Amigo Fedro, de onde vens e para onde vais?” (*Fedro*, 227a) significa: “De que experiência psíquica (*páthos*) vens, caro Fedro, e para qual estás indo agora?” Acredito que Fedro vem do interior da caverna e das sombras da retórica comum, e sua conversa com Sócrates, entre outras motivações, visa levá-lo para a clareira da verdade filosófica. Isto é parcialmente atingido ao longo do diálogo, já que o efebo, sofrendo drástica reviravolta em suas opiniões, reconhece ser impossível escrever ou falar bem sem o auxílio da filosofia.

Depois dos discursos, portanto, se inicia a discussão sobre a retórica onde aparece a definição que me interessa. Convém notar, antes de tudo, que Sócrates apresenta visão heterodoxa dessa arte, que passa a se aplicar a ele mesmo e que não é compreendida facilmente por Fedro. Não se trata do que ele fala sobre a relação da retórica com a verdade, que também é algo incomum e aplicável a ele, mas do que fala sobre a atuação da retórica, dizendo que ela está presente em todos os âmbitos da vida humana e não apenas naqueles espaços que lhe são consagrados institucionalmente, como Górgias já acreditava (*Górgias*, 456a7-0)⁵. Por duas vezes Sócrates bate nessa tecla, afirmando que o poder da retórica se dá em qualquer assunto, grande ou pequeno, sério ou banal, e tanto em agrupamentos públicos quanto em ocasiões privadas (*Fedro*, 261a7-b2; 261d10-e4). Esta ideia é o primeiro indício de que Sócrates está revelando sua arte. Logo depois ele menciona o famoso tema da ilusão retórica (*apátē*) – caro a Górgias e até mesmo a Parmênides⁶ –, e pergunta como se faz para provocar tal efeito. Conforme sua resposta, a ilusão retórica é suscitada por leve deslocamento do sentido das palavras, que faz com que o orador passe imperceptivelmente de uma semelhança para o seu oposto. A expressão em grego é: *katà smikròn metabáinōn* (*Fedro*, 262a2-3). Esse artifício exige que o orador conheça cada um dos seres de que trata, tal como o exemplo do asno-cavalo provara, para que possa decidir se eles se parecem ou não com os outros. Se tal for o caso, ele saberá conduzir as pessoas de uma semelhança a outra através de pequeninas mudanças de sentido semeadas imperceptivelmente em sua fala, sem deixar que ele mesmo se iluda. De novo aparece, no texto grego, a expressão citada acima: *metabibázein katà smikròn*, acrescida agora do verbo *apágō* em forma de particípio (*FEDRO*, 262b5-8).

Esta é uma das definições de retórica que aparecem no *Fedro*, relevante porque assinala o gênero de movimento anímico que está envolvido na psicagogia, esta noção pitagórica a que Platão se manteve fiel (PLEBE, 1978, p. 6). Juntamente

⁵ Este talvez seja outro ponto onde se revela a influência de Górgias sobre Platão, que já é bastante conhecida pela relação entre a *Defesa de Palamedes* com a *Apologia de Sócrates*, obra em que Platão teria reproduzido alguns temas e *tópoi* de Górgias. BARRETT, 2001, p. 26-30; GOMPERZ, 1912, p. 9-11. Protágoras é outro sofista que desperta a cuidadosa consideração de Platão, como se percebe pela maneira séria e respeitosa com que o último trata o primeiro: GUHTRIE, 1995, p. 246-250.

⁶ A via da opinião é, nas palavras de Parmênides, uma ordem ilusória (*apatēlón kósmon*) feita com discursos. Fr. 50 (DK). Em Górgias, este tema unifica a sua retórica com a sua poética: Fr. 23 (DK); PLEBE, 1978, p. 12; COELHO, 2010, p. 48, n. 45.

com o restante do que é dito nesse diálogo acerca da retórica verdadeira, creio que ela se preste para esclarecer, ainda que de modo sub-reptício, o efeito retórico que o próprio Sócrates causava em seus interlocutores. Todavia, não é mister aventar suposições, pois que um indício explícito de sua aplicação a Sócrates pode ser encontrado num trecho da *República*. No livro seis desse diálogo, no interior da discussão sobre a natureza do filósofo, Adimanto interrompe a fala de Sócrates para dizer o seguinte:

Ó Sócrates – interrompeu Adimanto – ninguém seria capaz de contraditar teus argumentos. Mas, de fato, a impressão que experimentam aqueles que de tempos em tempos ouvem o que acabas de expor é mais ou menos esta: supõem que, pela sua inexperiência em perguntar e responder, a cada pergunta a discussão os devia um pouco, e que, depois de terem acumulado esses pequenos desvios, ao chegarem ao fim da argumentação, surge um erro grande e contrário à posição inicial; e, tal como no gamão, os jogadores hábeis cercam as pedras dos outros e não os deixam chegar ao fim, nem ter para onde mover as pedras, também eles acabam por ficar cercados e sem ter que dizer nesta outra espécie de jogo, feito não com pedras, mas com argumentos (*República*, 487b-c3).

A objeção de Adimanto continua afirmando que, ao contrário da opinião de Sócrates, quem estuda filosofia se torna excêntrico, perverso e inútil para a cidade. À parte a sua significância como testemunho da visão corrente sobre a filosofia, importa-me ressaltar que essa passagem pressupõe a definição de retórica tal como apresentada no *Fedro* e, não só isso, credita-a abertamente a Sócrates. As palavras empregadas por Adimanto não deixam dúvidas sobre isso. Primeiro, ele fala de uma impressão sentida pelas pessoas que conversam com Sócrates – *páschousin* é o verbo em questão. Em seguida, diz que essas pessoas sentem que são desviadas ou levadas a andar em círculo, pouco a pouco, a cada pergunta que vão respondendo – *hypò tou lógou par' hékaston tò erôtēma smikròn paragómēnoi*. Por fim, constata que esse andar em círculos as conduz a uma posição contrária ao que acreditavam ou sustentavam no início – *enantíon tois prōtois*. Tudo isso acontece com puros argumentos ou discursos (*en lógois*), tal como no gamão acontece com as pedras, e tem como resultado que as pessoas se sintam aprisionadas e sem ter aonde ir – *apokléesthai*. Adimanto oferece assim um esclarecimento da experiência (*páthos*) que tomava conta daqueles que privavam do contato com Sócrates. O emprego do verbo *páschousin* indica duas coisas: que essa experiência contém traços retóricos, pois este é o verbo normalmente utilizado na descrição do efeito de um discurso⁷; e que as pessoas se sentem passivas diante das reviravoltas a que são submetidas por Sócrates. Isso elimina a ideia de que Adimanto estaria falando apenas de um estratagema argumentativo ou de uma forma de refutação, pois coloca toda a questão na esfera de uma profunda experiência psíquica que, entre outras coisas, relaciona-se intimamente com a retórica. A menção do aprisionamento e da

⁷ *Retórica*, II; *Elogio de Helena*, 9; DHERBEY, 1986, p. 46; PETERS, 1983, pg. 183; PRADEAU, 2008.

falta de direção, por seu turno, é uma alusão ao fenômeno da aporia, que também gera o sentimento de uma paralisação até mesmo elétrica ou venenosa, como se depreende da conhecida passagem do *Mênnon* (80a-c). Penso que as palavras de Adimanto, na verdade, representam uma constatação do que ocorre àquelas pessoas que, com o auxílio de Sócrates, são levadas a filosofar pela primeira vez. Noutras palavras, elas são um pronunciamento sobre a admiração (*thaumázein*).

Antes de explicar esse ponto, contudo, gostaria de analisar mais dois casos em que os mesmos eventos são descritos de forma bastante similar. O primeiro deles se encontra no *Laques*, quando o general Nícias explica a Lisímaco o que acontece quando se conversa com Sócrates. Eis a fala do general:

Porque pareces [Lisímaco] ignorar que, se alguém pertence ao grupo íntimo de Sócrates e, por assim dizer, à família dos interlocutores habituais de Sócrates, vê-se forçado, seja qual for o tema de que queira tratar, a deixar-se levar pelo fio da argumentação (*periagómenon tō lógō*) a uma série de explicações sobre si mesmo, sobre o seu próprio gênero de vida e sobre toda a sua existência anterior. Quando alguém chega a isso, Sócrates não o deixa até que tenha passado pelo crivo (*basanísē*) das boas maneiras. Quanto a mim, que conheço os costumes de Sócrates, sei que não se pode evitar ser tratado assim (*páschein*), e vejo com clareza que também experimentarei essas coisas (*peísomai*). Pois sinto agrado e prazer, em sua companhia, Lisímaco, e não encontro o mal que pode me fazer recordar o bem ou o mal que fiz ou que ainda faço. Penso que, experimentando essa prova, torna-se mais prudente para o futuro, se se está na disposição, conforme o preceito de Sólon, de se aprender durante toda a vida e de não crer que a velhice por si só nos traga a sabedoria. Sofrer o exame de Sócrates (*basanízesthai*) não significa para mim uma novidade nem algo desagradável; desde há tempo sei que, com Sócrates, não seriam apenas os jovens examinados, mas também nós iríamos passar por isso (*Laques*, 187e6-188c)⁸.

Outra vez vêm à tona os mesmos fenômenos elencados por Adimanto. Nícias emprega o verbo *páschō* para ilustrar o teor de sua experiência e ressalta de novo como tem a impressão de ser levado a andar em círculos pelo discurso – *periagómenon tō lógō*. O seu acréscimo à fala de Adimanto consiste em dizer que esse efeito de Sócrates funciona como um teste ou uma tortura para as pessoas – *basanízesthai* –, e que esse teste é tão visceral e enérgico que as obriga a analisarem a própria vida e prestarem conta de suas ações passadas e presentes. A conversa

⁸ Tradução minha com base na versão espanhola de Francisco de. P. Saramanch. Sobre o teste que Sócrates causa no interlocutor: *Górgias*, 486d-e. Altman usa esse termo como o sétimo dos seus princípios de reconstrução da ordem de leitura dos *Diálogos*. Segundo ele, Platão também testa o leitor e o estudante confrontando-os com falsidades deliberadas que visam: “(a) to ensure that the student has grasped his [Plato’s] visionary teaching, (b) to cause that teaching to leap from text into the mind of the student (*Rep.* 435a1-2), and (c) to point the student to something even greater than what the teacher has already taught”. ALTMAN, 2010, p. 22. Tal princípio se assemelha em parte à concepção da Escola de Tübinga, de acordo com a qual Platão retém voluntariamente o saber até que o leitor esteja apto a compreendê-lo. SLEZÁK, 2005, p. 31. Contudo, a posição de Altman em relação a tal escola é crítica.

com Sócrates, em suma, faz com que a totalidade da nossa vida seja posta em jogo. Nícias reconhece que isso acontece invariavelmente, não importa qual seja o assunto em questão ou a idade do interlocutor; ou seja, a retórica de Sócrates não está presa a uma situação, a um tema ou a um lugar específico, tampouco a um público determinado, conforme o *Fedro* mostrou. Ela atua de forma onipresente e cria um clima afetivo com efeitos similares.

O diálogo *Eutífron*, por sua vez, fornece mais um exemplo disso na célebre descrição da aporia que acomete o adivinho. Conquanto Eutífron não empregue o verbo *páschō*, os fenômenos que relata não escondem a passividade psíquica que o assola.

Eutífron: Eu já não sei dizer-te o que penso, Sócrates. Pois parece que tudo gira ao nosso redor sem encontrar um lugar fixo.

Sócrates: O que dizes, Eutífron, parece ser trabalho do nosso antepassado Dédalo. E se fosse eu que falasse e trouxesse à baila esses motivos, talvez pudesse afirmar, em tom de zombaria, que, por ser descendente daquele, as figuras que apresento em palavras procuram fugir e não querem ficar no lugar que se lhes indica. Porém como neste caso as hipóteses são tuas, convém que procuremos outro motivo de gracejo, porque está claro que não querem ficar contigo, conforme afirmas.

Eutífron: Quer me parecer, Sócrates, que esta galhofa está bem de acordo com o que dissemos. Porque não sou somente eu que inspiro a necessidade de que estas hipóteses girem à nossa volta e se conservem fixas. És tu que me pareces Dédalo, já que, se as coisas dependessem de mim, eu faria de tudo para que ficassem.

Sócrates: Então, meu estimado amigo, pode ser que seja eu ainda mais hábil do que esse homem em sua arte, visto que ele apenas conseguia que não se conservassem em suas obras, enquanto eu consigo isto não apenas em relação às minhas, mas também às demais. E, com certeza, o que existe de mais extraordinário em minha arte é que sou hábil nela, contra a minha própria vontade. Pois eu só desejaria que minhas razões possuíssem solidez e se mostrassem firmes, e isto, em maior grau que os tesouros de Tântalo e a sabedoria de Dédalo juntos (*Eutífron*, 11b6-e1).

O arrogante adivinho que se dispunha a ensinar coisas assombrosas sobre os deuses, e que garantia saber o sentido da palavra “piedade”, perde a sua capacidade de pensar e tem a impressão de que os argumentos e as coisas giram ao seu redor sem que se fixem em nenhum lugar – *periérchetai* e *periiénai* são os verbos utilizados nesta ocasião. Ele até gostaria de mantê-los imóveis, mas acredita que Sócrates lhes dá vida e movimento e faz com que eles rodopiem no tropel de um círculo estonteante. A resposta zombeteira de Sócrates adianta um dado importante na comparação que estabelece com Dédalo, o arquiteto mitológico; ela parece sugerir novamente, ainda que de maneira velada, que há qualquer coisa de labiríntico

em jogo. De resto, se ela não for tomada como ironia, ela então contradiz a ideia da ilusão retórica que expliquei acima, segundo a qual o orador não se deixava iludir enquanto iludia os outros. Como efeito, parece claro que Sócrates também se sente realmente passivo diante dos efeitos da aporia e da filosofia, e talvez o seu transe no *Banquete* (175b1-3; 220c-d5) seja um bom exemplo disso; no entanto, convém admitir que, em situações como a de agora, o seu embaraço pode muito bem emascarar alguma premeditação retórica.

Seria possível continuar com a análise desses momentos circulares de aporia. O discurso de Alcibíades, no *Banquete*, é outra ocasião exemplar em que Platão relata como alguém perde o autocontrole e se sente passivo quando entra em contato com Sócrates; o emprego do verbo *páschō* é aí quase obsedante, sendo associado diretamente aos feitos descomuns do filósofo e ao seu poder maravilhoso (*dýnamis thaumasían*). O *Mênon* também constitui exemplo de primeiríssima ordem, mormente porque recorre com abundância ao vocabulário sofístico e permite assim que se vislumbrem várias características que Sócrates compartilhava com seus adversários⁹. E o mesmo se diga, por fim, do *Alcibíades Maior* (117d6-118a4) e do *Sofista* (230b4-d4), cujas análises da ignorância confirmam as conclusões tiradas até agora. Todavia, para não me estender demasiado, vou analisar apenas uma conhecida passagem do *Teeteto* e concluir minha reflexão sobre esses temas. Trata-se de uma passagem familiar aos leitores de Platão, que narra um dos momentos em que o jovem matemático cai em aporia e se admira diante dos argumentos sobre a sensibilidade que Sócrates acabou de aventar.

Teeteto: Mas pelos deuses, Sócrates, admiro-me além do natural que as coisas possam ser assim, e às vezes, quando verdadeiramente volto os olhos para elas, chego a ter vertigens.

Sócrates: Estou vendo, amigo, que Teodoro não ajuizou erradamente a tua natureza. Sobretudo é próprio do filósofo, pois, esta experiência, o admirar-se. Outro não é o princípio da filosofia senão este. Ao que parece, não foi mau genealogista quem disse ter Íris nascido de Taumante. Porém já compreendes a relação entre tudo isto e a proposição que atribuímos a Protágoras? Ou não? (*Teeteto*, 155c8-d7; tradução minha).

Este trecho sintetiza tudo o que tenho dito até agora. A fala do jovem Teeteto assinala três aspectos de sua admiração. Ela não é uma admiração corriqueira e inofensiva, como alguém pode sentir em relação a um evento do cotidiano; mas uma admiração que ultrapassa a medida natural desse afeto – *hyperphyôs*, como ele diz em grego. Sendo assim, ela não acontece o tempo todo, mas apenas às vezes (*eníote*), quando Teeteto consegue olhar com verdade para as coisas – *alethôs blépōn*. E, por fim, ela o lança numa espécie de rodado escuro que o faz sofrer

⁹ Sobre tal ponto: GRIMALDI, 2006, p. 8, n. 6; pg. 30; CUSHMAN, 2007, p. 20.

vertigens – *skotodiniô*¹⁰. Parece-me que, de modo claro, esta última declaração associa a impressão de Teeteto às passagens que citei acima; como Nícias, Eutífron e as pessoas do relato de Adimanto, o imaturo geômetra sente-se andar em círculos quando conversa com Sócrates. Entretanto, aqui há uma diferença substancial, porque Teeteto alerta para a causa desse fato: ele caiu no círculo vertiginoso porque Sócrates o tirou de sua postura cotidiana e apresentou-lhe as coisas tais como elas são, isto é, em sua resplandecente verdade. A vertigem gerada por Sócrates deriva assim da contemplação do ser verdadeiro. E, de fato, na resposta do filósofo ao menino, ficamos sabendo que essa verdade se desvela porque, através da admiração, a filosofia teve o seu início. Sócrates também classifica toda a experiência de Teeteto no registro de um *páthos*, corroborando as ideias que expressei acima. O elemento retórico desse *páthos*, porém, não deriva de uma ilusão quase mágica ou química que serve para encantar ou drogar a razão do ouvinte, como acontece com os sofistas; ao contrário, ele afeita seu efeito vertiginoso diretamente da verdade descoberta pela filosofia. Disso é possível compreender porque Fedro, ao ouvir o segundo discurso de Sócrates, ficou admirado: pois naquele momento algumas luzes advindas do exterior da caverna resgataram a sua alma do erro e a expuseram à verdade; naquele momento, pois, a sua perspectiva intelectual e o mundo inteiro ficaram de cabeça para baixo devido ao delírio filosófico (*Górgias*, 481b10-c4; *Banquete*, 217e-218c), mesmo que ele tenha sido ministrado através da mais elaborada retórica.

A famosa frase de Platão sobre o início da filosofia, portanto, pode ser compreendida em relação aos preceitos da retórica delineados no *Fedro*. Ela dá indicações precisas sobre o teor dessa experiência e sua ligação com a parênese e a refutação socráticas. Embora seus traços retóricos sejam sub-repticiamente imputados a Sócrates e, pois, aos filósofos de modo geral, tal retórica se diferencia da vertigem retórica comum por ser engendrada a partir da verdade, e não do ilusório jogo de sombras que é próprio do sofista. Aqui, toda a sensação de círculo nasce de uma jornada psíquica (*páthos*) que conduz o interlocutor de Sócrates para mais perto do divino. De fato, quem olhasse de fora, não poderia distinguir facilmente entre Sócrates e um sofista, como Aristófanes e o tribunal de 399 a. C demonstram (ROMILLY, 2002, p. 37); mas a leitura de Platão torna tal distinção bastante clara. A análise da alegoria da caverna evidenciaria de modo pleno todos esses fenômenos acima, porque se trata de uma descrição paradigmática do princípio psíquico da filosofia, tangendo sobre temas como a aporia, a sensação de passividade, a vertigem etc. Afinal, do verbo *periágō* para a palavra *periagōgē* há apenas a distância de uma substantivação abstrata. Contudo, esse já seria tema para outro trabalho.

¹⁰ Para uma análise detalhada: ENGLER, 2011, cap. 1. Essa retórica circular que tenho apresentado contradiz a ideia de Nussbaum, segundo a qual o teatro antitrágico de Platão recorre a uma linguagem simples que não deseja nos entorpecer. Ao contrário, diria que tal linguagem é às vezes tão simples, que justamente por isso acaba nos entorpecendo. NUSSBAUM, 2009, p. 115.

Referências

- ALTMAN, William. *The reading order of Plato's dialogues*. Phoenix (Classical Association of Canada), Vol. 64 (2010), p. 18-51.
- ARISTÓTELES. *Arte Retórica*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, 1969.
- BARRET, James. *Plato's Apology: Philosophy, Rhetoric, and the World of Myth*, Classical World 95 (2001), p. 3-30.
- COELHO, Maria C. M. N. *Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva em Górgias*. In: ASSUNÇÃO, Teodoro; FLORES-JÚNIOR, Olimar; MARTINHO, Marcos (org.). *Ensaaios de retórica antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010, p. 27-57.
- CUSHMAN, Robert E. *Therapeia: Plato's conception of philosophy*. 4ª ed. New Brunswick: Transaction Publishers, 2007.
- DUHOT, Jean-Jöel. *Sócrates ou o despertar da consciência*. São Paulo: Loyola, 2004.
- ROMEYER-DHERBEY, G. *Os sofistas*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- DIELS-KRANZ. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich: Weidmann, 1989.
- ENGLER, M. R. *Tò thaumázein: a experiência de maravilhamento e o princípio psíquico da filosofia em Platão*. 244f. Dissertação (mestrado), Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, Março de 2011.
- FERRARI, G. R. F. *Listening to the Cicadas. A study of Plato's Phaedrus*. Cambridge University Press, 1990.
- GOMPERZ, Heinrich. *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des eu legein in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*. Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, 1912.
- GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Tradução: Maria C. de Miranda N. Coelho. São Paulo: Cadernos de Tradução, n. 4, DF/USP, 1999.
- GRIMALDI, Nicolas. *Sócrates, o feiticeiro*. São Paulo: Loyola, 2006.
- GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995
- ISÓCRATES. *Sobre a Paz*. Tradução: Jaime Bruna. IN: BRUNA, Jaime. *Eloquência Grega e Latina*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- LIMA, Paulo Butti de. *Platão: uma poética para a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- NIGHTINGALE, Andrea W. *Spectacles of truth in classical Greek philosophy. Theoria in its cultural context*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da bondade. Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução: Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PENDER, Stephen. *Between rhetoric and medicine*. Early Science and Medicine. Vol. 10, n. 1 (2005), p. 36-64.
- PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PLATÃO. *Platonis Opera. Tomus I (org. E. A. Duke et alli)*. New York: Oxford University Press, 1995.

_____. _____. *Platonis Opera. Tomus II (org. John Burnet)* New York: Oxford University Press, First Published 1901.

_____. _____. *Platonis Opera. Tomus III (org. John Burnet)* New York: Oxford University Press, First Published 1903.

_____. _____. *Platonis Opera. Tomus IV (org. John Burnet)* New York: Oxford University Press, First Published 1902.

_____. _____. *Alcíbiades I*. Traducción: José A. Miguez. In: *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1990.

_____. _____. *Banquete*. Tradução: José C. de Souza. In: Pessanha, J. A. M. (seleção): *Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1979.

_____. _____. *Cármides*. Traducción: Francisco de P. Saramanch. In: *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1990.

_____. _____. *Defesa de Sócrates*. Tradução: Jaime Bruna. In: PESSANHA, J. A. M. (org.) *Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural (Os pensadores), 1987.

_____. _____. *Eutídemo*. Tradução: Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2011.

_____. _____. *Fedro*. 2ª ed. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. _____. *Eutífron*. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Os pensadores).

_____. _____. *Laques*. Traducción: Francisco de P. Saramanch. In: *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1990.

_____. _____. *Mênon*. Tradução: Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

_____. _____. *Protágoras*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980.

_____. _____. *A República*. Tradução: Maria H. da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. _____. *Sofista*. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: Pessanha, J. A. M. (seleção): *Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores), 1979.

_____. _____. *Teeteto e Crátilo*. Tradução: Carlos A. Nunes. Belém: UFPA, 1988.

PLEBE, Armando. *Breve história da retórica antiga*. São Paulo: E. P. U e Edusp, 1978.

PRADEAU, Jean-François. *Platão, antes da invenção da paixão*. In: BESNIER, Bernard; MOREAU, Pierre-François; RENAULT, Laurence (org.). *As paixões antigas e medievais. Teorias e críticas das paixões*. São Paulo: Loyola, 2008, pg. 23-36.

ROMILLY, Jacqueline de. *The great sophists in the Periclean Athens*. Translation by Janet Loyd. Oxford University Press, 2002.

SIQUEIRA, Jean R. *Retórica e filosofia o Fedro de Platão: uma crítica à leitura de Trabattoni*. Griot, Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia, Vol. 4, n. 2, Dezembro/2011, p. 96-104.

SLEZÁK, T. A. *Ler Platão*. São Paulo: Loyola, 2005.

TRABATTONI, F. *Oralidade e Escrita em Platão*. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus, Editus, 2003.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Tradução: Líbero Rangel de Andrade,

através da versão francesa de Eugene Talbot. In: PESSANHA, J. A. M (org.). *Sócrates*. São Paulo: Nova Cultural (Os pensadores), 1979.

O tratamento que Platão confere à retórica, ao longo de sua obra, não é de modo nenhum linear: se no *Górgias* ele a critica, como desde há muito se sabe, no *Fedro* ele parece reabilitá-la e designar-lhe um lugar bastante honroso e indispensável no seio da filosofia. De resto, prestando atenção a sua arte literária, pode-se dizer sem erro que ele mesmo se vale de artifícios retóricos para deslustrar a técnica discursiva dos mais famosos oradores e sofistas – é retoricamente, em suma, que Platão ataca a retórica. Diante desse fato, esta comunicação pretende esquadriñar uma das definições platônicas de retórica e a maneira como ela é atribuída sub-repticiamente a Sócrates, fazendo dele o fautor de um estilo que, não obstante ser peculiar, mantém certas similaridades com a sofística. Para tanto, partimos da definição de retórica como “leve deslocamento do sentido das palavras”, apresentada no *Fedro*, e mostramos como ela pode ser atribuída a Sócrates, com base nos testemunhos da *República*, do *Eutífron* e do *Laques*. A espécie de retórica praticada por Sócrates acarreta a criação de um círculo vertiginoso em cujo interior a alma de seu ouvinte vem atordoar-se, atordoamento esse que pode ser comparado ao efeito farmacêutico dos discursos sofísticos. Trata-se na verdade de uma vertigem que revela o caráter experiencial do princípio da filosofia, o maravilhamento, e que só é empregada com ouvintes que presumem saber alguma coisa e se encontram, assim, no interior da caverna. A nossa conclusão é de que a própria filosofia, para Platão, se reveste de um aspecto vertiginoso, pelo menos na fase essencial do seu início.

Sobre o que é “dialética” na filosofia de Platão: o exame da hipótese platônica (da teoria) das Ideias

Marcio Soares*

*Doutor

Universidade Federal da
Fronteira Sul – UFFS
Campus Erechim/RS
e-mail:soares.uffs@gmail.
com

Resumo

No texto que ora apresento, tomando como parceiro de diálogo Enrico Berti, através de alguns de seus textos publicados no Brasil, quero tratar de determinados sentidos de “dialética” presentes na filosofia de Platão. Assim, priorizarei o tratamento de sua dialética em diálogos que constroem e criticam a conhecida “teoria platônica das Ideias”, especialmente na República, no Fédon e no Parmênides; nesses a “dialética platônica” aparece como “forma” e “conteúdo”. Trata-se de uma abordagem breve e incipiente do tema proposto, ou seja, do que é dialética em Platão, haja vista tanto a vastidão e complexidade de tal tema quanto a brevidade de meu texto. Desse modo, o presente texto se propõe como apontamentos relativos a pesquisas que já realizei no âmbito da filosofia platônica, bem como de “caminhos” de investigação que deverei seguir trilhando na leitura e compreensão dessa mesma filosofia.

Palavras-chave: dialética; hipóteses; não-contradição; teoria platônica das Ideias; princípios teóricos; inteligíveis.

§ 1 – Sempre que falamos em “dialética”, após aproximadamente vinte e cinco séculos de uso dessa palavra em diversos contextos teóricos, filosóficos ou não, devemos nos esforçar por esclarecer o que entendemos por ela e em que sentido queremos empregá-la conceitualmente. Assim, ao tratarmos da “dialética platônica”, ou “dialética na filosofia de Platão”, não nos encontramos em situação diferente, e nem estamos menos obrigados a prestar esclarecimentos sobre o que exatamente pode ser denominado de “dialética” na filosofia do autor dos diálogos. Ora, quero frisar que, por trás dessa exigência, há o reconhecimento, de nossa parte (i.e., de todos nós, leitores de Platão), de que o possível conceito de dialética empregado pelo nosso filósofo está longe de ser auto-evidente, de tal modo a dispen-

sar o esforço teórico do intérprete de procurá-lo e evidenciá-lo. Ao contrário disso, não há, nos diálogos platônicos – para me restringir, agora, à obra escrita do nosso Filósofo, considerando-se a existência de uma possível filosofia não-escrita de Platão – um conceito evidente do que seja “dialética”. Talvez não seja possível nem sequer falarmos de “um” conceito de dialética presente nos diálogos de Platão, mas de “vários” conceitos, construídos em diferentes contextos teóricos. Ou, então, caso pareça exagerado falarmos em “vários conceitos” de dialética presentes na filosofia de Platão, talvez tenhamos de admitir, pelo menos, uma variedade de usos de um possível conceito de dialética nos diferentes contextos teóricos representados pelos diferentes diálogos platônicos – estes são “diferentes” em estilo, personagens, temas e, parece, objetivos; em síntese, os diálogos são diferentes em “forma” e “conteúdo”. Assim, admitida uma diversidade ou de conceitos de dialética, ou de usos de um mesmo conceito de dialética na filosofia de Platão, duas questões surgem imediatamente: primeiro, há uma identidade ou unidade entre essa possível variedade de conceitos ou de usos de dialética presentes na filosofia de Platão? Segundo, dialética, na filosofia de Platão, e em seus diferentes usos e contextos teóricos, nos diferentes diálogos em que aparece, descreve “forma” (método) ou “conteúdo” (objeto do discurso filosófico), ou os dois ao mesmo tempo, ou, ainda, ora forma, ora conteúdo? Tratam-se de questões de difícil resposta. Apesar disso, no que segue, quero apresentar algumas possibilidades de interpretação, as quais tenho tomado como “hipóteses” em minhas pesquisas sobre a filosofia de Platão, desenvolvidas já há alguns anos, e que têm tais questões, além de outras, como objetos de investigação.

§ 2 – No que diz respeito à primeira questão levantada, Enrico Berti, em seu texto *‘É possível falar de uma evolução da dialética platônica?’* (BERTI, 2010, p. 473-484), defende a existência de uma identidade sob a aparente diversidade de usos e descrições da dialética na filosofia escrita de Platão – de fato, Berti não toca, nesse referido texto, na existência possível de uma filosofia não-escrita do fundador da Academia. Assim, Berti, tomando como referência os trabalhos de Julius Stenzel e Richard Robinson (2010, p. 474-5), examina a possibilidade de uma evolução da concepção platônica de dialética, a qual parece expressar movimentos de mudança coincidentes com as três fases prováveis (sobretudo a partir da estilometria) da produção escrita de Platão. Desse modo, sempre seguindo Berti, de acordo com a tese geral da “evolução” da dialética platônica, os diálogos da primeira fase (i.e., da juventude de Platão), marcadamente socráticos¹, expressam uma dialética caracterizada pela presença maciça do procedimento de exame de uma questão, através de uma pergunta direta (o que é “x”?) e subsequente refutação de todas as respostas a ela dadas. Esse procedimento, de perguntar, examinar e refutar, sempre protagonizado por Sócrates (na condição de perguntador, examinador e refutador)

¹ Berti (2010, p. 475) cita os seguintes diálogos: *Eutífron*, *Hípias Maior*, *Cármides*, *Laques*, *Lísias* e Livro I da *República*.

em diálogo com outro personagem (na condição de respondente), é largamente descrito como *élenchos*. Já nos diálogos da fase intermediária (i.e., da maturidade de Platão), especialmente no *Mênnon*, no *Fédon*, na *República* e no *Parmênides*², a dialética passa a ser descrita e exercitada como “exame de hipóteses” (*hypothéseis*). Por fim, ainda de acordo com Berti (2010, p. 481), a dialética da última fase de Platão (i.e., da velhice do Filósofo), presente nos diálogos *Fedro* (embora esse, sob o ponto de vista da estilometria, pertença ao grupo de diálogos intermediários), *Sofista*, *Político* e *Filebo*, passa a ser descrita e exercitada como “divisão” (*diaíresis*) e “reunião” (*synagogé*) de Ideias (*idéai*), também denominadas Formas (*eíde*) ou Gêneros (*géne*). Ora, Berti não nega essa caracterização “evolutiva” da dialética de Platão ao longo de sua obra escrita; antes, ao contrário, a ratifica. Parece-me, inclusive, que Berti não se opõe a falarmos de uma “evolução” (*stricto sensu*) da dialética nos diálogos de Platão, haja vista a caracterização da mesma que acabamos de rever. Contudo, Berti quer evidenciar que esses três momentos da dialética platônica – *élenchos*, *hypothéseis* e *diaíresis / synagogé* – possuem uma identidade comum, verificável num procedimento básico de raciocínio que sempre se repete, a saber, o procedimento de “exame” seguido de “refutação”, sempre segundo um critério de não-contradição implícito (BERTI, 2010, p. 477). Assim, nos diálogos da primeira fase, examinadas as possíveis respostas de uma questão proposta por Sócrates, e verificadas suas incoerências (contradições), as mesmas são refutadas. O mesmo ocorre no exame de hipóteses dos diálogos intermediários: quando as consequências de uma hipótese, admitida enquanto tal (i.e., exatamente enquanto “hipótese”), implicam contradição, esta deve ser abandonada, portanto refutada. Por fim, o procedimento dialético por “divisões” e “reuniões” (ou seja, de identificação da multiplicidade de aspectos presente em uma unidade maior, através da “divisão”, ou a identificação da multiplicidade de aspectos que podem ser “reunidos” em uma unidade maior), tal como descrito nos diálogos da última fase, se dá única e exclusivamente pelo exame e refutação de enunciados que descrevem a realidade, segundo o princípio de não-contradição (embora Platão não o tenha formulado tal como Aristóteles o fez, especialmente no Livro Gama da *Metafísica*). Portanto, repito, de acordo com Berti, o traço comum às diferentes descrições e exercícios da dialética platônica é o procedimento de “exame” seguido de “refutação”, sempre evitando-se a contradição (ou incoerência), seja da hipótese ou afirmação em si mesma, seja da hipótese ou afirmação em relação com outras hipóteses ou afirmações de que as primeiras dependam. Desse modo, haja vista o exposto até agora, admito o resultado alcançado por Berti, tomando-o como a interpretação correta da dialética presente nos diálogos de Platão, independentemente de serem lidos de forma “progressiva” (ou “evolutiva”) ou não.

§ 3 – Admitida como correta a interpretação de Berti acerca da existência de uma identidade comum da dialética platônica, diversamente configurada em

² Esses são os diálogos expressamente citados por Berti (2010, p. 477).

diferentes diálogos, como acabamos de ver, interessa-me, agora, um rápido exame da dialética presente no diálogo *Parmênides*. Esse diálogo apresenta e exercita a dialética como “exame de hipóteses”. Nesse sentido, Berti identifica essa descrição e efetivo exercício da dialética no *Parmênides* com aquelas descrições da dialética presentes na *República* e no *Fédon*³. Assim, antes de me ocupar com a dialética no *Parmênides*, seguindo essa interpretação sugerida por Berti, farei uma rápida abordagem da dialética na *República* e no *Fédon*. De fato, em uma passagem muito conhecida da *República* (509d6-511e4), ao expor a famosa imagem da “linha dividida”, Platão define a dialética como o procedimento de raciocínio que examina hipóteses, tomadas enquanto tais, isto é, não confundidas com princípios, e sem lançar mão de qualquer dado sensível, mas que lida apenas com Ideias inteligíveis. Como se pode ver, essa descrição da dialética a apresenta prioritariamente como um procedimento metodológico de raciocínio que permite o conhecimento das próprias Ideias. Ao final, como resultado do exame exaustivo das hipóteses acerca das Ideias, a dialética permitirá o conhecimento da Ideia do Bem, descrita na *República* como um princípio de toda a realidade, e que não admite hipóteses, ou “anipotético” (*anypótheton* – *República*, 510b). Essa descrição da dialética coincide com a caracterização do grau mais elevado de conhecimento (*epistéme* – *República*, 533e-534a) estabelecido na imagem da linha, aquele que só pode ser alcançado pela inteligência (*noésis*) e, por isso, diz respeito aos *inteligíveis* (*noéta*), isto é, exclusivamente às próprias Ideias. Berti (2010, p. 454) considera, com razão, que essa descrição da dialética expressa na *República* é melhor compreendida pela descrição da dialética presente no *Fédon*. Nesse diálogo, Sócrates propõe a “hipótese” das Ideias (*Fédon*, 99d-102a) como resolução do problema da “realidade”, isto é, as Ideias são “hipotetizadas” como causas de toda a realidade, ou, simplesmente, de “tudo que é” (*tà ónta* – *Fédon*, 99d). Mais do que isso, ainda, Sócrates reconhece que, quando questionado sobre a plausibilidade racional da hipótese das Ideias, como causas de “tudo que é (real)”, deverá proceder o exame de todas as consequências de tal hipótese, em primeiro lugar, a fim de verificar se elas não abrigam contradições; em segundo lugar, deverá examinar a hipótese em si mesma, à luz de uma hipótese maior, até alcançar um resultado satisfatório, isto é, verificar se ela se sustenta ou não (*Fédon*, 101d). Portanto, Berti tem toda a razão ao identificar as descrições da dialética presentes na *República* e no *Fédon*, uma vez que ambas são caracterizadas como “exame de hipóteses”. E no *Fédon*, cabe ressaltar, Platão acrescenta um elemento que não é explícito nas descrições da dialética na *República*, pelo menos não no contexto da imagem da “linha dividida”, a saber: o exame das hipóteses segue, como critério, o princípio de não-contradição – embora a formulação deste, como já ressaltai antes, não seja explícita no mesmo sentido que

³ Tal interpretação encontra-se, especialmente, nos seguintes textos de Berti, além do primeiro já citado antes (i.e., ‘É possível falar de uma evolução da dialética platônica?’ – 2010, p. 473-484): ‘A antiga dialética grega como expressão da liberdade de pensamento e de expressão’ (BERTI, 2010, p. 391-409); ‘Consequências inaceitáveis e consequências aceitáveis das hipóteses do Parmênides’ (BERTI, 2010, p. 451-471); ‘A ideia do bem em relação à dialética’ (BERTI, 2010, p. 485-496).

Aristóteles o faz no Livro Gama da *Metafísica*. Esta é, na verdade, a “pedra de toque” da dialética exercitada como “exame de hipóteses”, ou seja, a necessidade da verificação cuidadosa da presença ou ausência de contradição, seja na própria hipótese, seja nas suas consequências. Na presença da contradição, seja na própria hipótese, seja nas suas consequências, a hipótese deve ser abandonada; na ausência de contradição, uma vez realizado o exame minucioso, a hipótese pode ser aquiescida, pelo menos enquanto não se detectar nela contradição.

§ 4 – Uma característica comum das descrições da dialética presentes na *República* e no *Fédon*, como procedimento de “examinar hipóteses”, é o fato de que não se tratam de quaisquer hipóteses, ou de hipóteses sobre quaisquer coisas, mas exclusivamente da “hipótese das Ideias” – ou, ainda, da hipótese que compõem o que modernamente chamamos de “teoria platônica das Ideias”. Apesar da perspicácia e da impecabilidade de seus textos (i.e., daqueles já aqui citados), Berti deu pouca atenção a esse dado, de tal forma que ele praticamente não aparece em sua interpretação; talvez, essa desatenção de Berti – para com o conteúdo exclusivo da dialética dos diálogos intermediários, a saber, a “hipótese teórica das Ideias” – resulte de seu excessivo acento no aspecto “formal” da dialética platônica, isto é, enquanto procedimento metodológico de investigação. Portanto, agora, distanciando-me um pouco de Berti, embora não muito, ressalto: a dialética platônica dos diálogos intermediários, especialmente na *República* e no *Fédon*, é descrita como “exame exclusivo da hipótese (da teoria) das Ideias”. Alcançamos, assim, uma resposta à segunda questão que levantei antes, bem no começo do meu texto: a dialética platônica, especialmente aquela presente nos diálogos intermediários, descreve “forma” e “conteúdo”. Sua forma é o “exame de hipóteses”, tomando-se como critério de validade racional das hipóteses o “princípio de não-contradição” (embora este não esteja formalmente explícito como tal, no sentido de Aristóteles); seu conteúdo é a “hipótese teórica das Ideias”, como causas explicativas de toda a realidade.

§ 5 – A hipótese das Ideias é criticamente examinada no *Parmênides*, no que, em geral, entre os especialistas, se considera ser a sua primeira parte (127d6-135b4)⁴, num impressionante diálogo fictício entre Sócrates, Zenão de Eléia e Parmênides de Eléia. Nesse diálogo, haja vista o contexto e os personagens, a teoria das Ideias é explicitamente inscrita no contexto da ontologia eleática – na qual, aliás, sempre esteve. Sócrates – personagem platônico que, no contexto do *Parmênides*, pela pri-

⁴ Berti (2010, p. 454), por sua vez, divide o diálogo em três partes, além do prólogo (126a1-127d5), a saber: a primeira constituída pelo embate entre Sócrates e Zenão (127d6-130a7); a segunda, pelo embate entre Parmênides e Sócrates (130a7-136d3); por fim, a terceira, pelo diálogo entre Parmênides e o jovem Aristóteles (136d4-166c5). Berti, contudo, apenas menciona a divisão do diálogo em três partes, conforme nele se estabelecem as três duplas de interlocutores acima mencionadas, conforme segue: “[...] a última parte do diálogo, ou seja, a discussão entre Parmênides e o jovem Aristóteles – que, a meu ver, é a terceira, ao lado da primeira, constituída pela discussão entre Sócrates e Zenão, e da segunda, constituída pela discussão entre Parmênides e Sócrates [...]” (2010, p. 454). Já a tentativa de marcação precisa das páginas feita acima, correspondentes às três partes sugeridas por Berti no *Parmênides*, a essa altura, é minha.

meira e única vez aparece “muito jovem” (algo em torno de 17 a 20 anos de idade) – sugere a distinção platônica entre Ideias e coisas múltiplas em resposta à hipótese de Zenão, a saber: se as coisas são múltiplas, então há contradição na realidade, pois as mesmas coisas (exatamente por serem múltiplas) abrigarão características contraditórias, como serem grandes e pequenas, redondas e quadradas etc. Ora, haja vista que a contradição implica irracionalidade, e é inadmissível que a realidade seja irracional, pensa Zenão, então não há coisas múltiplas, ou multiplicidade, na realidade. Zenão objetiva, assim, pelo uso de uma dialética negativa, como bem observa o próprio Sócrates, defender a tese eleático-parmenídica de que o “real” (*tò ón*) é “um” (*tò hén*), do qual está excluída toda a multiplicidade e toda a diversidade concebíveis – portanto, eliminando-se qualquer possibilidade de que uma coisa expresse características contraditórias. É exatamente em resposta a essa hipótese de Zenão que Sócrates propõe a hipótese platônica das Ideias, do seguinte modo: as coisas que percebemos pelos órgãos da sensação, e entre elas nós mesmos, são múltiplas e possuem diversas características, as vezes simplesmente diferentes, as vezes contrárias ou, até mesmo, contraditórias; contudo, apesar disso, não há contradição na realidade, já que as coisas possuem diferentes características em diferentes aspectos, ou em diferentes tempos. Por outro lado, afirma Sócrates, as características mesmas estão ontologicamente “separadas” (*chorismós*) das coisas – são as Ideias – e não podem possuir múltiplos aspectos ou abrigar em si características diferentes, contrárias ou contraditórias a si próprias. No final, Sócrates separa coisas sensíveis, de múltiplas características, das Ideias, de uma única característica cada uma delas; na verdade, cada Ideia é uma característica própria em si mesma, que de algum modo está relacionada com as coisas sensíveis que a expressam, através do que Sócrates chama de “participação” (*méthexis*). Desse modo, segundo a hipótese de Sócrates para explicar a realidade (que, a rigor, é a hipótese platônica dos diálogos intermediários), há uma única Ideia, a qual é uma característica em si mesma, que explica uma multiplicidade de coisas, de múltiplos aspectos, que estão relacionadas àquela Ideia pela “participação” e que compartilham com ela o “mesmo nome” (*homonímia*). Portanto, a estrutura do “real” (*tò ón*), de acordo com a hipótese teórica das Ideias (platônica) de Sócrates, configura-se na relação do “um para muitos” (*tò hèn epì pollôn* – cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 990b13), ou seja, há uma Ideia única (i.e., que representa uma única característica) da qual participam (*méthexis*) uma multiplicidade de coisas sensíveis múltiplas (i.e., muitas coisas de múltiplas características e aspectos), as quais têm entre si uma característica em comum (exatamente aquela mesma característica expressa pela Ideia de que, nesse caso, participam), que as qualifica essencialmente (ou, realmente), sendo que Ideia e coisas sensíveis dela participantes compartilham do mesmo nome (*homonímia*) e estão ontologicamente “separadas” (*chorismós*), embora “relacionadas” (pela participação). Ora, essa é exatamente a hipótese platônica das Ideias, construída por Sócrates no *Fédon* e na *República*, como explicação da realidade. Sendo assim, o exame crítico da hipótese das Ideias, apontado por Sócrates no *Fédon* (cf. 101d) como necessário para avalizá-la racionalmente, no qual devem ser examinadas tanto todas as suas consequências quanto a hipótese em si mesma, sempre de acordo com o critério de não-contradição, no sentido de aferir sua coerên-

cia teórica, é efetivamente realizado na primeira parte do diálogo *Parmênides*, onde é conduzido pelo velho e ilustre Filósofo eleata de mesmo nome.

§ 6 – Uma longa polêmica entre especialistas foi alimentada, especialmente no decorrer do século XX, em torno da eficácia das críticas da primeira parte do *Parmênides*, no sentido de a mesma ter colocado ou não em xeque a teoria platônica das Ideias. Minha posição, sobre essa questão, conforme defendi em minha tese de doutorado (SOARES, 2010), é de que as críticas à teoria das Ideias no *Parmênides* é letal à mesma teoria, exatamente por atingir seus fundamentos teóricos estruturais, a saber, a configuração do “um para muitos” (*tò hèn epì pollôn*), a “homonímia” (*homonímia*), a “participação” (*méthexis*) e a “separação ontológica” (*chorismós*). Nesse sentido, a primeira parte do *Parmênides* realiza o exame das consequências da hipótese (da teoria) das Ideias, bem como da viabilidade teórica da própria hipótese, conforme prenunciado por Sócrates no *Fédon* (101d). O resultado desse exame é a insustentabilidade da teoria tal como ela fora concebida nos diálogos intermediários, especialmente na *República* e no *Fédon* – mas também no *Fedro*, no *Banquete*, no *Crátilo* e no *Timeu*. Dito de forma muito breve, tal insustentabilidade teórica da hipótese das Ideias é consequência da incoerência interna – i.e., um tipo de “contradição” interna – entre aqueles quatro mecanismos fundamentais que a constroem teoricamente, a saber, o “um para muitos”, a “homonímia”, a “participação” e a “separação ontológica”, e cujos detalhes, que poderiam mostrar as possíveis provas de minha interpretação, não posso expor aqui⁵. Nesse sentido, entendo que as críticas da primeira parte do *Parmênides* não atingem apenas a superfície da teoria das Ideias, mas seus fundamentos propriamente teóricos, fazendo de Platão “crítico de si mesmo” nesse que é, sem sombra de dúvidas, o mais intrigante de seus diálogos.

§ 7 – Para finalizar, quero me dirigir novamente, e de forma especulativa, à interpretação de Berti (2010, p. 451-471); ele está correto, no que diz respeito à dialética, ao afirmar a identidade entre o *Fédon*, a *República* e o *Parmênides*, sobretudo ao identificar nesses três diálogos a dialética platônica como “exame de hipóteses” segundo o critério de não-contradição. Contudo, Berti parece não ter observado – pelo menos não nos textos com que lidei e aqui citei – que as críticas da primeira parte do *Parmênides* já estão inscritas nesse programa dialético de pesquisa, isto é, de “exame de hipóteses” segundo o critério de não-contradição; a rigor, como já afirmei antes, esse é precisamente o exame da “hipótese (da teoria) das Ideias”, previsto como absolutamente necessário por Sócrates no *Fédon* (101d), e que confere o nome “dia-

⁵ Sobre isso, fiz um exame detalhado, isto é, tanto da estrutura fundamental da teoria platônica das Ideias, em seus quatro princípios teóricos fundamentais – a configuração do “um para muitos” (*tò hèn epì pollôn*), a “homonímia” (*homonímia*), a “participação” (*méthexis*) e a “separação ontológica” (*chorismós*) – tal como construída nos diálogos intermediários (especialmente na *República* e no *Fédon*), bem como de sua incoerência interna, que inviabiliza a própria teoria, tal como exposta na primeira parte (127d6-135b4) do *Parmênides*, em minha tese de doutorado (SOARES, 2010), defendida na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) em março de 2010, sob orientação do Prof. Dr. Eduardo Luft, intitulada ‘Construção e crítica da Teoria das Ideias na Filosofia de Platão: dos diálogos intermediários à primeira parte do Parmênides’.

lética” à “ciência” (*epistème*) do filósofo descrita na última e mais elevada secção da “linha dividida” na *República* (533e-534a). Finalmente, penso que Berti também está correto ao considerar que a dialética platônica dos diálogos intermediários, entendida como exame de hipóteses, é aperfeiçoada na segunda parte (134c4-166c5) do *Parmênides*, exatamente por examinar hipóteses contraditórias – o um é, o um não é; o múltiplo é, o múltiplo não é. Nesse caso, além do princípio de não-contradição, como bem observa Berti (2010, p. 457), também o princípio do “terceiro excluído” passa a prestar valioso auxílio como critério de determinação da hipótese racionalmente válida. Berti (2010, p. 452-471) está correto, ainda, ao interpretar as próprias hipóteses da longa e árida segunda parte do *Parmênides*, sobretudo ao verificar que apenas aquelas que correlacionam “um” e “múltiplo” são válidas, ao passo que aquelas que os afirmam como completamente separados acabam em “aporia” (i.e., são racionalmente invalidadas). Contudo, talvez Berti tenha exagerado ao afirmar que as hipóteses da segunda parte do *Parmênides* descrevam apenas Ideias. O fato de que “um” e “múltiplo” já não possam ser concebidos separadamente, mas apenas de forma correlativa, corrobora a crítica à teoria das Ideias levada à cabo na primeira parte do diálogo, sobretudo no que diz respeito à configuração do “um para muitos” e à “separação ontológica” (entre Ideias unas e coisas múltiplas). Nesse sentido, talvez as hipóteses da segunda parte do *Parmênides* antecipem uma nova “estrutura do real”, ao estabelecerem a necessidade de correlação entre “um” e “múltiplo”, a qual é ensaiada nos diálogos *Sofista* e *Filebo*, nos quais a distinção entre Ideias universais e coisas particulares, bem como a própria noção de “Ideias” ou de “inteligíveis”, já não tem o mesmo significado que teve na ontologia dos diálogos intermediários. Mas essa já é uma hipótese (interpretativa) a ser examinada em outra oportunidade.

Referências

- ARISTÓTELES. (2002). *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale (Marcelo Perine). São Paulo: Loyola.
- BERTI, Enrico. (2010). *Novos Estudos Aristotélicos I: Epistemologia, lógica e dialética*. Tradução de E. de G. Verçosa Filho. São Paulo: Loyola.
- PLATÃO. (1972). *Diálogos: O Banquete; Fédon; Sofista; Político*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores).
- PLATÃO. (1995). *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- PLATÃO. (2003). *Parmênides*. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro/ São Paulo: PUC-Rio; Loyola.
- SOARES, Marcio. (2010). *Construção e crítica da Teoria das Ideias na Filosofia de Platão: dos diálogos intermediários à primeira parte do Parmênides*. 261 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010. Disponível em: <http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2684>. Acesso: 9 nov. 2011.
- SOARES, Marcio. (2011). *Sobre a estrutura da teoria platônica das Ideias e o Banquete*. Perspectiva Filosófica, Recife, vol. II, n. 36, p. 97-118, jul./dez. 2011.

Livre-arbítrio e liberdade em Santo Agostinho

Marcos Roberto Nunes Costa*

* Professor/coordenador da Graduação em Filosofia - UFPE. Professor do Programa de Pós-graduação (mestrado e doutorado integrado) em Filosofia da UFPE/UFPB/UFRN. E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com

Resumo

Nos primeiros escritos em que trata da problemática do mal, as chamadas obras antimaniqueias, incluindo aí os dois primeiros livros do *Sobre o Livre-Arbítrio*, Santo Agostinho ainda faz uma distinção entre os conceitos de livre-arbítrio e liberdade, pelo contrário usa os dois como sinônimos. Só nas obras da maturidade, aquelas escritas contra os pelagianos, quando entram em questão outros conceitos correlatos, principalmente os de pecado original e graça divina, essa distinção se faz necessário. Eis o que iremos demonstrar no presente artigo.

Palavras-chave: Agostinho, Livre-arbítrio, Liberdade, Pecado original, Graça divina.

Introdução

No que se refere aos conceitos de livre-arbítrio e liberdade, quem se limita a ler apenas as primeiras obras agostinianas não perceberá que há uma sutil diferença entre esses dois conceitos em Agostinho.

O problema é que, nas primeiras obras, como é o caso do tratado *Sobre o Livre-Arbítrio*, notadamente nos dois primeiros livros, que foram escritos na juventude, em resposta aos maniqueus, Agostinho ainda não fazia uma diferença entre esses dois conceitos, ou até aquele momento ele usava esses dois conceitos como sinônimos. Só na maturidade, na polêmica com os pelagianos, é que ele foi forçado a iniciar uma progressiva distinção entre livre-arbítrio e liberdade, que tem seu início no terceiro livro do *Sobre o Livre-Arbítrio*, uma vez que este foi escrito tar-

diamente, no período que já era Bispo¹, e amadurecida nas obras antipelagianas, também chamados de *Tratados Sobre a Graça*.

Assim sendo, o presente artigo tem por objetivo analisar a progressiva construção da distinção agostiniana entre livre-arbítrio e liberdade, situando-os no contexto histórico da polêmica antipelagiana, bem como relacionando-os com outros conceitos filosófico-teológicos com os quais estão imbricados, nomeadamente, os conceitos de pecado original, graça divina, predestinação, etc.

1. Livre-arbítrio e liberdade

Durante os dois primeiros livros do tratado *Sobre o Livre-Arbítrio* Agostinho esforça-se para demonstrar que a única causa do pecado (ou do mal) é o livre-arbítrio, o que presume-se que o homem seja livre.

Mas no livro III da referida obra, ao introduzir a noção de pecado original², apesar de continuar afirmando categoricamente que o homem não foi programado deterministicamente nem para o bem, nem para o mal, esta parece ser uma situação válida unicamente para o primeiro homem, Adão, antes da queda (pecado original), momento em que gozava de perfeita ou plena liberdade. Depois da queda, perdeu tal condição³. E, mais do que isso, transmitiu sua natureza decaída a seus descendentes, de modo que, quanto aos demais homens, descendentes de Adão, Agostinho admite que não gozam plenamente da liberdade, mas sofrem, ou pelo menos, à primeira vista, parecem sofrer, de uma “certa dose de necessitarismo”, por trazerem em si uma certa inclinação para o mal, fruto das manchas do pecado original.

Entretanto, Agostinho continua afirmando que não há determinismo algum nisto, mas tão-somente que o homem perdeu a liberdade de ser plenamente justo ou perfeito. Ou seja, mesmo depois do pecado, Adão, e com ele toda humanidade, continua agindo por livre vontade, conforme diz no *Contra as Duas Epístolas dos Pelagianos*:

¹ DE CAPITANI, 1989, p. 49 a 62, ao tratar da finalidade da obra *O Livre-Arbítrio*, diz que, embora Agostinho não tenha dito categoricamente a quem estavam destinadas suas críticas ou refutações, ou contra quem ou quais heresias estava escrevendo, diferentemente do que faz em algumas obras explicitamente antimaniquias, antidonatistas e antipelagianas, etc., entretanto, pela problemática, podemos dizer que os Livros I e II foram escritos contra os maniqueus, e o Livro III, justamente o que fora escrito mais tarde, em 395, quando Agostinho já era Bispo de Hipona, e quando começa a aflorar o pelagianismo em Roma, foi destinado aos pelagianos, daí ser introduzida nele a problemática do pecado original.

² Aqui gostaríamos de observar, seguindo os passos de GUZZO, 1958, p. 101 - 110, que, apesar de a noção de pecado original aparecer só no último livro do tratado *Sobre o Livre-Arbítrio*, justamente o que foi escrito tardiamente, em 395, quando Agostinho já era Bispo de Hipona, o conceito de pecado original e os temas dele decorrentes, como graça, redenção, predestinação, etc., já se encontram presentes nos primeiros escritos agostinianos, inclusive nos “diálogos de Cassiciaco”, muito embora só tenham tomado maior importância na polêmica antipelagiana.

³ Comentando esta dupla condição de Adão, STEAD, 1999, p. 213, diz: “Na verdade, é necessário um contraste dramático entre seu estado não-decaído e seu estado decaído para dar conta das misérias que Agostinho pensa terem sido introduzidas no mundo por esse único ato - o pecado original”.

Quem entre nós disse que pelo pecado do primeiro homem pereceu o livre-arbítrio no gênero humano? Pereceu, sim, a liberdade, que existiu no paraíso, de possuir plena justiça junto com a imortalidade, daí a natureza humana necessita da graça divina [...]. Porém, o livre-arbítrio não pereceu no pecador; que precisamente por livre-arbítrio peca, sobretudo os que pecam com deleite e, amando o pecado, escolhem o que lhes agrada (*Contra duas ep. pel. I, 2, 5*)⁴.

Como se vê, “pela doutrina do pecado original Agostinho não nega o livre-arbítrio da vontade, antes o defende. Todos os males [...] têm sua remota origem na vontade pecante do primeiro homem, que em nada reduz a liberdade do querer humano” (TERZI, 2000, p. 58)⁵.

Assim sendo, ao introduzir a noção de pecado original como elemento danificador da natureza humana, Agostinho passa a fazer uma importante distinção entre “livre-arbítrio” e liberdade”, conforme observa Pegueroles:

Santo Agostinho às vezes distingue dois graus de liberdade, que chama, de menor e maior, *liberum arbitrium* e *libertas*. Outras vezes, distingue três graus de liberdade: *liberum arbitrium*, *libertas minor* e *libertas maior*. No primeiro caso, *liberum arbitrium* é a possibilidade do bem, *libertas* é a capacidade do bem. No segundo caso, *liberum arbitrium* é o mesmo que voluntário, *libertas minor* é a possibilidade do bem e *libertas maior* é a capacidade do bem (PEGUEROLES, 1993, vol. II, p. 731)⁶.

⁴ “*Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem perit per peccatum sed illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam: propter quod natura humana divina indiget gratie [...]. Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non perit, ut per illud peccent, maxime omnes qui cum delectatione peccant et amore peccati, hoc eis placet quod eos libet*” (*Contra duas ep. pel. I, 2, 5*).

⁵ Igualmente diz DOLBY MUGICA, 1993, p. 96-7: “A renovação da imagem de Deus no homem que Agostinho defenderá e, portanto, seu contínuo crescimento em semelhança a Deus, supõe claramente que o pecado original não apagou de todo no homem o vestígio de Deus”.

⁶ Cf. também, GILSON, 1949, p. 202: “Ao introduzir a noção de pecado original Agostinho cria, também, uma distinção entre as palavras liberdade e livre-arbítrio, que até então pareciam ser sinônimos. Para este, o livre-arbítrio já existia com o primeiro homem. É por ele que Adão escolheu a via do mal. Mas ao agir assim, ele perdeu a liberdade de agir bem. Segue-se que os seus descendentes, deixados a si mesmos, conservaram intactos seu livre-arbítrio, para querer livremente o mal. Mas não estavam livres no sentido pleno da palavra, porque não possuíam, desde então, a verdadeira e plena liberdade, aquela que Adão possuía - de usar bem do livre-arbítrio”. TURRADO, 1995, p. 768: “A verdadeira liberdade não consiste em poder eleger entre o bem e o mal, entre pecar e não pecar, do contrário, Deus não seria livre, porque não pode querer o mal. O ideal da verdadeira liberdade está, pois, em chegar à feliz necessidade de fazer com gosto o bem. Por isso o principal argumento de Agostinho contra os pelagianos está em sua noção de verdadeira liberdade ou liberdade evangélica, que consiste em querer e fazer só o bem”. Cf., também, TRAPÈ, 1987, p. 190: “O primeiro contém o poder de querer e o poder de não querer; isto é, o poder de querer o bem e de querer o mal, poder necessário para adquirir mérito e exercitar a virtude, que Agostinho, fazendo eco à *libertas minor*, chama *virtus minor*; enquanto o segundo, aquele dos felizes, importa o poder de querer o bem mas não de não querer, constituindo a feliz condição da *libertas maior* e da *virtus maior* [...]. A *virtus minor* resume na vontade a liberdade de querer com o poder de não querer; isto é, a liberdade de escolha; não é assim a *virtus maior*”. E, ainda, MONDIN, 1987, p. 557: “A experiência pessoal e a doutrina cristã ensinaram a Agostinho que o poder do homem em ordem ao bem é extremamente débil, quanto mais forte é a sua inclinação ao mal. Há, além disso, um outro ensinamento bíblico que diz que a verdadeira liberdade é dada ao homem por Cristo. Tudo isto induz Agostinho a fazer uma distinção nítida entre livre-arbítrio e liberdade: o primeiro corresponde ao puro poder de escolher, um poder que, porém, deixado a si mesmo, leva quase sempre à escolha do mal; enquanto a secunda é reservada à capacidade de operar o bem, capacidade que não compete ao homem naturalmente mas é sempre fruto de um dom especial de Deus”.

A distinção agostiniana entre livre-arbítrio e liberdade, implica, por sua vez, uma distinção entre o querer e o poder. O que o homem perdeu com o pecado original foi o poder ou a capacidade de fazer o bem quando o quer, ficando apenas com a possibilidade (o querer), que para poder precisa da ajuda da graça divina:

Se o homem fosse bom, agiria de outra forma. Agora, porém, porque está nesse estado, ele não é bom nem possui o poder de se tornar bom. Seja porque não vê em que estado deve se colocar (por conta da ignorância), seja porque, embora o vendo, não tem a força de se alçar a esse estado melhor (por causa da deficiência), no qual sabe que deveria se pôr (*De lib. arb.* III, 18, 51)⁷.

Ou seja, segundo Martínéz,

a essência da liberdade não consiste propriamente em poder eleger entre o bem e o mal: consiste no poder de fazer o bem. A possibilidade ao mal, o fazer o mal, vem da faculdade do livre-arbítrio. Depois do primeiro pecado, este livre-arbítrio aparece como o alargamento de nosso nada radical: ele está francamente enfermo, é deficiente em uma natureza viciada, não possui a liberdade permanente (1946, p. 55).

2. Livre-arbítrio, liberdade e graça divina

A distinção entre livre-arbítrio e liberdade é de fundamental importância nos embates com os pelagianos, como instrumento conceitual para resolver a suposta contradição entre o livre-arbítrio da vontade humana e a graça divina, quando Agostinho diz que o que o homem perdeu com o pecado original foi a liberdade, ou a capacidade de fazer o bem, e não o livre-arbítrio⁸ que é apenas a possibilidade de fazer o bem, mas também do mal. E é justamente ao livre-arbítrio que a graça deve ajudar, fazendo com que este tenha, não só a possibilidade de fazer bem, mas que lhe restitua a capacidade ou poder de fazê-lo quando o queira⁹, quanto ao

⁷ “*Si autem bonus homo esset, se aliter esset; nunc autem quia ita est, non est bonus, nec habet in potestate ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non valendo esse, qualem debere esse se videt*” (*De lib. arb.* III, 18, 51).

⁸ Como observa JOLIVET, 1932, p. 154, “desde o princípio até o fim de sua vida, manteve sempre Agostinho a realidade do livre-arbítrio, ainda em uma humanidade decaída”. Cf., também, DI STEFANO, 1960, p. 50: “O homem depois do pecado original perdeu a semelhança com Deus, a liberdade perfeita, no entanto nele permanece o livre-arbítrio”. Entretanto, como observa TRAPÈ, 1987, p. 189, ainda hoje se acusa Agostinho de ter suprimido a liberdade humana com a teoria da graça. E dentre os nomes atuais de destaque, cita o pensador Karl Jaspers, “que, apesar de ter escrito sobre Agostinho páginas muito bonitas, mas, falando de nosso argumento, disse com todas as letras que ele tinha sufocado a liberdade com a doutrina da graça”.

⁹ Relativamente a isso, diz SARANYANA, 1999, p. 69: “Santo Agostinho compreendeu muito bem a necessidade da graça para poder sair do pecado e cumprir a Lei de Deus, pois a graça divina restitui ao livre-arbítrio o poder de fazer o bem. Por conseguinte, a liberdade consiste em usar bem do livre-arbítrio: *libertas vera esta Christo servire*”. Cf., também MONDIN, 1987, p. 558: “Quando a alma é sanada, a vontade é restabelecida na sua força, na sua verdadeira liberdade. De fato, sanando o homem, a graça reconstitui a sua liberdade, porque a *sanatio animae* não é nada mais do que uma *sanatio voluntatis*. É por isso que Agostinho diz que a graça não esvazia, mas reconstitui o livre-arbítrio”.

mal, não existe nenhuma dificuldade em podê-lo sem nenhuma ajuda. Portanto, a graça não anula o livre-arbítrio, mas devolve a este a plena liberdade, que na sua condição decaída só é livre para o mal¹⁰. Por isso, contra as acusações de haver contradição entre livre-arbítrio da vontade e graça divina, Agostinho diz no *Sobre o Espírito e a Letra*:

Anulamos a liberdade pela graça? De forma alguma; consolidamo-la. Assim como a lei se fortalece pela fé, a liberdade não se anula pela graça, senão que é fortalecida por esta. Posto que assim como a mesma lei não se pode cumprir senão mediante o livre-arbítrio, pela lei se verifica o conhecimento do pecado; pela graça, a cura da alma dos males da concupiscência; pela cura da alma, a liberdade; pela liberdade, o amor à justiça; pelo amor à justiça, o cumprimento da lei. Desse modo, assim como a lei não é abolida, mas é fortalecida pela fé, visto que a fé implora a graça, pela qual se cumpre a lei, assim a liberdade não é anulada pela graça, mas consolidada, já que a graça cura a vontade, pela qual se ama livremente a justiça (*De spirit. et litt.* 30, 52)¹¹.

Ou seja,

a graça é apenas uma ajuda, e como tal temos de pensá-la. O ajudado é a vontade, é o livre-arbítrio, para que mereça a liberdade. Pois bem: se ela é ajuda, se ela é um dom que se recebe, na recepção mesma desse dom não se suprime a nossa autodeterminação: pelo contrário, o fato mesmo de ser a graça algo recebido supõe a vontade que recebe. Deus quer que recebamos seu convite livremente. A graça é, pois, convite, é apresentação a uma vontade livre. O homem pode livremente consentir ou rechaçar esta ajuda. Porque a graça não viola, não constrange, senão o convida (MARTÍNEZ, 1946, p. 63)¹².

¹⁰ Na realidade, conforme observa EVANS, 1995, p. 189, com o pecado original, o homem perdeu apenas a plena liberdade para o bem, pois, quanto ao mal, ele continua fazendo voluntariamente, ou seja, o homem é verdadeiramente livre apenas para o mal, pois para o bem precisa, necessariamente, da ajuda da graça divina. Ou seja, o que Adão perdeu e transmitiu aos seus descendentes foi a liberdade, não o livre-arbítrio.

¹¹ "*Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit; sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur. Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio; sed per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectio, per iustitiae dilectionem legis operatio. Ac per hoc, sicut lex non evacuatur, sed statuitur per fidem, quia fides impetrat gratiam, qua lex impletur: ita liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanitatem, qua qui iustitia libere diligatur*" (*De spirit. et litt.* 30, 52). Mais do que isto, Agostinho iria escrever uma obra específica, o *Sobre a Graça e o Livre-Arbítrio*, para combater aqueles que dizem haver contradição entre a graça divina e o livre-arbítrio da vontade humana, conforme está escrito logo no primeiro capítulo: "Há outros que ao defender a graça de Deus negam a liberdade, ou que, quando defendem a graça, crêem negar o livre-arbítrio... - Sed quoniam sunt quidam, qui sic gratiam Dei defendunt, ut negent hominis liberum arbitrium; aut quando gratia defenditur, negari existiment liberum arbitrium" (*De grat. et lib. arb.* 1,1).

¹² Cf., também, TURRADO, 1995, p. 769: "Pela graça, atração, deleitação e caridade do Espírito Santo, obramos o bem necessariamente, mas livre e voluntariamente; porque o que se faz com prazer e deleite é o mais voluntário e está conforme com o livre-arbítrio, do mesmo modo que o desejo à felicidade é inato ou necessário em todos os homens, e no entanto é assim mesmo o mais voluntário". Igualmente GILBERT, 1999, p. 51: "O renovar-se da criação do homem por meio da graça de Cristo não ocorre sem encontrar uma disposição espiritual que lhe seja aberta, ou mesmo que a antecipe formalmente". Cf., também, GILSON, 1949, p. 204-205.

Isso é o que defende Agostinho em todas as obras antipelagianas, onde o pecado original é condição necessária para se defender a necessidade da graça redentora. É o que vemos, por exemplo, no tratado *Sobre a Natureza e a Graça*:

A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde (*De nat. et grat. 3, 3*)¹³.

Pelágio não nega que Adão tenha pecado contra Deus, entretanto, nega que o pecado original tenha se propagado às gerações dele descendentes. Para Pelágio, os pecados da humanidade se dão, não por hereditariedade, seja qual for a forma pela qual a alma seja transmitida: criacionismo, traducionismo, reencarnação, etc., mas por imitação ou aprendizado. Ou seja, Adão, primeiro pecador, é apenas um mau exemplo que os homens têm seguido por livre vontade. E da mesma forma que acontece com o pecado, o mesmo se dá quanto ao remédio do pecado. Para Pelágio, Cristo é apenas um modelo ou bom exemplo a ser seguido pelos homens para livrarem-se dos pecados:

Talvez ele (Pelágio) pense que a necessidade do nome de Cristo se restrinja à aprendizagem pelo Evangelho acerca de como devemos viver, e não signifique a necessidade do auxílio de sua graça para vivermos bem (*De nat. et grat. 40, 47*)¹⁴.

Portanto, para Pelágio, da mesma forma que o homem aprende a pecar a partir do exemplo de Adão, também deve aprender a livrar-se dos pecados a partir do exemplo de Cristo. O que significa que o homem poderá alcançar a perfeição por esforço próprio, imitando a Cristo, sem necessitar da ajuda externa da graça divina. Com isto, para Agostinho, Pelágio torna vã a vinda de Cristo como redentor:

[...] se as forças do livre-arbítrio fossem suficientes para se saber como se deve viver e para bem viver, *então Cristo morreu em vão (Gl 2,21)*, portanto, *estaria eliminado o escândalo da cruz (Gl 5,11)* (*De nat. et grat. 40, 47*)¹⁵.

¹³ *"Natura quippe hominis primitus inculpata et sine ullo vitio creata est: natura vero ista hominis, qua unusquisque ex Adam nascitur, iam medico indiget, quia sana non est"* (*De nat. et grat. 3, 3*).

¹⁴ *"Sed putat fortasse ideo necessarium esse Christi nomen, ut per eius Evangelium discamus quemadmodum vivere debeamus, non etiam ut eius adiuvemur gratia, quo bene vivamus"* (*De nat. et grat. 40, 47*). Cf. TRAPÈ, 1972, p. 50: "O primeiro homem não prejudicou os seus descendentes senão como exemplo - os pelagianos não negavam o pecado de Adão, mas negavam a sua transmissão com a transmissão da natureza. Todos nascem com a força moralmente íntegra e capaz de operar por si só a sua própria salvação. Diferentemente de Adão, mas na mesma linha dele, Cristo ajudou e ajuda os homens, mas só com o exemplo, a doutrina, e a lei; não com a graça que nos ajuda a não cometermos pecados. A nossa salvação, portanto, não é um dom de Deus, mas é só um mérito nosso". Igualmente PAREDI, 1989, p. 73: "Para Pelágio o pecado de Adão foi um mau exemplo; mas mesmo depois daquele pecado a natureza humana permanece como foi criada. A ação do Redentor é uma lição moral, o mais forte dos exemplos. Com esta teoria Pelágio dispensa o mistério da cruz".

¹⁵ *"Se enim possibilitas naturalis per liberum arbitrium, et ad cognoscendum quomodo vivere debeat, et ad bene vivendum sufficit sibi; ergo Christus gratis mortuus est; ergo evacuatum est scandalum crucis"* (*De nat. et grat. 40, 47*).

Para Pelágio, a graça divina foi implantada no homem no momento da criação. A graça não é nada mais do que a confirmação ou justificação por parte de Deus dos méritos dos homens em uso de sua liberdade. Ou seja, a graça divina age indiretamente nos homens, através da liberdade. Ela está inerente na natureza humana, que, ao escolher livremente o bem, para o qual foi destinada, recebe a sua justificação, conforme escreve Agostinho, no tratado *Sobre a Graça de Cristo*, fazendo referência a Pelágio:

Grande ajuda por certo a da graça divina, pela qual Deus inclina nosso coração para onde Ele quiser. Mas esta grande ajuda nós a merecemos, conforme ele (Pelágio) diz na sua loucura, quando, sem outra ajuda, senão exclusivamente pela liberdade do livre-arbítrio, corremos para o Senhor, quando desejamos ser dirigidos por Ele, quando submetemos nossa vontade à dele e, aderindo-lhe constantemente, constituímos com Ele um só espírito. E estes bens tão extraordinários, segundo Pelágio, nós os conseguimos somente pela liberdade do arbítrio, de tal sorte que, por estes méritos precedentes, alcançamos a graça de que Deus incline nosso coração para onde Ele mesmo quiser (*De grat. Christ. I, 23, 24*)¹⁶.

Assim, para Pelágio, Deus (ou a graça divina) é apenas causa remota de nossas boas ações, uma vez que é autor de nossa natureza boa. Mas o autor direto é o homem, que por seus próprios esforços alcança a perfeição, e, ao alcançá-la, recebe a graça da salvação. Isto é o que defende Pelágio em sua obra *De Natura*, citada por Agostinho, no tratado *Sobre a Natureza da Graça*:

A possibilidade de não pecar não reside tanto no poder da vontade, como na necessidade da natureza. E tudo o que faz parte da necessidade da natureza, não há dúvida de que pertence ao autor da natureza, ou seja, Deus. Portanto, como há de considerar alheio à graça de Deus o que se comprova pertencer a Deus? (*De nat. et grat. 51, 59*)¹⁷.

Ou de outra forma, onde demonstra que Pelágio estabelece e distingue três fatores em relação ao cumprimento dos mandamentos: o poder, a vontade e a ação. E para evitar uma possível afirmação de que ou não entendemos bem o que ele fala ou que alteramos com má fé o seu sentido, Agostinho cita as palavras do próprio Pelágio:

¹⁶ “Magnum profecto adiutorium divinae gratiae, ut cor nostrum quo voluerit Deus, ipse declinet. Sed hoc tam magnum adiutorium, sicut iste desipit, tunc meremur, cum sine ullo adiutorio non nisi de arbitrii libertate ad Dominum currimus, ab eo nos regi cupimus, voluntatem nostram ex eius voluntate suspendimus, eique adhaerendo iugiter, unus cum illo efficimur spiritus. Haec scilicet tam ingentia bona, non nisi de arbitrii, secundum istum, efficimus libertate, ut his praecedentur meritis sic eius gratiam consequamur, ut cor nostrum quo voluerit ipse declinet” (*De grat. Christ. I, 23, 24*).

¹⁷ “Ipsa - inquit - non peccandi possibilitate non tam in arbitrii potestate, quam in naturae necessitate est. Quidquid in naturae necessitate positum est, ad naturae pertinere non dubitatur auctorem, utique Deum. Quomodo ergo - inquit - absque Dei gratia dici existimatur, quod ad Deum proprie pertinere monstratur?” (*De nat. et grat. 51, 59*).

Nós, disse, distinguimos assim três elementos e os dividimos numa ordem como que determinada. Em primeiro lugar, pomos o poder; em segundo, o querer; em terceiro, o ser. Pomos o poder na natureza; o querer no arbítrio, o ser na execução. O primeiro, ou seja, o poder, pertence exclusivamente a Deus e ele o outorgou à sua criatura; os outros dois, ou seja, o querer e o ser, referem-se ao ser humano, visto que se originam do livre-arbítrio e sua boa ação. Portanto, na vontade e na ação, a glória é do homem pela prática do bem; ou melhor, do homem e de Deus, que lhe deu a possibilidade da vontade e da operação e o auxilia com ajuda da graça (*De grat. Christ. I, 4, 5*)¹⁸.

E mais adiante conclui:

Por isso, devemos ter em conta que ele não crê no auxílio divino para a vontade e a ação, mas somente para a possibilidade da vontade e da ação. Segundo afirma, esse é o único fator, dentre os três, que recebemos de Deus, como se o que Deus colocou em nossa natureza fosse débil. Os outros dois, que são nossos, no seu dizer, são tão firmes, fortes e auto-suficientes, que não necessitam de auxílio algum. Portanto, Deus não nos ajuda para o querer e o agir, mas somente auxilia para que possamos querer e agir (*De grat. Christ. I, 5, 6*)¹⁹.

Assim, como observa Belmonte, Pelágio acaba por “reduzir a graça à força da natureza e ao livre-arbítrio”²⁰, negando a ajuda da graça redentora de Cristo, uma vez que, para ele, a graça de Deus está incrustada na própria natureza humana, que por sua vez é obra de Deus. Portanto, Deus é apenas causa remota, que criou uma natureza humana forte, capaz de alcançar o bem por esforço próprio. Agostinho, ao contrário, não nega que Deus seja o autor da natureza humana, mas entende que esta natureza foi danificada pelo pecado original, ficando, portanto, incapaz de alcançar a perfeição por conta própria, mas tão-somente com a ajuda da graça redentora de Cristo.

Agostinho que havia experimentado na pele o dom da graça, pela conversão, sem que houvesse nenhum merecimento²¹, tomando como referência a figura do

¹⁸ “Nos, inquit, sic tria ista distinguimus, et certum velut in ordinem digesta partimur. Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectum locamus. Primum illud, id est, posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit; duo vero reliqua, hoc est, velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere bono laus hominis est; imo et hominis, et Dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit quique ipsam possibilitatem gratiae suae adiuvat semper auxilio” (*De grat. Christ. I, 4, 5*).

¹⁹ “Scire quippe debemus, quod nec voluntatem nostram, nec actionem divino adiuvari credit auxilio, sed solam possibilitatem voluntatis atque operis, quam solam in his tribus nos habere affirmat ex Deo, tamquam hoc sit infirmum, quod Deus ipse possuit in natura; cetera vero duo, quae nostra esse voluit, ita sint firma et fortia, et sibi sufficientia, ut nullo indigeant eius auxilio; et ideo non adiuvet ut velimus, non adiuvet ut agamus, sed tantummodo adiuvet ut velle et agere valeamus” (*De grat. Christ. I, 5, 6*).

²⁰ Cf. BELMONTE, 1998b, p. 205. E DONI, 2000, p. 214: “Para Pelágio a graça era qualquer coisa que se acrescenta ao livre-arbítrio do homem, o qual pode se salvar por conta própria”.

²¹ Cf. GRABOWSKI, 1965, p. 386: “Não pode haver dúvida de que santo Agostinho experimentou quase plenamente os efeitos da graça divina em sua própria conversão. Ele sentiu também que a graça recebida não havia sido merecida por sua parte”. LE BLOND, 1950, p. 5 *et seq.* e COURCELLE, 1950, p. 14 s., comentando a narrativa da conversão exposta por Agostinho nas *Confissões*, dizem que ali há um

Apóstolo Paulo²², o mais enérgico inimigo da Igreja, que, ao se converter, não por méritos, mas por pura obra da graça divina, torna-se o maior defensor da graça, está convencido, contra Pelágio, de que a graça não é dada mediante os méritos, mas é fruto da plena liberdade do amor de Deus²³. Caso contrário, não receberia o nome de graça (*gratia gratis data, unde et gratia nominatur*):

Esta graça, sem a qual nem as crianças nem os adultos podem ser salvos, não é dada em consideração aos merecimentos, mas gratuitamente, o que caracteriza a concessão como graça. *Fomos justificados* - disse - *gratuitamente por seu sangue* (*De nat. et grat. 4, 4*)²⁴.

Referências

AGUSTÍN, San. Del Libre Albedrío. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad. int. y notas de Evaristo Seijas. ed. Bilingüe. Madrid : La Editorial Catolica/BAC, 1951, vol. III, p. 237-521.

_____. Del Espiritu y de la Letra. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad. int. e notas de Emiliano López. 2. ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1956, vol. VI, p. 672 -819.

depoimento vivo dos efeitos que a graça divina operou sobre a alma daquele que estava tão distante de Deus, ou um grito de júbilo que brota do coração daquele que voltou à casa do pai. MUÑOZ VEGA, 1981, p. 18, por sua vez, complementa o pensamento de Le Blond e Courcelle: “Não há página das *Confissões* em que Agostinho não veja com admiração a obra maravilhosa que havia realizado em sua alma a ação divina”.

22 GRABOWSKI, 1965, p. 385-86, observa que santo Agostinho não está influenciado por nenhuma filosofia, quando desenvolve a sua doutrina da graça. Esta matéria era desconhecida até mesmo do espírito religioso de Plotino. Mas está assentado unicamente em fontes patrísticas e escriturísticas, especialmente em São Paulo. “Por isso santo Agostinho é chamado freqüentemente o segundo São Paulo, por sua doutrina da graça”.

23 TRAPÊ, 1987, p. 200-201, insiste no caráter de gratuidade da graça como um sinal do amor divino para com os homens.

24 “*Haec autem Christi gratia, sine qua nec infantes, nec aetate grandes salvi fieri possunt, non meritis redditur, sed gratis datur; propter quod et gratia nominatur. Iustificati - inquit - gratis per sanguinem ipsius*” (*De nat. et grat. 4, 4*). Agostinho iria defender a gratuidade da graça, contra a idéia do merecimento, em muitas outras obras, como, por exemplo, no *Sobre a Graça de Cristo e o Pecado original*: “E como pode chamar-se graça, se não é dada de graça? Como pode chamar-se graça, se é pagamento do que é devido? Como dizer que é verdade o que diz o Apóstolo: ‘*E isso não vem de vós, é o dom de Deus; não vem das obras, para que ninguém se encha de orgulho*’ (Ef. 2,8-9); e novamente: ‘*E se é por graça, não é pelas obras; do contrário, não é mais graça*’ (Rm 11,6) - *Quomodo est ergo gratia, si non gratis datur? Quomodo est gratia, si ex debito redditur? Quomodo verum dicit Apostolus: ‘Non ex vobis, sed Dei donum est; non ex operibus, ne forte quis extollatur’; et iterum: ‘Si autem gratia - inquit - iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia*” (*De grat. Christ. I, 23, 24*). Igualmente em o *Sobre o Dom da Perseverança*: “Os pelagianos afirmam que a graça de Deus se dá segundo nossos méritos, negando a absoluta gratuidade da graça. Para refutar esta ingrátissima doutrina para com nosso Deus e inimiga dos benefícios gratuitos do mesmo, defendemos e afirmamos, paulatinamente, em conformidade com as Escrituras, de que tantos testemunhos temos apresentado, que tanto o princípio da fé, o *initium fidei*, como a perseverança até o fim são dons gratuitos de Deus - *Pelagiani dicunt, gratiam Dei secundum merita nostra dari; quod duid est aliud quam gratiae omnino negatio. Haec ergo ut ingrata Deo sententia destruat, gratuiti Dei beneficiis quibus liberamur inimica, et initium fidei, et in ea usque in finem perseverantiam secundum Scripturas, unde iam multa diximus, dona Dei esse defendimus. Quoniam si a nobis esse dicimus initium fidei, ut eo cetera Dei dona mereamur accipere; concludunt pelagiani, gratiam Dei secundum merita nostra dari*” (*De dono pers. 20, 53; 21, 54*).

- _____. De la Naturaleza y de la Gracia. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad. int. e notas de Victorino Capanaga. 2 ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, vol. VI, p. 813 - 953.
- _____. De la Gracia de Jesus Cristo y del Pecado Original. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad. int. e notas de Andrés Centeno. 2. ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, vol. VI, p. 302-459.
- _____. Contra las dos Epístolas de los Pelagianos. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad. int. e notas de Gregorio Erce Osaba. ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1952, vol. IX, p. 455-671.
- _____. De La Gracia y del Libre Albedrio. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad. int. e notas de Gerardo Enrique de Vega. 2. ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1956, vol. VI, p. 223 - 301.
- _____. Del Don de Perseverancia. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad. int. e notas de Toribio de Castro. 3. ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1971, vol. VI, p. 539 - 593.
- BELMONTE, Agostinho. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *A Graça de Cristo e o Pecado Original*. Trad., introd. e notas de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998, p. 200 - 212.
- COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: E. de Boccard, Editeur, 1950, 299 p.
- DE CAPITANI, Franco. *Il "De Libero Arbitrio" di S. Agostino: studio introduttivo, testo, traduzione e commento*. Milano: Vita e Pensiero - Università Cattolica del Sacro Cuore, 1987, 543 p.
- DI STEFANO, Anna Escher. *Il manicheismo in S. Agostino*. Padova: Casa Editrice Dott. Antonio Milano, 1960, 217 p.
- DOLBY MUGICA, Maria del Carmen. *El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de san Agustín*. Madrid: EUNSA, 1993, 274 p.
- DONI, Rodolfo. *Agostino: l'infaticabile ricercatore della verità*. Milano: Paoline Editoriale, 2000, p. 238 p.
- EVANS, Gillian R. *Agostinho sobre o mal*. Trad. de João Rezende. São Paulo: Paulus, 1995, 270 p.
- GILBERT, Paul. Santo Agostinho. In: *Introdução à teologia medieval*. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999, p. 43-58.
- GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. 3. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949, 370 p.
- GRABOWSKI, Stanislaus J. *La Iglesia: introducción a la teología de San Agustín*. Trad. de Manuel García Aparisi. Madrid: Ediciones RIALP, 1965, 648 p.
- GUZZO, Augusto. *Agostino contro Pelagio*. Torino: Edizioni di "Filosofia", 1958, p. 101 - 110,
- JOLIVET, Regis. *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*. Trad. de G. Blanco ; O. Iozzia ; M. Guirao ; J. Otero ; E. Pironio y J. Ogar. Buenos Aires: Ediciones C.E.P.A, 1932, 219 p.
- LE BLOND, Jean-Marie. *Les conversions de saint Augustin*. Paris: Aubier, 1950, 321 p.
- MARTÍNEZ, Agustín. *San Agustín: ideario: selección y estudio*. 2. ed. Buenos Aires: ESPASA/CALPE, 1946, 227 p.

MONDIN, Battista. Libero arbitrio e libertà secondo Sant'Agostino. In: I CONGRESSO INTERNAZIONALE SU S. AGOSTINO NEL XVI CENTENARIO DELLA CONVERSIONE (24 : ROMA: 1986). *ATTI - sezioni di studio II - IV*. Roma: Institutum Patristicum "Augustinianum", 1987, p. 553 - 561.

MUÑOZ VEGA, Pablo Cardenal. *Introducción a la síntesis de san Agustín*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica del Quito, 1981, 314 p.

PAREDI, Angelo. *Vita de Sant'Agostino*. Milano: Edizione O. R., 1989, 127 p.

PEGUEROLES, Juan. Ambigüedad de "Liberum Arbitrium" en San Agustín. In: *Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomas de Aquino*. Barcelona: Editorial Balmes, 1993, vol. II, p. 759 - 762.

SARANYANA, Josep-Ignasi. San Agustín (354-430). In: *Historia de la filosofía medieval*. 3 ed. Pamplona: EUNSA, 1999, p. 56-77.

STEAD, Christopher. Agostinho. In: *A filosofia na antiguidade cristã*. Trad. de Odilon Soares Leme. São Paulo: Paulus, 1999, p. 201 - 224.

TERZI, Carlo. *Il problema del male nella polemica antimanichea di S. Agostino*. Udine: Istituto delle Edizioni Accademiche, 1937, 108 p.

TRAPÈ, Agostino. Libertà e Grazia nella storia della salvezza. In: *Atti della Settimana Agostiniana Pavese*. Pavia, v. 4, p. 43 - 57, Abril. 1972

_____. Libertà e Grazia. In: I CONGRESSO INTERNAZIONALE SU S. AGOSTINO NEL XVI CENTENARIO DELLA CONVERSIONE (24 : ROMA: 1986). *ATTI - sezioni di studio I*. Roma: Institutum Patristicum "Augustinianum", 1987, p. 199 - 209.

TURRADO, Argimiro. El problema del mal y la responsabilidad moral de las personas especialmente en la "Ciudad de Dios" de S. Agustín. *Revista Agustiniana*, 1995, p. 733-789.



Pilos: *Peripéteia* Ateniense na Narrativa Tucídideana? Considerações acerca da teoria trágica da natureza humana

Maria Elizabeth Bueno de Godoy*

*Doutoranda do PHS/
FFLCH-USP.

Resumo

Constituir-se-ia o episódio da ocupação de Pilos, narrado no livro IV da *História* de Tucídides, na *peripéteia* ateniense? Embasado na tese da leitura trágica da *História* defendida por F. M. Cornford o estudo propõe a reflexão sobre as categorias míticas presentes na narrativa do referido episódio, referência de um estilo narrativo próprio do período: o da tragédia Ática. Assim defendida como a teoria trágica da natureza humana, no encadeamento de *Áte Apáte*, *Elpis* e *Hýbris* figuraria o início da ruína política de Atenas. Seria Atenas o ‘herói’ desta tragédia, ruinoso pela relação entre a abundância e a *hýbris*? Marca da peripécia trágica, Pilos estabelecerá o ponto de partida para o desencadeamento de outra série de episódios onde a situação de Atenas se deteriora na mutação de seus sucessos no contrário, suscitando então o temor e a piedade.

Palavras-chave: Tucídides, Ésquilo, tragédia, natureza humana, F.M. Cornford.

“Filha de Zeus tonante, portador do escudo,
por que vens? Assistir à audácia de Agamêmnon?
Pois declaro o que penso e hei de ver cumprido:
seu belicoso orgulho vai causar-lhe a morte”.

Ilíada, I

É Aristóteles, pela reflexão exposta na *Poética*, quem estabelece o afastamento entre a história e a poesia. Contudo, a não ser por duas referências em sua obra, não aborda a história como objeto, e “nada o evidencia tão claramente quanto o seu absoluto silêncio acerca desta” (FINLEY, 1965, p.281). Murari Pires

denota que, assim determinadas, a história narra as ações dos homens em sendo fatos, acontecimentos singulares efetivos; enquanto a poesia narra as ações dos homens em sendo virtualidades condicionais, vislumbres de possibilidades humanas do acontecer (2007:186). Lembra que neste esforço o filósofo aponta o nome que a emblematiza – história – como obra nestes ditames conformada: Heródoto.¹

Para alguns, no entanto, é na primeira página da obra de Tucídides que se dá o início da *verdadeira* história.² Não obstante, se ancorada na escrita – do verbo *xyggraphó*, compor por escrito – a narrativa tucídideana ultrapassava os estritos instantes de uma apresentação pública para ganhar estatuto de *ktema*³: “Tucídides de Atenas compôs por escrito a guerra dos peloponésios e atenienses como eles combateram uns contra os outros” (TUCÍDIDES, I, I).⁴

Por um longo tempo, do século XIX a meados do XX, projetou-se uma imagem de Tucídides em que sua obra era apreciada como paradigma da escrita da história. Nesta a comunidade acadêmica identificava os princípios da historiografia científica. Dentre parâmetros como o princípio da verdade histórica, a ordem cronológica de eventos e a capacidade crítica estruturada em um método científico repousavam alguns dos quais tornavam Tucídides um “historiador moderno e científico” (MURARI PIRES, 2006, p. 811).

Contudo, em 1907 o *Thucydides Mythistoricus* de Francis Macdonald Cornford rompe com os ditames ditos ‘positivistas’ das releituras da obra, anunciando-o já no título certamente provocativo, pois o que o próprio Tucídides cuidara decidido por dissociar história e mito – dela (história), o extirpando (mito) – Cornford agora nele fazia conjugar, assim refundidos os dois termos, mito e história.

Constituir-se-ia, destarte, o episódio da ocupação de Pilos narrado no livro IV da *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides, na *peripéteia* ateniense? De acordo com a tese do Professor Cornford tudo parece sugerir que sua composição evidencia o erro político de Atenas ao negar o tratado de paz proposto por Esparta. Neste, tanto a severidade no trato da personagem de Cleon, quanto o julgamento parcial do historiador denotariam uma tendência crítica do período e uma aproximação ao Cléon de Aristófanes (*Os Cavaleiros*), “em quem encarna o símbolo da classe indesejável dos demagogos” (SILVA, 2004, p.9;72).⁵

¹ “Hérodote de Thoirioi expose ici ses recherches, pour empêcher que ce qu’ont fait les hommes, avec le temps, ne s’efface de la mémoire et que des grands et merveilleux exploits (...)”: HÉRODOTE. *Histoires. Livre I. Clío*. Texte établi et traduit par E. Legrand. Paris: Les Belles Letres, 2010.

² O *grifo* é meu. A afirmação é de David Hume que faz parte do período da evolução que transita do regime antigo de historicidade para o moderno. Cf. Murari Pires, F. Modernidades Tucídideanas. *Ktéma es Aei*. São Paulo: FAPESP, 2007, p. 22. Para o argumento ver também, Hartog, F. “Time, History and the Writing of History: The Order of Time”, 1996.

³ Heródoto, ao iniciar sua obra, utiliza-se do substantivo *historía* (στορία) – pesquisa. HÉRODOTE. (2010: p.12).

⁴ A tradução utilizada da obra tucídideana foi a de Anna Lia de A. Prado: TUCÍDIDES. *A Guerra dos Peloponésios e Atenienses. I, I*. (tradução de Anna Lia de Almeida Prado) Texto grego estabelecido por Jacqueline de Romilly. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁵ O coro exalta a coragem e necessidade do poeta de “dizer o que é justo” (511), comparando o demagogo à figura de Tífon e do furacão, ao que Maria de Fátima e Silva comenta em nota: “que o inimigo comum, monstro ensurdecedor e tenebroso, contra o qual se revela a intrepidez hercúlea do poeta, é o demagogo Cléon”, IN: ARISTÓFANES. *Os Cavaleiros*. Introdução, versão do grego e notas de Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2004, p.72.

Baseado na leitura trágica da *História* este estudo propõe a reflexão acerca da presença de categorias míticas ao longo da narrativa do episódio da ocupação de Pilos, o que teria contribuído como evidência da aproximação de Tucídides de um gênero narrativo peculiar do período em questão: o drama Ático. Interpretada por Cornford como a ‘teoria trágica da natureza humana’ – aspecto moral que Tucídides teria apreendido de Ésquilo – categorias como a *Apáte*, a *Áte*, a *Elpis* e a *Hýbris*, assim encadeadas, figurariam o início da ruína política ateniense, ou o reverso de seus sucessos bélicos.

Trazendo em seu *corpus* os valores morais de gerações do pensamento grego a referida teoria seria o resultado daquilo que fora apreendido do gênero épico (representado pelas obras de Homero), da poesia de Hesíodo do século VII a.C., assim como da poesia lírica de Teógnis e da obra do legislador Sólon (VI a.C.). Apesar de algumas tentativas de compilação da história de uma evolução do pensamento grego antigo de Homero a Platão e Aristóteles, não é a intenção do presente estudo assumir tal tarefa, mas sim apresentar uma possível influência sobre o estilo narrativo de Tucídides por aquele da tragédia.⁶

É o modelo narrativo do tragediógrafo Ésquilo, segundo Cornford, que pode ser associado ao da narrativa tucidideana. Mas, se seguirmos uma determinada construção do pensamento moral entre autores gregos, nomes proeminentes como os de Teógnis e de Sólon devem ser contemplados entre os que compõem esta ‘tradição’ no tempo de Ésquilo, contribuindo deste modo para versões tardias da referida teoria.

Nenhuma cidade jamais foi destruída por homens de valor, mas quando alguns abraçam a impudência, corrompem o povo, e defendem clamores desonestos em nome do interesse próprio e da influência, não espere que a cidade permaneça silenciosa por muito tempo; mesmo que agora pareça tranquila, quando escolhas como estas são feitas (...). O ganho, aquele que caminha de mãos dadas com o mal, este leva ao caos civil, ao derramamento de sangue entre clãs, aos ditadores. Que nunca optemos por isso (THEOGNIS, 39-52,W).⁷

Como um membro da aristocracia, Teógnis pode ter dirigido sua obra para alertar a *pólis* acerca dos perigos da imoralidade. Suas alusões aos eventos correntes referem-se às últimas décadas do século VII a.C. Apesar de alguns autores tardios o datarem em meados do sexto século, como contemporâneo de Sólon. Conforme notas explicativas de West na introdução de *Greek Lyric Poetry* “o va-

⁶ A proposta de Tucídides na abertura de sua obra era evitar os elementos fantásticos, ou o ‘maravilhoso’ (*tô mythôdes*) o que poderia despertar o interesse de seus leitores, mas perder o compromisso com os fatos verdadeiros. Conseqüentemente, muito se tem discutido acerca da total rejeição do historiador ateniense em relação ao mito, ou se ele o teria mantido embaixo das diversas camadas de sua obra.

⁷ A tradução livre da versão na língua inglesa é minha. Utilizou-se como referência a tradução de WEST, M. L. *Greek Lyric Poetry*. Oxford World’s Classics; translated by M.L.West. UK: Oxford University Press, 1994. Utilizaremos a inicial W para indicar a tradução de West em todas as obras da lírica grega citadas em nosso trabalho.

lor da coletânea como um todo é que esta pode ser tomada como representante da poesia elegíaca escrita para simpósios e outros eventos sociais do período” (WEST, 1994, pp.14-15).

Para Sólon, legislador e poeta ateniense, cujo conhecimento em educação moral pode ser inferido da própria cidadania, somente os homens poderiam atrair a miséria para a *pólis*, caindo deste modo sob o jugo de Zeus e das artimanhas dos imortais. Além disso, através das más escolhas os homens seriam cegados e guiados à sua própria ruína. A moral de Sólon clama pelo autocontrole, liderança, e, sobretudo, pela sabedoria aplicada aos negócios da cidade. Seu pensamento está embasado na máxima do oráculo de Delfos: Conhece-te a ti mesmo; nada em excesso.

Porque se os homens ferem aos seus iguais, logo encontram sua cidade aterrorizada e dividida. Entre o povo esses males abundam e muitos dos desprovidos encontram-se então em terras estrangeiras, vendidos como escravos e ligados por vergonhosos laços... E assim o Mal público atinge a todos os homens: a soleira das portas não mais O contém; ele atravessa as altas muralhas, encontrando-os em seu refúgio mais íntimo. Esta lição eu desejo dar aos atenienses: a ausência da lei traz a cidade incontáveis males, enquanto que sua obediência mantém tudo em ordem; (...) Faz do rude, suave, evita os excessos, desfaz os enganos, e arranca as raízes do erro; dispensa nossos julgamentos distorcidos, pacifica o violento, traz fim à discórdia e às contendas. Faz de todos os negócios humanos corretos e racionais (SOLON, IV,W).

A tragédia Ática foi concebida no quinto século o qual também compreendeu duas guerras: as Pérsicas (479-448 a.C.) e a do Peloponeso (431-404 a.C.). Se ambos, Ésquilo e Tucídides, pertencem a este mesmo período, estão separados por uma geração; o historiador pertencendo a esta última, cuja obra é produto de sua experiência e observação.

Existe uma tendência geral entre estudiosos e pesquisadores da tragédia grega que, diferentemente da abordagem homérica onde a divisão da responsabilidade entre homens e deuses tem sido exaustivamente discutida e entendida, na qual os três principais tragediógrafos – Ésquilo, Sófocles e Eurípides – são também indefinidos ou super-definidos em suas acepções acerca da responsabilidade.⁸ Do drama de Ésquilo às obras euripideanas tardias houve mudanças em relação ao tratamento da responsabilidade do herói trágico sobre sua própria ruína. No presente estudo pretende-se refletir acerca da abordagem *indeterminada* da narrativa esquileana no primeiro livro da trilogia *Orestéia*, assim acompanhando a teoria de F. M. Cornford: Agamêmnon submete sua ação ao império da necessidade. O que pode levar a seguinte interpretação: se o herói está cego não o seria por qualquer

⁸ Em seu argumento Dawe cita a obra de Dodds, especialmente o capítulo intitulado “Apologia a Agamêmnon” IN: DODDS, E.R. *Os Gregos e o Irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002, pp.9-34.

intervenção divina, mas por sua própria vontade, iludida pela esperança enganosa (*Elpís*) e pelo vil orgulho (a própria personificação da *hýbris*).⁹

Na primeira obra da referida trilogia (*Agamêmnon*) as palavras do coro, (composto pelo colégio dos anciãos de Argos), estão carregadas de repugnância e horror pela escolha do herói em sacrificar sua filha Ifigênia em troca de ventos favoráveis. Sua perspectiva neste sentido é a do horizonte político da coletividade; este é o horizonte da *pólis* e daquilo que figura o bem comum (*koinós*). A primeira fonte da reprovação do coro em relação a Agamêmnon advém de sua “entrega deliberada à *týche*”, como se agisse entregue ao acaso (*Agamêmnon*, 186-5). Aquilo que o herói confia ser a licitude de sua ação parece ao coro a “misera demência, mestra de vilezas” (Errônea ou *Áte*) “e matriz de males” (*Agamêmnon*, 222-3). Segundo o estudo realizado por Torrano na tradução da obra de Ésquilo, o efeito desta escolha sob a influência de *Áte* não atenua, mas sim agrava a responsabilidade do herói. Sua escolha ao caminhar sobre as ‘púrpuras’ estendidas por Clitemnestra em seu retorno ao palácio de Argos é similarmente interpretada.

Clitemnestra: Agora, ó cabeça querida, desce desse carro, sem pôr no chão o teu pé devastador de Ílion, ó rei. Por que tardais, ó servas, incumbidas de cobrir o chão da via com as vestes? Rápido se cubra de púrpura o acesso a casa inopina a que a Justiça o guia. No mais, a mente não vencida por sono fará com os Deuses o justo destino (*Agamêmnon*, 905-913).¹⁰

Agamêmnon: Se isto te agrada, descalcem-me logo os sapatos, servis anteparos dos pés, e ao pisar nestas púrpuras dos Deuses não me atinja de longe a inveja do olho. (...) Já que me convenci a te ouvir nisso, entrarei no palácio pisando púrpuras (*Agamêmnon*, 944-957).

De acordo com Bruno Snell o drama de Ésquilo está principalmente interessado no homem, e ao inferir uma nova concepção e expressão do ‘humano’ da tragédia torna-se pertinente compará-lo à poesia lírica (1975: 153-4). Snell tomou o conceito da insistência na ação humana como um estímulo interior próprio, e não aquele determinado pelos deuses como na poesia homérica. Deste modo, o poeta buscava situações extremas onde o essencial da ação humana estaria exposto no próprio momento da decisão. Não se trata, portanto de mera

⁹ É válida uma breve exposição da trama: *Agamêmnon* pertence à trilogia intitulada *Orestéia*. A obra resistiu intacta até a modernidade e juntamente as *Coéforas* e as *Eumênides*, é conhecida como um clássico da antiguidade. A cena acontece em Argos, no palácio dos Atridas onde a rainha Clitemnestra aguarda o retorno de seu marido e rei da guerra de Tróia. Lá ela preparou sua vingança contra o rei, por sua escolha há dez anos em sacrificar a própria filha Ifigênia à deusa Ártemis em troca de bons ventos para navegar até Tróia. Em sua vingança Clitemnestra toma Egisto, primo do rei, como amante, e tece um tapete com cores púrpuras no qual destila todo o seu desejo de justiça. Ao chegar o rei, cego por seu próprio orgulho e vaidade, caminha descalço pelas ‘púrpuras’, para ser assassinado brutalmente dentro do palácio. Orestes, seu filho, irá se vingar desta morte quinze anos depois, destarte matando sua própria mãe e o amante dela (narrado na segunda parte da trilogia). O terceiro livro narra o julgamento e tribunal de Orestes em Atenas onde Apolo e as antigas divindades vingadoras do sangue derramado em família (Erínias) decidem sobre sua inocência ou culpa.

¹⁰ ÉSQUILO. *Orestéia I. Agamêmnon*. Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, FAPESP, 2004.

reação, mas sim da ação determinante do peso da responsabilidade e da angústia nas incertezas do porvir.

Se a questão da ‘indeterminação’ for posta de lado, somos inclinados a concordar com o argumento do Professor Dawe sobre a escolha de Agamêmnon. ‘Matricídio é um ato’ (considerando-se a vingança de Orestes sobre o assassinato de seu pai), enquanto que a *escolha* do herói em caminhar sobre as “púrpuras” se remete somente à sua *decisão* em agir. O modo mais simples de transposição da responsabilidade dos deuses para os homens é reproduzido na tradução comentada de Fraenkel do *Agamêmnon*, intencionada neste estudo como auxílio à compreensão do argumento a despeito de todo o exercício em elegância (1950):

E assim, o líder da frota aqueia, sem vitupério a nenhum adivinho, a conspirar com os golpes da sorte, quando os aqueus eram oprimidos pela fome e a espera no porto de Áulis, aonde a maré ia e vinha sem mudanças, inclinou sua vontade ao impulso da necessidade, e o vento de seu desejo soprou ímpio, impuro, terrível; naquele instante ele reverteu sua mente e optou pela imprudência e descuido. Pois os homens são levados pelo mau conselho, maldito enfastio, início de toda ruína (*Agamêmnon*, 187).

Peripéteia trágica ou acontecimentos objetivamente correlatos? Seriam os eventos do episódio de Pilos, assim narrados por Tucídides, reveladores do que Jean Pierre Vernant denomina ser a ‘mola trágica,’ onde todos os seus sucessos são revertidos no contrário, na ocasião de seu declínio e ruína? Para Cornford, a recorrência deliberada do historiador à *týche* (fortuna), aliada às escolhas atenienses através da figura de seu líder Cleon, atribui a Atenas o lugar do herói neste encadramento trágico de eventos no qual as categorias míticas compõem a teoria trágica na forma do drama (1907: 96).

Imbuído da intenção de narrar o referido episódio evidenciando o erro político de Atenas – ao negar a proposta de paz feita por Esparta – Tucídides compõe o livro IV estruturando-o de modo a contrapor dois episódios centrais e opostos: o primeiro, o relato do sucesso ateniense em Pilos como fruto da *týche*, após o qual Atenas, chamada à razão no apelo da embaixada lacedemônia, responderia negativamente. Fruto da persuasão enganadora (*apáte*) de Cleon, Atenas se vê envolvida, esperançosa de cobiças (*elpís*), em novos cometimentos bélicos que, embora despropositados, alcançam (fugaz) êxito.

Com isso, argumenta Cornford, adentraram o palco da história de Tucídides os personagens figurativos das tragédias atenienses, especialmente esquileanas: *týche*, *elpís*, *apáte* e *hýbris*. A *História* compusera, pois, uma tragédia de Atenas:

(...) pelo decurso sequencial dos episódios do Discurso Fúnebre de Péricles, da campanha de Pilos, do diálogo de Melos e da expedição à Sicília, vislumbram-se os desvios híbrísticos de ambições imperiais desmedidas, infladas em sua avidez de ganhos por golpes inesperados da sorte próspera, logo, en-

tretanto, revirada em infortúnio consequente à perda da lucidez racional, por que a cidade, agora cega de paixões, errava em suas decisões (MURARI PIRES, 2007, p.9).

Neste sentido, o reclamo de alcançar uma inteligibilidade para o desenrolar dos acontecimentos bélicos sucessivamente narrados, teria despertado em Tucídides a atualização de uma outra forma – artística. Princípio compositivo este, afirma-o Cornford, pelo qual, ele, Tucídides, selecionando dos fatos os aspectos relevantes e ordenando-os, pudesse estabelecer nexos, dando o sentido histórico à narrativa (1907: 134-5).

E aqui tens, atenienses, uma bela oportunidade de o fazerem: evitando assim mais tarde, se rejeitarem nosso conselho, arriscarem considerar todo seu sucesso fruto da mera fortuna, enquanto, pelo contrário, está em suas mãos, sem riscos, garantir um renome de força e sabedoria (...). Os Lacedemônios os solicitam uma trégua e o fim das hostilidades, concedendo-lhes paz e aliança e muito mais amizade e familiaridade mútua; pedindo por tal [somente] aqueles homens que permanecem na ilha [Pilos] (THUCYDIDE, IV: 18,5; 19 1).¹¹

Assim expostos, os argumentos da embaixada espartana clamavam pela sabedoria, por uma justa decisão que, no momento do sucesso de Atenas, provaria sua superioridade não belicista, mas, sobretudo, moral. Do mesmo modo que chamar à razão o herói vacilante, cego aos prudentes aconselhamentos do coletivo que visa o bem comum a todos, a perspectiva do discurso de Esparta é aquela do coletivo, que produz o eco dos interesses políticos da coletividade, e não do interesse individual. A resposta ateniense, fruto da certeza de uma superioridade – mesmo que circunstancial – sobre os lacedemônios, os fez aspirar a uma cobiça por maiores ganhos, apoiados justo naquela (in) certeza de ter como aliada a *týche*.

“Os espartanos estariam moralizando”, afirma-o Cornford (1907:120). Um súbito reverso da fortuna era em si um fenômeno peculiarmente interessante ao pensamento grego, e o tema da moderação moral lugar comum em situações de crise. Para Cornford o fato de Tucídides ter construído o contraponto entre o discurso da embaixada lacedemônia à escolha ateniense por seguir o conselho de Cleon evidencia sua intenção em expor a (má) *escolha* aliada à *decisão*. Mesmo que atribuída à persuasão enganosa, leva Atenas, cega, a aspirar por ganhos ainda maiores. Para Cornford, Tucídides compõe a sequência dos episódios de modo a interpretá-los ‘de acordo com certa filosofia da natureza humana’, esta trágica (1907:121).

Intoxicados por *elpís* os homens se arriscam. Cornford conclui que fadados ao erro de conduta, tanto na vida pública quanto na privada, os homens não atendem a qualquer lei que os restabeleça ao justo meio. “Pois a humanidade esgotou

¹¹ Utilizou-se também neste estudo a tradução direta da língua francesa: THUCYDIDES (IV: 18,5;19,1). *La Guerre Du Peloponnèse*. Tomes I-V. Texte établis et traduit par Jacqueline de Romilly. Paris : Les Belles Lettres, 1953-1972.

seu catálogo de impunidades, constantemente acrescentando novas às antigas ve-
leidades, no afã de buscar meios que minimizem as consequências sofridas por
suas (más) escolhas” (CORNFORD, 1907, p.122). Quando lida desta perspectiva, a
narrativa tucideana levaria ao temor e à compaixão, emoções essas outrora sus-
citadas pelo drama Ático.

Referências

- AESCHYLUS. *Agamemnon*. Edited with a commentary by Edouard Fraenkel. 3 vols. Vol. I, pp. xvi + 195; Vols. II and III, pp. viii+850. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- ARISTÓFANES. *Os Cavaleiros*. Introdução, versão do grego e notas de Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2004.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. Porto Alegre: Editora Globo, 1966.
- CORNFORD, F.M. *Thucydides Mythistoricus*. London: Cambridge University, 1907.
- DAWE, R.D. “Some Reflections on Ate and Hamartia”. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol.72 (1968): 98-123.
- DODDS, E.R. *Os Gregos e o Irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- ESCHYLE. *Agamemnon. Les Choéphores. Les Eménides*. Paulo Mazon (trad.). Paris : Les Belles Lettres, 1952.
- _____. *L’Agamemnon d’Eschyle. Le texte et ses interpretations*, Jean Bollack et Pierre de La Combe (eds.). Chiers de Philologie, v. 6,7 e 8. Lille : Maison de Sciences des Homme, 1981-2.
- ÉSQUILO. *Orestéia I. Agamêmnon*. Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras. FAPESP, 2004.
- _____. *Orestéia III. Eumênides*. Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras. FAPESP, 2004.
- FINLEY, M.I. “Introduction”, in: *Thucydides: History of the Peloponnesian War*, Harmondsworth, 1972: 9-34.
- _____. FINLEY, M.I. “Mith, Memory and History”. *History and Theory*. Vol.4, nº3, 1965, p.281.
- FISHER, N.R.E. “Hybris and Dishonour I”. *Greece & Rome, Second Series*, Vol.26, nº2, 1976, pp. 177-193.
- _____. “Hybris and Dishonour II”. *Greece & Rome, Second Series*, Vol.26, 1979, pp. 32-47.
- FLORY, S. “The Meaning of τὸ μὴ μυθῶδες and the Usefulness of Thucydide’s History”, *The Classical Journal*, Vol.85, nº3.(1990), pp. 193-208.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002-2003. (2v.).
- JAEGER, W. *Paidéia. A formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KNIGHT, W.F.J. “The tragic vision of Aeschylus”. *Greece & Rome*, Vol.5, nº13, 1935, pp.29-40, Cambridge University Press.

MARQUES, M.P.A. "Ate de Agamêmnon", *Textos de Cultura Clássica* n.10, jul. 1990, Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos.

MURARI PIRES, F. "Thucydidean Modernities: History between science and art" IN RENGAKOS, A. et al. *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden, Boston: 2006.

MURARI PIRES, F. *Modernidades Tucidideanas: Ktema es Aei*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, 2007.

SNELL, B. *A Descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1975.

STAWELL, F.M. "Pericles and Cleon in Thucydides". *The Classical Quarterly*, Vol.2, nº1, a980, pp. 41-46.

THUCYDIDE. *La Guerre Du Peloponnèse*, Tomes I-V. Texte établis e traduit par Jacqueline de Romilly. Paris: Les Belles Lettres, 1953-1972.

TUCÍDIDES. *A Guerra dos Peloponésios e Atenienses. I, I*. (tradução de Anna Lia de Almeida Prado) Texto grego estabelecido por Jacqueline de Romilly. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VERNANT, J-P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga I*. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

_____; _____. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga II*. Tradução Bertha Halpem Gurovitz. São Paulo: Brasiliense, 1991.

WEST M. L. *Greek Lyric Poetry*. Oxford World's Classics; translated by M.L.West. UK: Oxford University Press, 1994.



Nicolau de Cusa e *una religio in rituum varietate**

Maria Simone Marinho Nogueira*

* Este artigo é parte da pesquisa financiada pelo PROPESQ/UEPB, Cota 2011-2012, intitulada *É possível o diálogo inter-religioso ou o diálogo com o diferente – Algumas reflexões a partir da Filosofia Medieval*.

** Doutora – UEPB.

Resumo

O tema da paz é já uma constante no pensamento de Nicolau de Cusa, desde a sua primeira obra, *De concordantia catholica*, passando pelo seu livro mais emblemático, *De docta ignorantia*, até as suas últimas obras, como é o caso da *De venatione sapientiae* e do *De apice theorie*. No entanto, o pensador alemão dedicou um pequeno livro exclusivamente ao tema da diversidade religiosa: trata-se do *De pace fidei* escrito em 1453 que reflete, também, a tomada de Constantinopla pelos turcos. O autor utiliza-se de um recurso fictício que acontece no céu da razão, em um concílio celestial presidido pelo Todo-Poderoso. Lá, os representantes de diferentes lugares do mundo e também das mais diversas religiões aparecem não com o aspecto humano, mas como virtudes intelectuais e discutem a questão central do referido opúsculo: saber se diante da diversidade de religiões, cada uma com diferentes e variados ritos – parecendo ser esta diversidade o motivo de tantas e tão sangrentas guerras – é possível pensar uma alternativa que leve à concórdia, ou seja, à paz. A postura de Nicolau de Cusa, diante de tal problema, é imperativamente contra a luta armada e a favor do diálogo. O filósofo do Mosela, como pensador extremamente profundo e sereno que sempre foi, entendia que era necessário trabalhar em um diálogo com as diferentes religiões, partindo do pressuposto de que há uma unidade em todas elas. Entretanto, esta unidade não deve ser pensada como anulação da diversidade, mas deve ser pensada como uma religio in rituum varietate. Deste modo, nesta comunicação, pretende-se apresentar alguns elementos filosóficos que aparecem no *De pace fidei*, no sentido de refletir, a partir destes elementos, se o livro supracitado oferece-nos uma abertura para o diálogo inter-religioso ou para a ideia de tolerância. (Pesquisa financiada pelo PROPESQ/UEPB - Cota 2011/2012, cujo projeto se intitula: *É possível o diálogo inter-religioso ou o diálogo com o diferente? Algumas reflexões a partir da Filosofia Medieval*).

Palavras-chave: Diálogo. Tolerância. Paz. Nicolau de Cusa.

O quê a Filosofia Medieval pode ter a dizer aos homens de hoje sobre identidade, diferenças e sobre algumas guerras promovidas em nome de Deus, tendo a chancela, portanto, ora de uma determinada religião, ora de outra? Será, realmente, que o pensamento desenvolvido naquilo que a Modernidade designou “Idade das trevas” tem alguma lição a nos ensinar, sobretudo quando se aborda o tema do diálogo inter-religioso, ou seja, a discussão sobre a tolerância religiosa? Terá Nicolau de Cusa (1401-1464), um cristão, filósofo da Idade Média, alguma coisa a nos dizer que mereça o nosso debruçar sobre os textos deste pensador numa pesquisa científica? Poderá sua obra contribuir para a temática que aqui se apresenta, posto que viveu e refletiu em um contexto historicamente distante do nosso tempo, sem o advento da *aufklärung* ou das luzes da razão e sem a ampla liberdade de expressão que temos hoje? Afinal, que ideias Nicolau de Cusa teve acerca do diálogo inter-religioso e, naturalmente, sobre o que disso se pode pensar?

Procurando mostrar os perigos da intolerância, passemos a Nicolau de Cusa e a sua proposta de uma *perpetua pax*. O pensador alemão dedicou um pequeno livro exclusivamente ao tema da *diversidade religiosa*: trata-se de *A paz da fé* escrito em 1453 e que reflete, também, a tomada de Constantinopla pelos turcos. O autor utiliza-se de um recurso fictício que acontece no *céu da razão*, em um *concílio celestial* presidido pelo *Todo-Poderoso*. Lá, os representantes de diferentes lugares do mundo e também das mais diversas religiões aparecem não com o aspecto humano, mas como *virtudes intelectuais*.

Feito este breve resumo, podemos dizer que a questão colocada em *A paz da fé* é a de saber se, diante da diversidade de religiões, cada uma com diferentes e variados ritos – parecendo ser esta diversidade o motivo de tantas e tão sangrentas guerras – é possível pensar um meio que leve à concórdia, ou seja, à paz e não à guerra? A postura de Nicolau de Cusa é imperativamente contra a luta armada e a favor do diálogo e da paz. No entanto, não deixa de ser curioso que o filósofo em questão encontre-se numa situação extremamente delicada, ou seja, como cardeal da igreja deveria estar em favor da guerra, posto que a religião cristã via na força das armas um recurso necessário contra o avanço da religião islâmica naquele momento; por outro lado, ele, como pensador extremamente profundo e sereno que sempre foi, entendia que era necessário trabalhar em um diálogo com as diferentes religiões e, principalmente, com o islamismo. Numa troca de correspondência com Juan de Segóvia, teólogo espanhol e também professor da Universidade de Salamanca, este último pergunta a Nicolau sobre o seu posicionamento em relação ao caminho que deve ser adotado para conversão dos infiéis e qual a melhor via para enfrentar o relacionamento com os turcos, se a via das armas ou a via do diálogo?

Nicolau de Cusa responde fazendo um breve relato do livro que acabara de escrever e no qual fica claro que o que diferencia uma religião de outra é a variedade de ritos, ou seja, para ele, a variedade pressupõe uma unidade e, portanto, uma igualdade, que é a crença num ser divino, logo, se as pessoas de diferentes religiões conseguirem reconhecer que esta diversidade pressupõe uma unidade, então, como está escrito em *A paz da fé* cessarão as guerras, a lividez do ódio e todos os males e todos conhecerão como não há senão uma religião na variedade dos ritos.

Complementando a sua resposta a Juan de Segóvia e seguindo a linha de exposição exposta em *A paz da fé* que está centrada no mandamento do amor, Nicolau de Cusa chama a atenção do seu interlocutor para dizer que a invasão armada, ou seja, a agressão, deve ser substituída pelo diálogo, pois, como ele afirma se lutarmos com as armas, pelas armas morreremos.

A questão central de *a paz da fé*

Portanto, como já dissemos, a questão central de *A paz da fé* é a de saber se, diante da diversidade de religiões, é possível pensar um modo que leve à paz e não à guerra? É com base nesta indagação que todos os argumentos do livro são desenvolvidos. Assim, logo no início do seu opúsculo, podemos ler:

A divulgação dos atos tão cruéis cometidos pelo rei dos Turcos recentemente em Constantinopla encheu um certo homem, que em dada ocasião visitara aqueles lugares, de um tal zelo divino que o levou a orar, com muitos gemidos, ao criador de todas as coisas, que moderasse com a sua piedade *a perseguição cuja crueldade, maior do que o habitual, se devia aos diversos ritos das religiões*. (NICOLAU DE CUSA, 2002, p.21, Grifo nosso)¹.

Os atos cruéis e a perseguição, *maior do que o habitual*, se devem, conforme Nicolau de Cusa, à variedade de ritos religiosos e, por isso, nosso pensador desenvolve ao longo do seu texto um discurso pautado no diálogo inter-religioso, ou seja, propõe, diante de tal situação, um discurso que preze pelo diálogo ou pela possibilidade da concórdia entre as diversas religiões, posto que a diferença entre elas diz respeito muito mais à variedade dos ritos do que, propriamente, à ideia subjacente de cada religião: o culto a um ser superior. No entanto, o autor de *A paz da fé*, sabedor das dificuldades que se encontram latentes nas diversidades dos ritos, reconhece que tal diversidade pode contribuir para o aumento da devoção e, assim sendo, o que propõe é que esta variedade seja aproveitada em prol de uma religião capaz de congregar, senão todas, pelo menos muitas das diferenças existentes em cada culto. Desta forma, afirma:

Porque se não é possível ou conveniente suprimir esta diferença dos ritos, de modo que a diversidade contribua para aumentar a devoção, quando qualquer nação se aplicar com mais diligência nas suas cerimônias que são mais gratas a ti, que és o rei, então que, ao menos, assim como és uno, haja uma só religião e um só culto de latria. (NICOLAU DE CUSA, 2002, p.24-25).²

¹“Quod si forte haec differentia rituum tolli non poterit aut non expedit, ut diversitas sit devotionis adauctio, quando quaelibet regio suis ceremoniis quase tibi regi gratioribus vigilantiozem operam impendet: saltem ut sicut tu unus es, una sit religio et unus latriae cultus”. [h], DPF I, 6. Apesar de estarmos usando a tradução portuguesa, citaremos em nota de rodapé o texto em Latim, seguido da letra “h” entre colchetes (identificação da edição crítica), seguido de DPF, Capítulo (em romano), e Parágrafo (em arábico).

²“Quod si forte haec differentia rituum tolli non poterit aut non expedit, ut diversitas sit devotionis adauctio, quando quaelibet region suis ceremoniis quasi tibi regis gratioribus vigilantiozem operam impendet: saltem ut sicut tu unus es, una sit religio et unus latriae cultus” [h]. DPF, I, 6.

Podemos perceber, assim, que a obra em questão apresenta-nos um itinerário que poderá nos ajudar a refletir sobre a possibilidade do diálogo inter-religioso, que, entretanto, não pode ser compreendido no sentido contemporâneo do termo. Mesmo assim, o referido livro sempre foi visto como o principal texto do filósofo alemão quando se trata de abordar tal tema. Deste modo, não tem faltado eventos filósofos dedicados a este texto, nem tampouco publicações, desde as mais antigas até as mais atuais. Como exemplo, podemos citar os Congressos realizados em Salamanca e em Coimbra, em 2002, cujo título foi *Coincidência dos opostos e concórdia*³ – *Caminhos do pensamento de Nicolau de Cusa*. Na apresentação dos anais portugueses, um dos coordenadores escreve:

Hoje, à entrada do século XXI, tal como no século XV, os homens continuam divididos, fazendo das religiões e das culturas não aquilo que os une, mas aquilo que os separa, e transformando os seus credos em motivos de guerra, de perseguição e de morte. Por isso, também hoje, tal como no século XV, a concórdia volta a surgir como projecto mobilizador ao serviço de uma paz que se quer duradoura, ancorada no respeito das diferenças e numa justa compreensão de como a verdade e a unidade supõem um horizonte em que o princípio de não-contradição exige a complementariedade do princípio da coincidência, raiz da metafísica da ideia de concórdia. (ANDRÉ, 2002, p.7).

Destacamos que *A paz da fé*, mais uma vez, esteve no centro das discussões de ambos os Congressos e que muitas vezes a sua interpretação se fez sentir através do princípio da coincidência, pois este, como afirma André no passo acima, é o complemento necessário do princípio de não-contradição, ou seja, não podemos chegar à ideia de concórdia, em Nicolau de Cusa, sem a ideia de coincidência dos opostos. Quer isto significar que o princípio fundador do modo ocidental de pensar (o princípio de não-contradição) não dá conta de abraçar as diferenças, no sentido de a elas atribuir uma positividade, posto que é um princípio excludente e, portanto, intolerante.

Ao contrário, a via da coincidência dos opostos direciona para a concórdia, já que a diversidade nela não é vista de forma excludente. Logo, a diversidade de culturas e de religiões não deve servir para separar os homens e sim para uni-los, já que, de algum modo, o que torna todos os homens iguais, para o Cardeal alemão, é o fato de todos serem diferentes. É preciso, portanto, aprender a conviver com as diferenças, posto que estas fazem parte da própria essência da realidade. Neste sentido, escreve André:

³ “Coincidência dos opostos” é um conceito chave da filosofia de Nicolau de Cusa. É ele que está na base de uma teoria da concórdia que acenamos estar presente no segundo livro de *A douta ignorância* e que pode melhor ser desenvolvida numa pesquisa posterior (que aqui só foi introduzida no trabalho da iniciação científica) corroborando a hipótese inicial de uma leitura antropológica a partir do plano cosmológico que aparece no livro II da obra citada.

[...] o *De pace fidei* não podia deixar de fundamentar, de algum modo, a pluralidade, a diversidade e a singularidade de ritos, pressuposta a unidade do princípio a que todos se referem. [...] Que a vivência desta singularidade é um bem, demonstra-o o facto de, no mesmo parágrafo em que se faz também referência à origem una de todos os povos, se fazer também referência ao motivo do retorno a essa mesma unidade, mas acrescentando uma palavra que neste contexto é extremamente significativa: o espírito intelectual retornará *frutuosamente enriquecido* à sua origem (ANDRÉ, 2005, p. 41).

O retorno à unidade passa, necessariamente, pela pluralidade e esta deve proporcionar um aprendizado importante e enriquecido por esta mesma pluralidade. Tal aprendizado significa, também, que ser capaz de olhar o diferente como diferente (e não como mau, menor, menos capaz, insignificante etc.) implica uma transformação daquele que olha, uma vez que o fato de o outro ser diferente não o torna não humano. Por isso, talvez, em *De visione dei*, Nicolau de Cusa afirme que a humanidade, simples e una em todos os homens, pode ser descoberta em todos e em cada um deles e que esta mesma humanidade não abandona os homens quer se movam, quer durmam, quer repousem⁴ e, acrescentamos nós, quer rezem, seja na igreja, no templo, na mesquita, na sinagoga ou no íntimo do seu ser.

Deste modo, em relação à filosofia cusana, e levando em consideração às ideias expostas até aqui, podemos afirmar que tanto o tema do diálogo inter-religioso ou ainda o tema da concórdia e da paz estão presentes e de forma explícita no pensamento do filósofo do Mosela. Entretanto, não nos parece que o “diálogo” inter-religioso em Nicolau de Cusa tenha o mesmo sentido da expressão usada na Contemporaneidade⁵. Para começar, Nicolau de Cusa não utiliza o termo *dialogus* em seu livro *A paz da fé*; utiliza, sim, *consensus*: “[...] compadeceu-se o Senhor do seu povo e assentiu que toda a diversidade das religiões, mediante um *consenso* comum de todos os homens, fosse reconduzida de modo concordante a uma só que a partir de agora será inviolável” (NICOLAU DE CUSA, 200, p. 28)⁶. Além disso, mesmo que utilizasse o termo *diálogo* este não teria o sentido (pensando no significado mais comum) de uma simples conversa entre duas ou mais pessoas. Na carta que escreve em resposta à missiva de Juan de Segóvia⁷ (que aparece após o

⁴ Cf. *De visione dei*, 32: 10-19.

⁵ Fiquemos, para ilustrar, com uma das muitas definições contemporâneas: “[...] o pluralismo religioso, em si mesmo, não permite a nenhuma religião qualquer pretensão absoluta. Desse modo, a cultura pluralista constitui-se numa pressão externa que força tanto o cristianismo como qualquer outra religião a renunciar a toda e qualquer pretensão exclusivista e absoluta”. ANDREATTA, 2004, p.6.

⁶ “[...] misertus est igitur Dominus populo, et contentatur omnem religionum diversitatem communi omnium hominum *consensu* in unicum concorditer reduci amplius inviolabilem”. [h], DPF, III, 9. Grifo nosso.

⁷ Teólogo espanhol com quem Nicolau de Cusa manteve uma grande amizade, apesar do “desentendimento” no Concílio de Basileia, quando este deixou o partido conciliarista e aderiu ao partido papista. Ele escreve a Nicolau de Cusa solicitando informações, opiniões e conselhos sobre a situação da igreja depois da queda de Constantinopla. É bom lembrar que Juan de Segóvia, logo depois do Concílio de Basileia, passou a se dedicar aos estudos sobre “a seita dos sarracenos” e que está certo que o caminho a seguir na relação com esta “seita” é o da paz e não o da guerra. Além disso, ele preparou uma edição trilingue do Alcorão (*Alcoranus trilinguis*) – árabe-castelhano-latim, que infelizmente se perdeu, restando apenas o prólogo.

escrito *De pace fidei* tanto na versão latina quanto na tradução portuguesa) encontramos alguns passos que nos alertam para o sentido de diálogo como conversão (independente do termo que utilize):

Pois agora a defesa da fé ortodoxa exigia (*fidei orthodoxae defensio exigebat*) encontrar alguém assim zeloso e especialmente douto, agudo e ligado à tradição. [...] É de esperar que todos os turcos aceitarão crer na fé (*acquiescerent fidei*) da Santíssima Trindade, [...] Experimentei tanto junto dos Judeus como junto dos próprios Turcos que não é difícil persuadi-los (*non esse difficile persuadere*) da Trindade na unidade da substância. [...] E se os persuadirmos, com razões claríssimas, de que isto é conveniente [...] (*Et quando clarioribus rationibus convenientia persuaderetur* [...]).(NICOLAU DE CUSA, 2002, p. 28)⁸.

Como se pode perceber, apesar de entender que se deve *dialogar* com os muçulmanos, *este dialogar* está fortemente imbuído da ideia de *conversão* e, mesmo não sendo uma conversão “cega” e “à força”, (Nicolau de Cusa quer fazer uso da razão num diálogo de convencimento dos “infiéis”) não se trata, simplesmente, de um diálogo no sentido mais comum do termo. Sobre tudo isso, esclarece-nos Alvarez-Gómez que Nicolau de Cusa tem uma confiança quase ilimitada na capacidade da razão, mesmo no que se refere aos mistérios mais difíceis de serem aceitos por parte dos sarracenos como, por exemplo, a ideia da cruz e o sacramento da eucaristia. No entanto, é muito cuidadoso na hora de pensar em um diálogo com eles, pois, apesar da superioridade objetiva das razões que podem ser acrescentadas, eles não vão converter-se facilmente (ALVAREZ-GÓMEZ, 2004, p. 115).

Podemos acrescentar, ainda, que a possibilidade do diálogo inter-religioso de Nicolau de Cusa deve ser entendida no sentido de *una religio in rituum varietate*. Ou seja, por mais que Nicolau se proponha a dialogar com as principais religiões conhecidas por ele na época em que escreve *A paz da fé*, este diálogo passa pela ideia de conversão e passa, também, pela recondução de todas as religiões ao cristianismo. Isso é o sentido da frase *una religio in rituum varietate*, isto é, uma única religião na variedade dos ritos e assim, mesmo que não pensemos esta religião como absoluta, ela, na visão de Nicolau, tem a pretensão de ser a soberana. Ora, esta ideia vai de encontro ao conceito de diálogo inter-religioso na Contemporaneidade, isto é, *o pluralismo religioso não permite a nenhuma religião qualquer pretensão absoluta*, mas, apesar disso, as ideias contidas no opúsculo em análise apontam para um pluralismo religioso, posto que propõe (não à força) um diálogo pautado na racionalidade (*e assim se conclui no céu da razão a concórdia das religiões*) (NICOLAU DE CUSA, 2002, p. 81)⁹ e na exposição argumentativa dos diferentes ritos

⁸ “Nam nunc fidei orthodoxae defensio exigebat talem zelosum atque apprime doctum, peracutum et memorativum reperiri. [...] Spes est quod omnes Teucrici acquiescerent fidei sanctissimae Trinitatis [...], Expertus sum tam apud Iudaeos quam ipsos Teucros non esse difficile persuadere trinitatem in unitate substantiae. [...] Et quando clarioribus rationibus convenientia persuaderetur [...] [h]. NICOLAU DE CUSA, *Carta a João da Segóvia, passim*. Parênteses nossos.

⁹ “Conclusa est igitur in caelo rationis concórdia religionum modo quo praemittitur”. [h], DPF XIX, 68.

religiosos para que, numa maturidade almejada e idealizada, a variedade dos ritos seja transformada (não banida) e reconduzida a uma única religião.

Essa única religião representa para Nicolau de Cusa o fundamento firme, sólido e necessário para onde, por meio do consenso, a variedade dos ritos (transformada) possa se manter em paz, ou, como ele afirma no final livro, depois de dizer que os sábios que participaram da discussão deveriam se conduzir às suas nações e pôr em prática o que foi decidido: “[...] que confluíssem, [...] a Jerusalém, [...] e aceitassem uma só fé em nome de todos e sobre ela edificassem uma paz perpétua, [...]”(NICOLAU DE CUSA, 2002, p. 82)¹⁰. Naturalmente que toda discussão feita em *A paz da fé* se dá no plano ideal e Nicolau tem consciência disso. O próprio ambiente onde o diálogo acontece é fictício e (ele acontece no céu, por meio de um concílio celestial, presidido pelo Todo-Poderoso, auxiliado pelos anjos e na presença de um representante de cada religião existente que não assumia aspectos de homens, mas de virtudes intelectuais) isso é representa um projeto ideal de paz. Mesmo assim, como afirma Alvarez-Gómez (2004, p. 118), o fato de acontecer no céu pode ser significativo, pois se aspira a uma paz que deve transcender os plurais e variados interesses que tenham a ver com a convivência terrena.

Apesar do idealismo, Nicolau de Cusa nos oferece um caminho para a concórdia e, neste caminho, há um diálogo (mesmo que seja de conversão) que nos leva à acolhida do diferente ou ao diálogo inter-religioso. Assim, consideramos ser muito significativo o texto do filósofo alemão no que diz respeito a um outro olhar para as religiões diferentes da sua e, por conta disso, um novo olhar sobre a sua própria religião. Neste sentido, como escreve Alvarez-Gómez (2004, p.139): “A leitura de N. de Cusa nos ensina ao menos que ali, onde há enfrentamentos religiosos é preciso aplicar a inteligência ao máximo para, por via da paz [...] aspirar à paz perpétua na medida do possível”

Deste modo, podemos dizer que Nicolau de Cusa, por diferentes caminhos e de diferentes modos, nos ensina uma lição importante: as únicas armas, com as quais os homens devem lutar, são aquelas oriundas da nossa condição de *seres pensantes*, aquelas, portanto, que não produzem um determinado artefato, mas “produzem” ações pautadas nas boas relações entre os seres que chamamos *humanos*. No entanto, na condição de *seres amantes*, pois não é só a racionalidade que diferencia os homens dos outros animais, esta razão deve ser conduzida por uma força vital e essencial, a única que pode edificar a paz e à qual todas as leis, conforme as palavras do próprio Nicolau, devem ser reconduzidas e por ela orientadas: a lei do amor. Com esta, vivida na autenticidade da sua existência, talvez consigamos chegar mais do que a uma paz sonhada e desejada, a uma paz possível ou, pelo menos, a uma cultura do respeito e da acolhida do diferente que só faz algum sentido se for capaz de transformar o ser humano em um *ser melhor*.

¹⁰ [...] et quod administratorii spiritus ducant et eis assistant et deinde cum plena omnium potestate in Iherusalem quase ad centrum commune confluant et omnium nominibus unam fidem acceptent et super ipsa perpetuam pacem firmem [...].[h], DPF XIX, 68. Optamos por reproduzir aqui sem os cortes que fizemos na tradução, posto que, devido a estrutura da língua latina, nem sempre é possível fazer os mesmos cortes de modo a manter o sentido da frase em latim.

Considerações finais

Diante do exposto, acreditamos que a filosofia de Nicolau de Cusa, sobretudo a exposta em *De pace fidei*, pode, sim, contribuir para uma maior reflexão acerca do diálogo entre as diversas religiões. Embora, como já dissemos, ele dialogue para converter, esta possível conversão está pautada no diálogo enquanto acolhida e respeito pelos diferentes ritos religiosos que devem ser analisados e discutidos em prol de um consenso ou de uma concórdia, pautados numa racionalidade, orientados pela lei do amor. Logo, o que Nicolau de Cusa propõe, não é uma eliminação das diferenças, mas uma análise serena desta pluralidade que deve levar a um consenso, posto que por trás da diversidade de ritos há um único objetivo: o louvor a um deus que é amor.

Deste modo, pensamos que a reflexão apontada em *A paz da fé* pode contribuir para uma outra visão da Idade Média ou da Filosofia Medieval: uma visão mais serena, pautada na leitura rigorosa dos textos filosóficos e não nos preconceitos construídos ao longo da história. Afinal, todos os períodos históricos, em vários aspectos da sociedade, fizeram uso da intolerância. Se a Idade Média foi intolerante em determinados períodos dos seus dez séculos de existência, a história posterior também o foi e, infelizmente, continua sendo. Apenas para ilustrar: a inquisição espanhola foi a mais violenta da história e, por mais que tenha sido fruto de uma Bula Papal (do Papa Bento IV, datada de 1478), estava sob o controle do Estado e tinha, na verdade, fins políticos e prolongou-se até o início do século XIX. Se quisermos ser mais precisos do ponto de vista histórico, ela se situou no Renascimento e foi até a Modernidade. Esta, aliás, foi inaugurada “cortando cabeças”. E o que dizer da Contemporaneidade? Infelizmente que este foi/é o período mais violento da história, com duas guerras mundiais e com a nação que se autodenomina a “mais democrática do mundo” achando-se no direito de invadir países e matar inocentes, para ficarmos apenas com o mínimo da intolerância cometida pós Idade Média.

Onde queremos chegar com este pequeno desvio da conclusão da nossa pesquisa? Com certeza, não a ideia absurda de fazermos apologia da Idade Média, dizendo que este foi o período mais fantástico da humanidade. Queremos apenas mostrar que a intolerância faz parte, tristemente, da história dos homens. Logo, a leitura preconceituosa que se faz do Medieval e da sua filosofia não se justifica, já que a égide do projeto iluminista fracassou e homens de hoje, com muito mais conhecimento do que os homens medievais, não conseguem, pelo menos, indicar um caminho que possa conduzir à paz. Neste sentido, consideramos que *dialogar para converter* ou *intervir para persuadir* foi um avanço, do ponto de vista do contexto medieval e é um avanço do ponto de vista da Contemporaneidade, já que as forças das armas substituem, o tempo todo, a possibilidade do diálogo, da racionalidade, do afeto, da acolhida e do respeito pelo diferente. Neste sentido, o pensamento de Nicolau de Cusa não é medieval (no sentido pejorativo com que este termo é utilizado hoje) é mais do que contemporâneo, pois aponta para concórdia numa sociedade pautada na discórdia.

Em relação ao pensador abordado, podemos dizer que Nicolau de Cusa se abre à leitura dos intérpretes muçulmanos e do próprio *Alcorão*, entendendo que este deve ser lido à luz do sentido simbólico, mas este simbolismo não pode vir

somente dos critérios elaborados pela tradição cristã¹¹. Para ele, embora isso não apareça de forma explícita, o povo carece de capacidade crítica, logo, precisa ser bem conduzido, pois tende a considerar as palavras dos profetas como a própria palavra divina e, levando em conta as diferenças entre aqueles que pregam a Palavra, muitas vezes, são levados a enfrentamentos e divisões. Estes enfrentamentos e divisões são o resultado do fanatismo a que leva toda a absolutização não legítima das “palavras pregadas”. Conforme Alvarez-Gómez, interpretando um passo importante de *a paz da fé*¹², os profetas e reis só podem praticar a sua ação com sentido, se levarem em conta a índole (mentalidade, cultura, necessidades etc.) dos destinatários aos quais se dirigem. Quando isso não acontece, surge de forma inevitável o conflito, pois se produz uma absolutização exatamente onde esta nunca é legítima: no âmbito da finitude ou da diferença. Neste âmbito, se esgrime em nome de Deus e, quando isto ocorre, o resultado não pode ser outro além do fanatismo (Cf. ALVAREZ-GÓMEZ, 2004, p. 131).

Neste ponto, Nicolau de Cusa tem ainda muitas lições a nos ensinar. A tendência a absolutização das representações religiosas só podem nos levar ao conflito. Por outro lado, a busca autêntica por aquilo que é o pressuposto das religiões, e que por isso mesmo pode transformar o confronto da diversidade em encontro com o diferente, deve ser buscado para além das diferentes religiões e das suas respectivas instituições. Este para além é o caminho apontado pela mística, que aqui não abordamos, mas para onde nos conduziu a leitura do texto analisado. Sendo assim, concluímos o nosso texto apontando para a importância da mística numa pesquisa que aborda o tema do diálogo inter-religioso.

Primeiro, a mística nos ensina um Deus vivido (experenciado), portanto, ultrapassa o limite de uma designação positiva de um determinado Deus. Segundo, a mística aponta para um Deus enquanto amor transformador e, nesta transformação, o reconhecimento dos nossos limites relaciona-se à ideia de humildade e de desprendimento e, este último, sempre dispõe para o encontro do outro. Terceiro, a intimidade do experienciar articula singularidade e universalidade e isso promove o diálogo (Cf. MARIANI, 2009, *passim*). Notemos que os textos de Nicolau de Cusa, apesar de fazerem referência a um deus único, muitas vezes circunscrito a uma determinada religião, apontam para o caminho da mística, no sentido de mostrar o verdadeiro lugar para onde se encaminha aquele que crê: o íntimo lugar da alma, permeada de afeto e intermediada pela concórdia de uma razão sã.

¹¹ Para as ideias referentes a Nicolau de Cusa, cf. ALVAREZ-GÓMEZ, 2004, p. 117. Para todas as ideias apresentadas a seguir em relação ao filósofo alemão, o texto de referência é o supracitado.

¹² Passo que reproduzimos aqui: “Por isso, puseste à frente do teu povo diversos reis e videntes chamados profetas, muitos dos quais, no desempenho das suas funções e da missão que lhes deste, instituíram em teu nome o culto e as leis e instruíram o povo ignorante. E [os homens] aceitaram estas leis como se fosse tu, o próprio Rei dos reis, a falar-lhes face a face crendo que ouviam não a eles, mas a ti através deles. A diversas nações enviaste diferentes profetas e mestres, uns num tempo, outros noutra. Ora é próprio da condição terrena do homem defender como verdades e hábitos praticados há muito que se considerem como passando a fazer parte da natureza. E assim acontecem não poucas dissensões quando uma dada comunidade prefere a sua fé à de outra”. NICOLAU DE CUSA, 2002, p. 23.

Referências

FONTES PRIMÁRIAS

NICOLAI DE CUSA. *De pace fidei*.(1970). Ediderunt R. Klibansky et H. Bascour. Hamburgi: Felicis Meiner.MCMLXX (Opera Omnia – Academiae Litterarum Heidelbergensis)

NICOLAU DE CUSA.(2002). *A paz da fé (seguida de Carta a João de Segóvia)*. Trad. e int. de J. M. André, Coimbra: Minerva-Coimbra.

_____. *A douta ignorância*. (2003) Trad., int. e notas de J. M. André, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. *A visão de Deus*. (1988) Trad. e notas de J. M. André, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ALVAREZ-GÓMEZ, M. (2004). *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca, Sígueme.

ÁLVAREZ-GÓMEZ, M. e ANDRÉ, J. M. (Coords.).(2002). *Coincidencia de opuestos y concordia: los caminos del pensamiento en Nicolás de Cusa*, Tomo II (Actas do Congresso Internacional em Coimbra e Salamanca, de 5 a 9 de novembro de 2001, Salamanca), Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía. Espanha: s/e.

ANDRÉ, J. M. e ÁLVAREZ-GÓMEZ, M. (Coords.). (2001). *Coincidência dos opostos e concórdia: caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Tomo I (Actas do Congresso Internacional em Coimbra e Salamanca, de 5 a 9 de novembro de 2001, Coimbra), Faculdade de Letras. Coimbra: s/e.

ANDRÉ, J. M. (2005). *Diálogo intercultural, utopia e mestiçagens em tempos de globalização*. Coimbra: Ariadne editora.

ANDREATTA, C. M. (2004) “Teologia e diálogo inter-religioso”. In: *Cadernos teologia pública*. Ano 1 . Nº 6 . Instituto Humanitas UNISINOS, p. 5-24.

BIDese, E, FIDORA, A e RENNEN, P (Herausg.). (2005). *Ramon Llull und Nikolaus Von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*. (Akten des Internationalen Kongresses zu Ramon Llull und Nikolaus von Kues – Brixen und Bozen, 25.-27. November 2004). Belgium: BREPOLS.

MARIANI, C. B. (2009) “Mística e Teologia: Desafios contemporâneos e contribuições”. In: *Atualidade teológica*. Ano XIII, n. 33, p. 260-380, setembro a dezembro.

NOGUEIRA, M. S. M. (2003). “La metáfora del mirar en Nicolás de Cusa”. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (20), Madrid, Universidad Complutense, p. 69-78.

_____. Resenha das Atas *Ramon Llull und Nikolaus Von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*.(2006). (Akten des Internationalen Kongresses zu Ramon Llull und Nikolaus von Kues – Brixen und Bozen, 25.-27. November 2004,. Belgium: BREPOLS, 2005). In: *Revista Filosófica de Coimbra*, V. 15, Nº 30, p. 407-409.

RIVAS, R. P. (Ed.). (2012). In: *Tolerancia: teoría y práctica en la Edad Media*. Actas del Coloquio de Mendoza (15-18 de junio de 2011), Porto: Brepols, http://fidem.org.pt/tema_64 acessado em 17 de julho de 2012 às 9h:35m.

_____. (2011). In: *Fundamentos de La convocatória*. http://web3.letras.up.pt/fidem/files/u2-Mendoza_2011_Circular1.pdf acessado em 22 de julho de 2012 às 10h:58m.

SPRINGER, Bernd e FIDORA, Alexander (Hrsg.). (2009). *Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur – Eine Idee und ihre ästhetische Gestaltung*. Münster: LIT.

A noção de participação em Tomás de Aquino e sua relação com a doutrina dos transcendentais

Matheus B. Pazos de Oliveira*

* UNICAMP/CAPES

A presente comunicação tem por escopo analisar a noção de participação e sua relação com a doutrina dos transcendentais. À primeira vista, pareceria que o objeto proposto consiste numa exposição da relação entre uma noção reconhecidamente platônica [*metexis*] e uma doutrina que comumente é tributada à filosofia crítica de Kant. Ademais, esta relação seria apresentada em Tomás de Aquino o que pode levar, aparentemente, a uma série de confusões¹. A partir disso, faz-se necessário, de antemão, esclarecer o significado do que foi anunciado como título para, só então, explicitar em que consiste nossa análise desta relação em Tomás.

Desde o início do século XX, um grupo específico de *scholars* dedicou-se a um estudo mais amplo da filosofia de Tomás.² Com isso, este grupo pretendia explicitar que a filosofia desenvolvida por Tomás não se limitava a uma mera adaptação da filosofia aristotélica,³ mas que esta deveria ser considerada como uma, dentre várias, das fontes disponíveis e válidas para Tomás. Para tanto, este grupo investigou o papel da noção de participação no conjunto da obra tomásica para, assim, explicitar a importância desta noção para a resolução de problemas específicos

¹ Um leitor mais atento poderia pensar que nossa comunicação buscará estabelecer uma relação entre Tomás e Kant a partir da noção de participação, mas isto seria confundir o tomismo transcendental de Maréchal com as reflexões que dizem respeito à noção de participação em Tomás. Este tipo de relação seria, *a priori*, inválido.

² Este grupo específico é formado, sobremaneira, pelos trabalhos pioneiros de FABRO [1939] e GEIGER [1953].

³ As tentativas de filiar Tomás em determinada tradição filosófica motivou uma série de trabalhos, sobretudo para explicitar que Tomás não era o *Aristotele aristotelior*, ou seja, mais aristotélico que Aristóteles. Estes trabalhos tem por principal objeto esclarecer o sentido da presença de elementos platônicos e neoplatônicos na obra de Tomás. Sobre isso, ver, principalmente, os trabalhos de O'ROURKE (2003), pp. 247-279; STEFANCZYK (2005), pp. 2-16.

no âmbito da metafísica. Assim, a noção de participação em Tomás é considerada, após o exame feito pelo conjunto de estudos deste grupo de *scholars*, como uma das noções chave para a compreensão de sua filosofia e, sobretudo, para explicitar que outras fontes, como neste caso a platônica, ocupam um papel importante no trabalho filosófico de Tomás.

Ainda no século XX, outro grupo de *scholars* visou investigar o papel da doutrina medieval dos transcendentais como via de acesso a certos problemas específicos na metafísica. Este grupo tem como principal representante Aertsen que dedicou uma obra para investigar a importância desta doutrina na filosofia de Tomás.⁴ Com isso, Aertsen procurou apresentar um novo método de leitura dos textos medievais, elegendo como alcance histórico de sua análise a obra de Filipe, o Chanceler até a produção de Francisco Suárez.⁵

Apesar da existência de trabalhos consistentes nestes dois grupos, seja na análise da noção de participação, seja na investigação da doutrina medieval dos transcendentais, não existem, ainda, trabalhos que analisam de modo exaustivo a relação existente entre os transcendentais e a participação.⁶ Nosso trabalho, portanto, toma como pressuposto essas duas referências que constituem, no que diz respeito às interpretações da filosofia de Tomás, a hipótese de nossa investigação, a saber: o novo método de análise da metafísica de Tomás a partir da doutrina dos transcendentais e a lacuna de um tratamento exaustivo da relação entre os transcendentais e a noção de participação na metafísica de Tomás.

⁴ Na introdução da obra *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The case of Thomas Aquinas*, Aertsen discute quatro modos de compreensão, com seus respectivos representantes, da filosofia medieval no século XX, quais sejam: a) filosofia medieval entendida como filosofia cristã [Gilson]; b) filosofia medieval estudada a partir da “virada lingüística” (*linguistic turn*) [Kenny e os editores da obra *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*]; c) filosofia medieval entendida como estado de vida [de Libera] e d) filosofia medieval como pensamento transcendental [Aertsen]. Esta obra de Aertsen propõe analisar a importância da doutrina dos transcendentais na metafísica, mas também tem por intento ser um exemplo de um novo modo de leitura dos textos filosóficos produzidos no período medieval. Cf. AERTSEN, 1996, pp. 1-24. A doutrina dos transcendentais consiste na reflexão medieval sobre os modos gerais do ente. A literatura contemporânea designa estes modos gerais do ente como transcendentais, porque eles não estão restritos ao discurso categorial aristotélico, mas o ultrapassam. Transcendem, assim, a circunscrição do ente realizada pelo discurso sobre a substância e seus acidentes. Do ponto de vista histórico, esta doutrina tem seu início com os seguintes escritos: *De bono*, de Filipe, o Chanceler; *Summa theologica*, de Alexandre de Hales e *Super Dionysium De divinis nominibus*, de Alberto Magno. Na literatura contemporânea, Aertsen é o principal *scholar* que busca mostrar em suas pesquisas a relevância da doutrina dos transcendentais como caminho de acesso aos textos medievais – sobretudo dos séculos XIII-XIV – para deles extrair um conteúdo eminentemente filosófico. É desse modo que Aertsen procura estudar alguns problemas relativos à filosofia de Tomás de Aquino. Sobre a importância histórica e a relevância filosófica dessa doutrina, ver AERTSEN [1988b], pp. 82-102; ELDEERS [1993], pp. 50-62. Para um exemplo da importância da doutrina medieval dos transcendentais como nova perspectiva de estudo da História da Filosofia, ver PICKAVÉ [2003].

⁵ Este projeto mais abrangente é objeto de investigação do último trabalho de Aertsen. Cf. AERTSEN [2012].

⁶ “A significância central da doutrina da participação no pensamento de Tomás já foi redescoberto por *scholars* contemporâneos. Um aspecto que tem recebido menos atenção é a íntima conexão desta doutrina com a via transcendental de pensamento”. (AERTSEN, 1996, p. 380) [grifo nosso].

Esta comunicação, portanto, tem por escopo apresentar, sumariamente, a relação entre estes dois pontos mediante análise de um dos transcendentais, a saber: o bem. Para tanto, mostraremos (i) como Tomás sustenta que o bem é um transcendental; (ii) como Tomás também sustenta que Deus é bem, sendo esta noção dita como transcendente e (iii) como a noção de participação é fundamental para que este duplo carácter do bem não se configure como uma contradição na filosofia de Tomás.

Os transcendentais são designados como noções gerais ou termos comuns do ente.⁷ Eles tem como característica principal serem convertíveis ao ente, pois possuem a mesma realidade (*idem secundum rem*), mas são distintos no que dizem respeito ao seu conteúdo inteligível (*secundum rationem*). Estas noções gerais acrescentam conceitualmente algo que não é expresso pelo nome “ente”. Para investigar tais noções gerais, Tomás apresenta outra possibilidade de investigação do ente, pois estas noções não estão restritas à classificação categorial aristotélica que toma como referência o ente *per se*, isto é, a substância e, ademais, seus acidentes que circunscrevem o ente às categorias (*genera entis*)⁸. Esta ampliação do escopo investigativo faz com que Tomás necessite expor em que consiste esta convertibilidade das noções gerais ao ente, este que também é, neste ponto, considerado de modo mais amplo.

Em *De veritate* 1, 1, Tomás ressalta que para evitar um regresso ao infinito, faz-se necessário iniciar a investigação de determinada coisa a partir de um princípio conhecido que é evidente ao intelecto: “(...) aquilo porém que o intelecto por primeiro concebe como a coisa mais evidente de todas e à qual se reduzem todos os seus conceitos é o ente”.⁹ Isto significa que o ente é o princípio sem o qual nada seria conhecido. Por isso, todos os conceitos que são conhecidos só o são por acréscimo ao ente (*ex additione ad ens*). Entretanto, este acréscimo não deve ser entendido como a introdução de algo externo ao ente, pois este tipo específico de acréscimo seria equivalente a atribuir o nada ao ente. Tal acréscimo deve expressar

⁷ “(...) Os ‘transcendentais’ são justamente as noções cuja predicação do conceito de ser exprime os atributos (ou *passiones entis* na terminologia clássica) com ele logicamente conversíveis (identidade *real* na diferença *formal*), vindo a constituir a arquitetura metafísica fundamental do nosso pensamento: ser (*ens*), uno (*unum*), verdadeiro (*verum*), bom (*bonum*) e ainda, segundo alguns autores, belo (*pulchrum*)”. LIMA VAZ [2003], p. 103.

⁸ *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, III, lect. 5, 322: “Ente não é dividido univocamente nas dez categorias como o gênero é dividido nas espécies, mas segundo modos diversos de ser. Modos de ser são proporcionais aos modos de predicação. Quando predicamos algo de outro, dizemos que isto é aquilo: disso, os dez gêneros do ente são denominados como as dez categorias”. O modo especial do ente é expresso, para Tomás, pelas categorias aristotélicas. Do conjunto das categorias, Tomás menciona apenas a substância no *De veritate*, 1, 1: “(...) com o nome substância exprime-se um certo modo especial de ser, a saber, o ente por si (*ens per se*)”. Este modo especial não acrescenta algo exterior ao ente, mas determina certo aspecto do ente, a partir do qual se predica certos atributos que possibilitam um discurso a respeito da diversidade das coisas.

⁹ *DV* 1, 1. “A passagem do *De veritate* pressupõe que o intelecto concebe primeiramente as coisas mais gerais e simples para depois ter um conhecimento mais detalhado de todas as classes do ser. Assim, os transcendentais revelam as propriedades do ser e então de todos os seres. Este estudo pertence à metafísica” ELDERS [1993], p. 61.

um modo do ente¹⁰ que não é compreendido pelo nome “ente”. Este tipo específico de acréscimo próprio do ente ocorre em dois modos: modo especial do ente (*specialis modus entis*) e o modo geral aplicado a todo ente (*modus generalis consequens omne ens*).

No que diz respeito ao bem, Tomás insere esta noção na apresentação das noções gerais do ente ao tratar do modo geral aplicado quando o ente refere-se a outro:

(...) o “ajustar-se” (*convenire*) de um ente a outro e isto só pode ser considerando alguma coisa que por sua natureza seja apta a ir ao encontro (*convenire*) de todo ente: e é precisamente a alma, a qual ‘de certo modo é todas as coisas’, como se diz em III *De anima*. Pois na alma há as potências cognoscitiva e apetitiva; o ajustar-se do ente ao apetite é expresso pela palavra “bem” (*bonum*), (...) enquanto a conveniência (*convenientia*) do ente ao intelecto é expressa pelo nome “verdadeiro” (*verum*)¹¹.

Neste tipo específico, Tomás estabelece que o “ajustar-se” de um ente a outro é um modo geral aplicado quando o ente refere-se a outro. Esta operação de ir ao encontro exige que algo esteja inclinado a direcionar-se a todo ente. Tomás utiliza a alma e duas de suas faculdades, a saber: cognoscitiva e apetitiva, para determinar como se dá este movimento em direção ao ente. Assim, o ajustar-se quando movido pelo apetite é expresso pelo nome “bem” (*bonum*). E quando o ajustar-se é expresso pela conveniência do ente ao intelecto, denomina-se “verdadeiro”.

A partir da exposição das noções gerais do ente em *De veritate* 1, 1, interessa-nos precisar como Tomás estabelece os critérios que garantem ao bem seu estatuto de noção geral do ente. O bem é classificado, em conjunto com a verdade, como um dos modos gerais aplicados quando o ente refere-se a outro. Esta referência do ente a outro deve encontrar um correspondente que permita o “ajustar-se” (*convenire*) do ente. Isso significa que as noções gerais que se encontram neste grupo específico são relacionais, porque indicam sempre este direcionamento do ente ao outro. Entretanto, esta relação do ente só pode ser estabelecida por algo que possua, em sua própria natureza, esta inclinação para relação. Neste sentido, este grupo de noções gerais relacionais tem por base duas potências da alma, a saber: apetitiva e intelectiva. No entanto, pode a alma ser a referência para a determinação de uma noção geral do ente? A menção ao *De anima*, no qual se diz que a alma “de certo modo é todas as coisas”¹², é suficiente para estabelecer que este grupo específico de noções gerais relacionais é justificado? A utilização desta citação, que

¹⁰ A diferenciação introduzida neste ponto é o que determinará o restante do argumento. O *modus essendi* é a determinação possível do ente, enquanto o constituinte de todas as coisas, não teria algo externo a ele que não fosse o nada. “A noção crucial que Tomás introduz aqui [*De Veritate*, 1, 1] é *modus essendi*. As determinações do ente não podem ocorrer a partir de diferenciações externas, mas a partir de seus modos internos.” AERTSEN [1996], p. 88.

¹¹ *DV*, 1, 1.

¹² Cf. *Sentencia libri De anima*, III, lect. 13, 787-788; *ST*, I, 84, 2.

diz respeito à constituição geral da alma, oferece a Tomás três aspectos que contribuam na elucidação do grupo de noções gerais relacionais.¹³

O primeiro aspecto corresponde à perfeição do intelecto humano, compreendida como forma ou alma, a qual possui uma inclinação para conhecer as demais formas que não possuem esta inclinação para o conhecimento. Nessa medida, o intelecto humano possui uma ampla extensão no domínio do conhecimento e, dado essa amplitude, é considerado “de certo modo todas as coisas”, ou seja, é capaz de conhecer sem um limite pré-estabelecido e, nisto, consiste sua inclinação natural e sua perfeição¹⁴.

O segundo aspecto consiste na distinção entre as faculdades apetitiva e intelectiva da alma. Esta distinção ocorre nos modos pelos quais as coisas estão relacionadas com a alma. Uma coisa pode se relacionar com a alma a partir de sua característica formal, sendo, assim, conhecida e tomada enquanto seu objeto. Este modo de relação dá-se a partir da apreensão intelectual da coisa, que se relaciona com a alma a partir da espécie ou similitude. Outro modo de relação efetiva-se a partir da inclinação da própria alma em direção a algum objeto. Esta inclinação que visa um fim corresponde à faculdade apetitiva. A relação da alma com a coisa, enquanto objeto de conhecimento, corresponde à faculdade intelectiva.¹⁵ Este aspecto explicita que a alma, sendo “de certo modo todas as coisas”, possui modos distintos de se relacionar com a coisa. Disso, segue-se o terceiro aspecto, qual seja: para cada modo específico de relação da alma com as coisas, corresponde um objeto próprio. O objeto próprio da alma quando direcionada a um fim é o bem e, quando a alma relaciona-se com a coisa estabelecendo o conhecimento desta, tem por objeto próprio a verdade.

Além desta caracterização do bem como um transcendental relacional que, por isso, tem na faculdade apetitiva da alma seu ponto de partida, Tomás, no *Comentário à Ética*, sustenta que o bem pode ser dito de vários modos:

(...) como o ente que é convertível com o bem, se encontra em qualquer categoria. Assim, no que é o que é [*quodquidest*], ou seja, a substância, o bem se diz de Deus, em quem não cabe a malícia, e do intelecto, que sempre é reto. Na qualidade, o bem é a virtude, que faz bom ao que a possui. Na quantidade, contudo, o comensurado, que é o bem em tudo o que está sujeito à medida. Na relação, o bem é o útil, que é o bem com relação ao fim devido. No tempo quando é predicado o oportuno; e o onde, o lugar conveniente para andar, como a habitação. O mesmo se diz dos outros gêneros.¹⁶

¹³ Para a caracterização destes três aspectos, cf. AERTSEN [1996], pp. 258-260.

¹⁴ Cf. *ST. I*, 14, 1. AERTSEN [1996], p. 259: “(...) O horizonte do homem é ilimitado. Uma substância intelectual tem ‘mais afinidade’ com todas as coisas do que qualquer outra substância. Por meio de seu intelecto é capaz de compreender o ente por inteiro (*totus entis comprehensiva*)”.

¹⁵ Cf. *DV*, 22, 10.

¹⁶ *In I Ethic.* lect. 6. Encontra-se um argumento similar em *De malo* 1, 2, ad 4: “(...) o bem não se predica univocamente de todos os bens, como tampouco o ente se predica univocamente de todos os entes, conquanto ambos abranjam [*circumeat*] todos os gêneros.”

A partir da possibilidade de predicação do bem no interior de todas as categorias, Tomás enfatiza que esta noção não se limita a este modelo categorial, mas o perpassa. O bem é uma propriedade comum do ente e, portanto, deve acrescentar algo que diz respeito a todo ente. Neste sentido, Tomás sustenta que o bem considerado como uma propriedade geral do ente não circunscreve este à determinada categoria, mas acrescenta conceitualmente algo que não é expresso pelo nome “ente”. No que se refere ao bem, este acréscimo se dá pelo apetite e pela perfeição.

(...) a substância, a quantidade, a qualidade, e tudo o que nelas está contido restringem o ente ao aplicá-lo a tal quiddidade ou natureza. Assim, nada acrescenta o bem ao ente, mas apenas a razão de ser atrativo [*rationem tantum appetibilis*] e de perfeição, que pertence ao próprio ser, em qualquer natureza que se encontre.¹⁷

No que diz respeito ao apetite, Tomás sustenta que isto é o que caracteriza a identidade na realidade entre ente e bem, pois “(...) a razão do bem consiste em que alguma coisa seja atrativa”.¹⁸ Esta atração é explicada, por sua vez, a partir da noção de perfeição. Para Tomás, “(...) uma coisa atrai na medida em que é perfeita, pois todos os seres tendem para a própria perfeição. Além do mais, todo ser é perfeito na medida em que se encontra em ato. (...) algo é bom na medida em que é ente, pois o ser é a atualidade de todas as coisas”¹⁹. A noção de bem expressa, portanto, a atração do ente à sua completude, isto é, à sua atualização. Não há, nesta noção, uma distinção de identidade, pois todo ente, enquanto ato, é bom, pois já se encontra em seu fim, ou seja, em sua completude²⁰. A distinção é, tão somente, conceitual, pois o nome “ente” não expressa esta inclinação do ente em vista de sua perfeição.

Entretanto, a noção de bem não é apenas uma propriedade geral do ente, isto é, um transcendental. Além disso, Tomás ainda sustenta que Deus é bem. A caracterização da transcendência do bem é sustentada pela autoridade das Escrituras²¹, mas também se encontra fundamentada na autoridade filosófica dos textos platônicos, notadamente, do tratado *Dos Nomes Divinos*, de Pseudo-Dionísio, o Areopagita.²² Segundo Aertsen:

(...) O modo (neo)platônico de pensar é eminentemente adequado a esta transcendência, e o tratamento por parte de Dionísio do nome “bem” é, consequentemente, fortemente inspirado por ele. Sua maneira de falar sobre Deus é, como

¹⁷ *ST*, I, q. 5, a. 3.

¹⁸ *ST*, I, q. 5, a. 1.

¹⁹ *ST*, I, q. 5, a. 1.

²⁰ Completude é aqui entendida como “aquilo que nada tem fora de si”. *In Phys. lect.* 11, n. 385.

²¹ *ST*, I, q. 6, a. 2: “(...) só Deus é bom, o que é, aliás, confirmado por aquilo que se diz no Evangelho de Mateus: ‘Ninguém é bom senão Deus’”.

²² “O conhecimento direto dos trabalhos de Platão era escasso na Idade Média. Este conhecimento estava praticamente restrito ao *Timeu*. A *República* era desconhecida por Tomás, mas ele confrontou-se indiretamente com as teses platônicas de dois modos: mediante a crítica aristotélica da Ideia de Bem e a partir de Dionísio, o Areopagita, cujo trabalho sobre os nomes divinos sustenta a prioridade do bem acima do ser” (AERTSEN, 1996, p. 293).

Tomás observa, platônica: o bem divino está “além” de tudo que existe, é o “bem em si mesmo”, o “bem per se”, o “supra-bem”, a bondade de todas as coisas boas.²³

No que diz respeito à defesa de Tomás pela transcendência do bem, interessa-nos ressaltar aqui dois aspectos²⁴, a saber: a) Deus como causa primeira e b) a bondade divina é essencial. Quanto ao primeiro ponto, Tomás estabelece que “(...) o bem é atribuído a Deus de tal modo que todas as perfeições desejáveis dele decorrem como da causa primeira”.²⁵ Deus é considerado como a causa primeira, pois nele encontra-se a perfeição dita de modo absoluto e sua ação corresponde ao que Tomás denomina de causa equívoca, ou seja, uma causa na qual não há uma semelhança do efeito de maneira uniforme, mas num modo que é mais excelente em relação ao efeito. Neste sentido, escreve Tomás que “(...) se o bem se encontra em Deus como na causa primeira, não unívoca, de todas as coisas, ela se encontra nele de uma maneira excelentíssima [*excellentissimo modo*]”.²⁶ O segundo ponto concerne ao modo essencial do bem divino. Tomás sustenta que Deus é essencialmente bom porque ser bom significa ser perfeito. Neste sentido:

(...) Deus é o único cuja essência é seu ser e a quem nenhum acidente é acrescentado; pois o que é atribuído aos outros por acidente lhe convém de modo essencial. E a nada é ele ordenado como a seu fim. Ele próprio é o fim último de todas as coisas. Somente Deus tem a perfeição total segunda a essência. Portanto, só ele é bom por essência.²⁷

No entanto, se apenas Deus é essencialmente bom, como podemos atribuir ao bem a primeira característica aqui apresentada, qual seja, o bem é um dos transcendentais? O bem enquanto noção geral do ente não seria contrário ao bem dito essencialmente de Deus? Dito de outra maneira: o bem enquanto transcendental e transcendente não corresponderia a uma aparente contradição no tratamento tomásico desta noção? Para estabelecer uma relação entre esta dupla caracterização do bem, Tomás se utiliza da noção de participação.

Segundo Tomás, participar é como se fosse tomar algo de outro e, para além de uma mera explicação etimológica, ele complementa que tal noção pode ser entendida como receber particularmente algo que pertence a outro universalmente²⁸. Isto significa que a noção de participação é a explicação de como as coisas

²³ AERTSEN (2010), p. 90. No que diz respeito à influência de Pseudo-Dionísio em Tomás, nota-se a discussão acerca da precedência do bem em relação ao ser. Neste ponto, Tomás criticará a noção platônica de matéria prima, mas concederá ao bem, entendido como causalidade final, a proeminência com relação ao ser. Não trataremos deste ponto específico nessa comunicação. Sobre isso, cf. *ST*, I, q. 5, a. 2.

²⁴ Além do que já foi mencionado na nota precedente, a discussão da transcendência do bem envolve o problema da atribuição de nomes divinos próprios. Sobre isso, cf. *ST*, I, q. 16.

²⁵ *ST*, I, q. 6, a. 2.

²⁶ *ST*, I, q. 6, a. 2.

²⁷ *ST*, I, q. 6, a. 3.

²⁸ “(...) Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud.” *In Boetii De hebdomadibus*, lect. 2.

que possuem algo parcialmente recebem do que lhes é superior, pois este possui a totalidade do que é doado. Participar de outro sempre exige uma relação entre a posse parcial de algo com aquilo que possui, em si, a totalidade do que se encontra em parte no outro. A partir desta definição geral, Tomás apresenta três possíveis modos de participação:

(...) como um ser humano é dito participar no animal, porque ele não possui a estrutura inteligível do animal segundo sua total amplitude e extensão (*secundum totam communitatem*), e nesse mesmo sentido, Sócrates participa no homem. Similarmente, um sujeito participa no acidente e a matéria na forma, porque a forma substancial ou acidental, que é comum em virtude de sua própria estrutura inteligível, é determinada por esta ou por aquele sujeito. Similarmente, um efeito é dito participar em sua própria causa e especialmente quando não é igual ao poder de sua causa. (...) No entanto, exceto este terceiro modo de participação, é impossível que o ser mesmo (*ipsum esse*) participe em algo nos dois primeiros modos²⁹.

Da passagem supracitada, interessa-nos o terceiro modo de participação no qual um efeito participa de sua causa, sobretudo, quando esta não é igual ao poder do efeito. Neste terceiro modo, Tomás estabelece, a partir da noção de participação, a relação entre Deus e as criaturas. No que diz respeito ao bem, as criaturas participam, isto é, possuem como se tomassem uma parte, da bondade divina, que é absoluta e perfeita de modo próprio.³⁰ A noção de participação é utilizada para

²⁹ *In Boetii De hebdomadibus*, lect. 2 : “(...) sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae (...) Pretermisso autem hoc tercio modo participandi, impossibile est quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid”.

³⁰ *Quodl.* II, 2, 1: “(...) Nós devemos dizer que ente é predicado essencialmente somente de Deus, porque o ser divino é subsistente e ser absoluto. No entanto, é predicado por participação para qualquer criatura, pois nenhuma criatura é seu ser, mas tem ser. Disso, Deus também é chamado bom essencialmente porque ele é a bondade, mas as criaturas são chamadas boas por participação porque elas tem bondade.” “Do texto citado também se torna claro que função as predicções ‘essencial’ ou ‘por participação’ têm em Tomás. Elas têm por propósito indicar tanto a distinção como a relação entre Deus e as criaturas. Aqui Tomás usa de modo original a propriedade dos transcendentais de não serem predicados univocamente. Eles são ditos de acordo com um ‘anterior’ e um ‘posterior’. ‘Ente’ é dito da criatura porque seu ser se refere ao ente divino subsistente, do qual é primariamente predicado. A ‘comunidade’ do ente (e do bem) deve ser reduzida a um primeiro para o qual esta perfeição é um “próprio”, porque ele é essencialmente essa perfeição. Somente Deus é ente e bom por sua essência; ele é ente e bondade em si mesmo. Todas as demais coisas devem então ser pensadas como participantes nesta perfeição. Aquilo que é essencialmente é a origem de tudo que é. As outras coisas receberam seu ser-bom; elas são criadas. A criação é, pode-se dizer, uma causalidade de caráter transcendental: ela diz respeito não apenas ao ser isto ou ser aquilo das coisas, mas a seu ser enquanto tal. A idéia de criação é interpretada filosoficamente por Tomás em termos de ‘participação’. Esta doutrina torna possível conceber transcendência e transcendentalidade conjuntamente. Deus é “bom” em virtude de sua essência; e a ele as criaturas devem seu ser-bom. Neste sentido, as coisas são boas através da bondade divina. E, neste sentido, a perspectiva platônica pode ser ‘sustentada’”. (AERTSEN, 2010, p. 103).

determinar a relação entre Deus e as criaturas, salvaguardando, no entanto, a diferença entre ambos.

Nada impede, onde há relação, que algo seja denominado por algo extrínseco. Assim, algo se diz localizado pelo lugar e medido pela medida. Mas, com respeito àquelas coisas que se dizem de modo absoluto, as opiniões divergem. Platão estabeleceu as espécies separadas de todas as coisas; assim os indivíduos são por elas denominados como por participação. Por exemplo, diz-se de Sócrates que é homem por participação na ideia separada de homem. E assim como estabeleceu uma ideia separada de homem e de cavalo, a que chamava o homem por si, o cavalo por si, assim estabeleceu uma ideia separada de ente e de uno, a que chamava o ente por si e o uno por si. É por participação nelas que cada coisa é dita ente e uma. E isto que é por si ente e por si uno afirmava ser o sumo bem. E como o bem e uno são convertíveis com o ente, ele dizia que o bem por si é Deus, pelo qual tudo se diz bom por participação nele. – Embora esta opinião parece irracional, pois afirma como separadas e subsistentes por si as espécies das coisas da natureza, como Aristóteles prova de múltiplas maneiras, no entanto, é verdade absoluta a existência de um primeiro, que por sua própria essência é ente e bom a que chamamos de Deus. E Aristóteles está de acordo com essa sentença.³¹

Tomás critica a utilização platônica da noção de participação quando esta busca explicar, a partir de ideias separadas, a constituição das coisas. Entretanto, a relação de Deus, entendido como princípio, e as criaturas ainda é explicada a partir desta noção.³² Vemos, assim, que tanto na noção de participação, quanto na discussão sobre os transcendentais, Tomás não é simplesmente aristotélico ou platônico.³³ Ele é, principalmente, um filósofo que tem acesso às diversas fontes e que as utiliza para fundamentar problemas que lhes são próprios.

Referências

Fonte primária [Tomás de Aquino]:

Summa Theologiae: Pars Prima et Prima Secundae. Turim-Roma: Marietti, 1952.

Summa contra Gentiles. Ed. Leon., t.XIII-XV. Roma, 1918-1930.

Quaestiones de quolibet. [ed. R.-A. Gauthier]. Ed. Leon., t.XXV.1-2. Roma - Paris: Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, 1996.

Quaestiones disputatae De veritate, [ed. A. Dondaine]. Ed. Leon., t. XXII.1-2. Roma: Editori di san Tommaso, 1970.

³¹ *ST*, I, q. 6, a. 4; Cf. *In De div. nomin*, proem.

³² “A abordagem da criação explica que todas as coisas são chamadas “boas” através de uma causa externa, pois ‘criatura’ significa ser-relacionado à Origem das coisas. A criação expressa que as coisas receberam seu ser e sua bondade de um outro. Sua bondade consiste em sua relação ao bem transcendente, isto é, em sua participação naquilo que é bondade em si mesmo.” (AERTSEN, 2010, p. 105).

³³ “Tomás empreende a conexão entre o aristotelismo e neoplatonismo precisamente no que diz respeito à *ratio* do bem” (AERTSEN, 1996, p. 299).

Sententia libri Ethicorum, [ed. R.-A. Gauthier]. Ed. Leon., t.XLVII.1-2. Romae [Ad Sanctae Sabinae], 1969.

Expositio libri Boetii De ebdomadibus, [edd L.-J. Bataillon et C.A. Grassi]. Ed. Leon., t.L. Roma - Paris: Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, 1992, p.267-282.

Commento ai nomi divini di Dionigi. E testo integrale di Dionigi. *Il trattato de ente et essentia*. Curato da B. Mondin. Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2004. 2 v.

FONTES SECUNDÁRIAS:

AERTSEN, Jan. *Nature and creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden; New York: Brill, 1988.

_____. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York: Brill, 1996.

_____. Thomas Aquinas: Aristotelism versus Platonism? In: BENAKIS, Linos G. (éd.). *Néoplatonisme et philosophie médiévale : Actes du Colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1995*. Turnhout: Brepols, 1997. pp. 147-162.

_____. Filosofia cristiana: ¿Primacía del ser 'versus' primacía del bien?. In: *Anuario Filosófico* 2000 (33), pp. 339-361.

_____. O bem como transcendental e a transcendência do bem. In: *Revista Índice*, v. 2, n. 1, pp. 88-105, 2010.

ELDERS, Leo. *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*. Leiden; New York: Brill, 1993.

FABRO, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Segni: Verbo Incarnato, 2005.

GEIGER, Louis-Bertrand. *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris : Vrin, 1953.

HANKEY, Wayne. Aquinas and the Platonists. In: GERSH, Stephen; MAARTEN, J.F; HOENEN, M (eds.). *The Platonic Tradition in the Middle Ages: a doxographic approach*. Berlin; New York: Gruyter, 2002. pp. 279-324.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

O'ROURKE, Fran. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Indiana: Notre Dame University Press, 2005.

_____. Aquinas and Platonism. In: KERR, Fergus (ed.), *Contemplating Aquinas*, London: SCM Press, 2003. pp. 247-279.

PICKAVÉ, Martin (Ed.). *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag* (Miscellanea Mediaevalia 30). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003

STEFANCZYK, John. *St. Thomas Aquinas's confrontation with Neoplatonic thought in three commentaries, and in the treatise on Separate Substances*. New York: Fordham University, 2005. (tese de doutorado).

Pensamento e intuição no De anima de Avicena

Meline Costa Sousa*

* Mestranda, Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo

Este artigo tem como objetivo analisar as noções de intuição e pensamento no De anima de Avicena. Especificamente, buscar-se-á compreender intuição, um processo passivo, e pensamento, um processo ativo, enquanto vinculados à produção do conhecimento teórico. Explicitarei como estes processos acontecem e a relação que eles mantêm com os particulares e com os universais. Por fim, apontarei como o confronto entre as posições assumidas pelos comentadores levanta uma possível ambiguidade na teoria epistemológica de Avicena, que vincularia o conhecimento ora à intuição ora ao pensamento.

Palavras-chave: Filosofia Medieval, Filosofia Árabe, Epistemologia

O objetivo acima proposto marca a necessidade de se esclarecer dois termos caros à teoria epistemológica de Avicena na medida em que se referem a processos produtores de conhecimento ('ilm)¹. Como será exposto, em algumas passagens, o filósofo determina que o conhecimento se dá pelo pensamento

¹ Embora em algumas passagens Avicena utilize o termo conhecimento ('ilm) para designar o resultado da apreensão dos cinco sentidos ou as combinações das formas materiais feitas pelas faculdades estimativa (wahm) e imaginação cogitativa (al-mufakkirah), trata-se de um emprego pouco preciso do termo, pois o conhecimento é relativo aos universais e não aos particulares. O conhecimento, em seu emprego rigoroso, divide-se em prático ('amalī) e teórico (nazarī). O primeiro está vinculado às ações desejadas por serem boas ou más, úteis ou inúteis, ou a ação é desejada tendo em vista o prazer que ela proporciona. A faculdade prática é responsável por produzir este tipo de conhecimento, enquanto o intelecto produz o conhecimento teórico. Segundo o Kitāb *al-ḥudūd* (Livro das definições), o intelecto é uma faculdade da alma que recebe as quiddidades (māhīat) das coisas universais, enquanto elas são universais. No caso da faculdade prática, trata-se de uma faculdade da alma que é princípio motor da faculdade apetitiva, movendo-a na direção de um particular escolhido a partir de um fim visado. Pelo fato de o projeto abordar apenas o conhecimento teórico, as ocorrências do termo conhecimento se referirão ao conhecimento teórico. Cf. AVICENA. Livre des définitions III, trad. Goichon, p. 31-33.

(fikra) e, em outras, pela intuição (*ḥads*), dividindo a literatura secundária entre aqueles que, como D. Black (Mimeo) e H. Davidson (1992), excluem a intuição e afirmam a indispensabilidade dos particulares (*jaz'īāt*)² e D. Gutas (2001) e Rahman (1958) que defendem a atividade de conhecer ('alima) independente do pensamento e, conseqüentemente, do que é obtido pelos sentidos³. Se se adota a interpretação proposta por Black do De anima V, o conhecimento teórico seria função de um sentido que pensa a partir dos particulares. Segundo a leitura de Gutas, ao contrário, não há interação entre o intelecto e estes, o que significa apontar para a intuição, enquanto receptora de universais, como único processo. Tendo em vista estes desacordos, cabe determinar o papel do pensamento e da intuição no ato de conhecer, reconhecendo, no texto, a plausibilidade destas duas possibilidades de interpretação.

No De anima V são tratadas as faculdades específicas da alma humana que não estão presentes nas outras espécies animais⁴ que são o intelecto ('aql)⁵ e a faculdade prática ('amalī). É a posse do intelecto que permite afirmar que a atividade própria dos homens é conhecer.

As faculdades animais assistem o intelecto em vários modos, um deles sendo que a percepção sensível fornece para ele particulares a partir dos quais quatro coisas resultam no [intelecto]: uma delas é que a mente (*dhihn*) extrai (*intaza'a*) universais singulares dos particulares ao abstrair (*tajrīd*) seus conceitos da matéria e das partes da matéria e dos seus acidentes quando considera o que é comum nele, o que é diferente, o que em sua existência é essencial e o que é accidental. A partir deles os princípios da conceitualização

² O domínio dos particulares engloba as formas materiais (*ṣuwar mādiya*) e os atributos conotativos (*ma'ānin*), os quais são considerados particulares por estarem vinculados à matéria e, em consequência, serem apreendidos pelos sentidos. As formas materiais são apreendidas pelos sentidos externos e, logo em seguida, chegam aos sentidos internos. Os atributos conotativos são apreendidos pelos sentidos internos sem que tenham passado pelos sentidos externos. São imateriais, embora existam no mundo em conjunto com as formas materiais.

³ Aqui são englobados tanto os sentidos externos quanto internos da parte animal e corpórea da alma. Basicamente, os sentidos externos são cinco: tato, olfato, visão, paladar e audição. Contudo, em algumas passagens, como, por exemplo, em *al-Mabda'wa-al-ma'ād* (A origem e o retorno) faz referência a oito sentidos, partindo do pressuposto que o tato seria o agrupamento de quatro faculdades diferentes que se referem a tipos de contrários. Há um julgamento para o frio e o quente, para o tenro e o sólido, para o seco e o úmido e para o rugoso e o liso. Os sentidos internos são cinco: sentido comum (*al-khais al-mushtarak*), também chamado fantasia, pela imaginação retentiva (*al-khayāl*), pela imaginação compositiva (*al-mutakhayyilah*), no homem chamada imaginação cogitativa (*al-mufakkirah*), pela faculdade estimativa (*wahm*), e pela memória (*dhikr*). Cf. AVICENA. Livre de la genese et du retour III.2, trad. Michot, p. 63.

⁴ Dentre as propriedades da faculdade humana, a mais própria é a concepção das formas universais separadas da matéria pela abstração, chegando ao conhecimento pela concepção (*taṣawwur*) e pelo juízo (*taṣdīq*). É em V.1 que Avicena expõe as disposições e ações pertencentes ao homem em detrimento dos animais como, por exemplo, viver em sociedade, o uso da arte, as atividades de ensinar e se informar, o sentimento de honra, a reflexão sobre as coisas futuras e semelhantes. Cf. AVICENA. De anima V.1, trad. Bakós, p. 143-8.

⁵ Avicena também se vale do termo mente (*dhihn*) ao se remeter ao intelecto.

(*taṣawwur*)⁶ chegam na alma: isto com a ajuda deles ao empregar a imaginação cogitativa e a estimativa. (AVICENA, 1959, V.3, p. 221)

Segundo a passagem, os particulares fornecidos pelos sentidos dispõem o intelecto para a obtenção dos universais (kullī). As formas sensíveis (*ṣūrear mahiswsa*)⁷ são apreendidas pelos sentidos externos e, em seguida, recebidos pelos sentidos internos que as combinam e armazenam. Os sentidos internos ajudam o intelecto ao apresentar para ele a forma sensível e o atributo conotativo⁸ que já teriam sido abstraídos. Contudo, eles não são de imediato apreendidos por ele, tendo em vista que ainda estão vinculados à matéria. A forma de homem que se encontra na imaginação está vinculada ao indivíduo apreendido, pois imaginamos um homem alto ou baixo, negro ou branco e não a humanidade, entendida como o universal independente de qualquer indivíduo da espécie, mesmo que predicável de todos eles. Seria contraditório afirmar que o corpo fornece a forma universal, a qual não se encontra em nenhum receptáculo material, levando em consideração que nele estão os sentidos cuja função é realizar percepções exclusivamente materiais.

A imaginação cogitativa⁹ (al-mufakkirah) e a faculdade estimativa (wahm) são sentidos internos ativos¹⁰ que articulam os particulares independentemente do modo como eles se apresentam no mundo devido ao controle que o intelecto exerce sobre elas. Deste modo, elas são os únicos sentidos internos cujas combinações não se restringem ao que foi percebido. Como afirma McGinnis (2010, p.112),

⁶ *Taṣawwur* é o que foi adquirido como primeiro conhecimento (al-'ilm al-awwal) tal como homem, anjo e fé, sobre o qual não afirmamos ou negamos. No momento da conceitualização (*taṣawwur*) chegaria à mente o atributo conotativo (significado) ou a ou a essência da coisa. As vias que fazem este tipo de conceito se tornar conhecido são a definição e a descrição. No caso de *taṣdīq*, trata-se do raciocínio que se desenvolve a partir dos conceitos já conhecidos pela inteligência (*taṣawwur*) e que conduzem a novos saberes. Por raciocínio, entendem-se três vias de aquisição do conhecimento que diferem entre si segundo o grau de confiabilidade. O silogismo do tipo demonstrativo (burhān) é o mais confiável em comparação com a indução, (istiarā') e com o raciocínio por analogia (tajriba). Cf. WOLFSON, H.A. The Terms *Taṣawwur* and *Taṣdīq* in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents, p. 478-92.

⁷ No léxico da Goichon, encontram-se os diversos significados para o termo forma (*ṣūra*). *Shūra* é empregado englobando dois tipos específicos de forma, a forma sensível (*ṣūra mahiswsa*) que após apreendida pelos sentidos será armazenada na imaginação, e a forma universal (*ṣūra kulya*) que se encontra no intelecto. Usarei o termo inteligíveis me referindo à forma que se encontra no intelecto agente, forma universal ou conceito me referindo à forma presente no intelecto humano e forma sensível ou material em referência à forma apreendida pelos sentidos. Cf. GOICHON, A. M. Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina, p. 185-90, §372.

⁸ Embora o atributo conotativo seja mais abstrato que a forma sensível pelo fato de ser imaterial, ele ainda está atrelado à matéria.

⁹ A faculdade cogitativa corresponde à imaginação compositiva nos animais. A diferença entre elas se deve ao fato de que a faculdade cogitativa está sob o controle do intelecto, enquanto a compositiva realiza suas combinações de modo independente e, por isto, produz os sonhos e devaneios. É esta última que distrai a inteligência, desviando-a das suas atividades próprias. Cf. AVICENA. De anima IV.2, trad. Bakós, p. 120.

¹⁰ A distinção dos sentidos internos segue três princípios de diferenciação. O primeiro deve-se ao tipo particular que é apreendido, sendo eles as formas materiais ou os atributos conotativos. O segundo difere entre as faculdades que os recebem e aquelas que os retêm. O último princípio de diferenciação distingue entre os sentidos internos ativos, a imaginação retentiva e a estimativa, e os que são passivos. Cf. MCGINNIS, J. Avicenna, p. 111.

a imaginação cogitativa tem o poder de alterar o que foi apresentado para os outros sentidos, formulando uma nova percepção distinta daquela que, de fato, foi apreendida. Por exemplo, percebe-se o café em uma xícara como tépido e levemente quente, mas é possível imaginá-lo como picante e fresco. O intelecto se vale das combinações entre formas e atributos conotativos realizadas por estas faculdades com o intuito de conhecer pelo pensamento, pois, como Avicena expõe no trecho abaixo, cabe ao pensamento o conhecimento a partir de composições:

Então um dos dois é o conhecimento do pensamento (al-'ilm al-fikrī) pelo qual se completa a plena perfeição ao ordenar (tarataba) e compor (tarakaba) e o segundo é o conhecimento simples ('ilm al-nasīf)¹¹ do qual não é função ser para ele na alma forma depois de forma, mas nele as formas tomam lugar de outras formas¹². Então ele é um conhecimento ativo que nomeamos conhecimento do pensamento e um princípio para ele. Este [conhecimento simples] pertence à faculdade intelectual absoluta (li-l-quwwah al-'aqliyah al-*al-muṭlaqah*) da alma. (AVICENA, 1959, V.6, p. 234)

Assim, o pensamento é caracterizado pelas ações de ordenar (tarataba) e compor (tarakaba) as formas, formando as premissas que originarão o silogismo e prepararão para o recebimento dos termos médios¹³, os quais serão abordados adiante. A intuição, processo que fornece o conhecimento simples, consiste na recepção imediata destes e, ao contrário do pensamento, não pressupõe nenhum auxílio dos sentidos. Tem-se, aqui, a mais detalhada definição no De anima de pensamento e intuição¹⁴.

Tendo em vista que as atividades de ordenar e compor do pensamento são dependentes do que está armazenado no depósito da faculdade cogitativa¹⁵, Black argumenta em favor da indispensabilidade dos particulares para a atividade de co-

¹¹ Este modo simples de conhecer é realizado pela intuição. Cf. BLACK, D. Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power, p. 23-7.

¹² Isto pois o intelecto não tem a capacidade de armazenar estes inteligíveis adquiridos. Por isto Avicena fala em substituição, levando em consideração que não temos, no intelecto, todas as formas universais de uma só vez.

¹³ Embora o termo médio também consista em uma forma, há uma diferenciação entre ele e as outras tendo em vista que é possível que elas estejam em ato no intelecto a partir de uma composição de formas que já foram conhecidas como, por exemplo, no caso da definição de homem, animal racional, que é uma composição de formas universais articuladas pelo intelecto. A fim de explicitar a função exercida pelo termo médio em um silogismo, Hasse formaliza um exemplo fornecido por Avicena: “Toda coisa cuja causa da luz é o sol brilha somente do lado da face que está virada para o sol. A lua tem o sol como causa de sua luz. Logo, a lua brilha somente do lado que está virado para o sol. Este é um silogismo no qual o termo médio doa a causa real do fenômeno descrito na conclusão. Neste exemplo, o termo médio é ‘a lua tem o sol como causa de sua luz’. A proposição ‘a lua brilha somente do lado que está virado para o sol’ - que é o inteligível secundário - não é uma observação, mas um conhecimento a partir do entendimento da causa.” HASSE, D. N. Avicenna’s De anima in the Latin West, p. 174-88.

¹⁴ Na Psicologia do Kitāb al-najāt, Avicena também fornece uma definição para a intuição: “Se uma pessoa pode adquirir conhecimento a partir de si mesma, esta forte capacidade é chamada intuição. É extremamente forte em certas pessoas que eles não precisam de grande esforço, instrução ou atualização a fim de estabelecer contato com a inteligência ativa.” Cf. AVICENA. Kitāb al-najāt, Psicologia VI, trad. Rahman, p. 35.

¹⁵ As atividades de ordenar e compor realizadas pelo pensamento dependem do depósito da cogitativa, pois o intelecto, além de não possuir um depósito próprio, apenas recebe uma forma de cada vez, sendo que, para a ordenação e a composição é necessário que várias formas estejam presentes no intelecto ao mesmo tempo. É a cogitativa que fornece esta multiplicidade para ele. Este é um dos pontos que corrobora a interpretação de Black de que o pensamento é função da faculdade cogitativa.

nhecer. Dada a afirmação de que “a faculdade intelectual considera os particulares que estão estocados na imaginação” (AVICENA, 1959, V.5, p. 235) e tendo em vista que a faculdade cogitativa já é “racional por definição” (BLACK, Mimeo, p. 13), pois as referências às funções desta faculdade automaticamente evocam o controle do intelecto, ela teria um tipo de acesso aos termos médios que são o objeto próprio dele. Deste modo, de acordo com a interpretação proposta pela comentadora, o pensamento é uma das atividades da cogitativa, um sentido interno. Ela chama atenção para a terminologia utilizada a fim de se referir ao pensamento (fikra) e à faculdade cogitativa (al-mufakkirah), os quais possuem a mesma raiz (f-k-r). Devido a este fato, Black defende como legítimo traduzir fikra por pensamento e a ação da faculdade cogitativa seria traduzida pelo verbo pensar:

Pois pensar é a interação do movimento inato da imaginação com o conhecimento dos universais abstratos pelo intelecto, e isto é o que Avicena diz que a faculdade cogitativa faz. Então, na consideração de Avicena, pensar, no sentido de uma reflexão racional, discursiva, é cogitação. (BLACK, Mimeo, p. 14)

Com respeito à intuição, o outro processo mencionado por Avicena (1959, V.5), a comentadora propõe que ela é a atividade própria do intelecto enquanto intelecto e não enquanto “mente humana” (BLACK, Mimeo, p. 23), pois enquanto humanos, seríamos mais propriamente caracterizados como seres psicológicos e não intelectuais¹⁶. Por isto, conhecer depende do corpo e “o nosso conhecimento mais próprio é o cogitativo” (BLACK, Mimeo, p. 24). Para a comentadora, é a intuição que fornece o conhecimento simples, mencionado por Avicena em V.6¹⁷, caracterizado pela imediata recepção do termo médio, tendo em vista que, ao ser independente dos sentidos, ela mantém uma relação direta com o intelecto agente (al-‘aql al-fa‘āl)¹⁸.

Avicena, contradizendo sua própria afirmação¹⁹, em vários momentos do De anima V²⁰, declara que o intelecto é incapaz de realizar a completa abstração dos particulares devido à relação mantida com os sentidos. Isto, pois o conhecimento do universal pressupõe a emanação (*fāda*)²¹, a partir do intelecto agente, do termo médio do silogismo por causa da incapacidade dos nossos sentidos de abstrair completamente os particulares dos acidentes que os individualizam. O termo médio precisa ser obtido pelo fato de não ser formulado por meio do conhecimento que se possui, embora as premissas do silogismo sejam composições realizadas por

¹⁶ Black não fornece mais detalhes acerca desta distinção.

¹⁷ Cf. nota 29.

¹⁸ O intelecto agente é a última inteligência de uma sequência de dez inteligências que foram criadas, via emanação por Deus. Cf. AVICENA. Metafísica da Shifa, VIII.6, trad. Bertolacci, p. 666-73.

¹⁹ Cf. AVICENA. De anima V.3, ed. Rahman, p. 221 apud HASSE, D. N. Avicenna on Abstraction, p. 51.

²⁰ Cf. AVICENA. De anima V, trad. Bakós, p. 147, 148-9, 156.

²¹ Movimento de fluxo dos termos médios advindo do intelecto agente, também chamado de emanação divina (al- *fayḍ al-ilāhī*).

meio das formas universais conhecidas²². Sustentar que se produz os termos médios independentemente levaria à tese de que todo o conhecimento humano seria apenas uma questão de combinação de termos pelo indivíduo²³. Assim, conhecer-se-ia tudo e não seria necessário qualquer processo de aquisição. Contudo, não é este o posicionamento adotado por Avicena. Em V.5²⁴, para explicitar a relação entre o intelecto humano, o intelecto agente e o termo médio, o filósofo emprega a metáfora do sol e da visão. Do mesmo modo que a luz do sol torna os objetos visíveis, o nosso intelecto, por meio do fluxo do termo médio advindo do intelecto agente, chega ao conhecimento. Segundo Hasse (2000, p. 57), Avicena empregou a analogia com o sol a fim de destacar a ação do intelecto agente sobre as almas e a insuficiência dos processos perceptivos²⁵ sem o auxílio dele.

[...] quando o intelecto (‘aql) considera os particulares que estão estocados na imaginação retentiva (*kaiāl*)²⁶ e a luz do intelecto agente (al-‘aql al-fa‘āl) brilha sobre elas em nós, então os particulares são transformados (*istahāla*) em alguma coisa²⁷ abstraída da matéria e dos vínculos materiais e impressos na alma racional, mas não no sentido em que os particulares eles mesmos são transferidos da imaginação para nosso intelecto, nem no sentido de que o conceito submerso nos vínculos materiais que em si mesmo e com relação a sua essência é abstrato produz uma cópia dele mesmo, mas no sentido de que, olhando para os particulares dispõem o intelecto para a abstração (al-muğarrad) a partir do intelecto agente que transborda sobre ela, pois pensamentos e considerações (al-afkār wa al-ta‘ammulāt) são movimentos que dispõem a alma para a recepção da emanção (*fāda*), assim como o termo médio em um modo mais certo a dispõem para a recepção da conclusão [...]. As coisas imaginadas que são inteligíveis em potência se tornam inteligíveis em ato, não elas mesmas, mas o que foi coletado (*iltaqāta*) delas. (AVICENA, 1959, V.5, p. 235)

²² Em Danèsh Nāma (Livro das ciências), Avicena utiliza o seguinte exemplo de silogismo: “todo corpo é dotado de forma e tudo que é dotado de forma foi criado. Logo, todo corpo foi criado”. A premissa “todo corpo é criado” é uma composição realizada pelo intelecto a partir dos conceitos ‘corpo’ e ‘forma’ já conhecidos. O termo médio é a premissa “tudo que é dotado de forma foi criado”. A conclusão “todo corpo foi criado” também é uma composição feita pelo intelecto a partir do conhecimento já adquirido, pois a partir do termo médio temos a informação de que tudo que é dotado de forma foi criado, assim, podemos combinar o termo “corpo” e “criado”. Tudo isto a fim de ilustrar que o termo médio escapa à composição. Cf. AVICENA. Le livre de science, logique. Trad. M. Achena et H. Massé, p. 90-1.

²³ Os verbos que Avicena utiliza para se referir ao modo como nos relacionamos com o termo médio são descobrir (*yastanbiṭa*), abstrair (jarrada/tajara), encontrar (wajada), emanar (yafid), revelar (*wahy*), adquirir (iktisāb), descobrir (*iṣāba*), fluir (*fayd*). Cf. HASSE, D. N. Avicenna on Abstraction, p. 46-58.

²⁴ AVICENA. De anima V.5, trad. Bakós, p. 166-7.

²⁵ Neste caso, a afirmação envolve os processos perceptivos realizados pelos sentidos externos, pelos sentidos internos e pelo intelecto. No Psicologia do Kitāb al-Najāt, o filósofo define a percepção como a abstração da forma do objeto percebido que se realiza em muitos modos. Cf. AVICENA. Kitāb al-najāt, Psicologia VII trad. Rahman, p. 38.

²⁶ A imaginação retentiva (al-khayāl) é o depósito da imaginação cogitativa.

²⁷ O termo coisa (shai‘) é um dos termos genéricos utilizados por Avicena para se referir aos existentes. Cf. GOICHON, A. M. Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sina, p. 171, §352.

Porque os sentidos precisam da matéria, a fim de a forma existir para eles, a abstração completa não é realizada. Sendo assim, não caberia aos sentidos qualquer juízo (*ḥukm*)²⁸ sobre a forma universal. Partindo destas limitações, em V.6 eles são apresentados como obstáculo para o intelecto realizar a plena conjunção com o intelecto agente²⁹ e Avicena afirma que, em última instância, o conhecimento seria fundado a partir de um único processo, a intuição:

[...] a aquisição dos inteligíveis acontece quando o termo médio do silogismo é obtido. Este termo médio pode ser obtido em dois modos: às vezes por intuição, que é um ato mental por meio do qual a mente descobre (*yastanbiḥu*) o termo médio por si mesma e, às vezes, por aprendizado³⁰, cujas origens advêm da intuição, assim, sem dúvida, tudo é reduzido ultimamente ao [conhecimento derivado das] intuições passado por estes que primeiro os descobriram aos seus alunos. (AVICENA, 1959, V.6, p. 249)

A consideração de que, no limite, os termos médios são adquiridos por intuição elimina o papel do pensamento na aquisição deles, tendo em vista que se exclui o movimento de unificação do múltiplo que, embora não se complete apenas com os particulares, inicia-se com eles. Gutas³¹ interpreta o quinto livro de acordo com esta passagem. Em sua proposta, o pensamento, que está relacionado às atividades da faculdade cogitativa, conjuga-se com a intuição, pois, por si, a faculdade cogitativa não é capaz de descobrir o termo médio, o que somente se daria por intuição. Deste modo, depara-se com a tarefa de determinar qual potência da alma seria responsável pelo pensamento e qual seria responsável pela intuição, a alma animal que perece com a morte ou a alma racional que é imaterial e imortal. Para Gutas (2002), ao relacionar o pensamento às atividades da faculdade cogitativa, Avicena o estaria distinguindo da intuição e da faculdade que a realiza, o intelecto, e na medida em que este

²⁸ No De anima, Avicena menciona quatro tipos de juízos que seriam produzidos por faculdades diferentes: sensível, pelos cinco sentidos externos, imaginativo pela imaginação que combina as formas sensíveis, estimativo, pela faculdade estimativa que combina os atributos conotativos (*ma'ānī*) com as formas sensíveis e intelectual, pela inteligência. Estes juízos, no caso das faculdades corpóreas, seriam produto de combinações de formas apreendidas ou de atributos conotativos, sem que estas combinações necessariamente estejam vinculadas a apreensões sensíveis particulares. Cf. AVICENA. De anima II.2; V.1, trad. Bakós, p. 42; 147.

²⁹ Sobre a influência negativa das faculdades corpóreas, Avicena escreve: “[...] quando a alma se torna perfeita e forte, ela se isola absolutamente em suas ações e as faculdades da sensação e imaginação e todas as outras faculdades corpóreas distraem-na de suas atividades.” Cf. AVICENA. Kitāb al-najāt, Psicologia XI, p. 56.

³⁰ Avicena define em De anima V.6 que o aprendizado é a aptidão perfeita para a conexão com o intelecto agente. Desta conexão é realizada a intelecção, a qual consiste no fluir das formas na alma pelo pensamento.

³¹ Gutas defende uma evolução na teoria de Avicena. Ele argumenta que nos textos deste período, dentre eles o De anima do Kitāb al-Shifa' e a Psicologia do Kitāb al-Najāt, Avicena teria desenvolvido uma “teoria padrão”, na qual o conhecimento se vincularia exclusivamente ao processo de intuição intelectual. Contudo, estaria presente nos textos tardios uma teoria distinta que o comentador chama de “teoria revisada”. Segundo ela, a intuição é um processo exclusivo das almas santas. O termo médio passa a ser obtido pelo pensamento. Cf. GUTAS, D. Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology, p. 1-38.

é uma faculdade da alma racional e imaterial, o pensamento, dependente de uma faculdade corpórea, é função de outra parte da alma, no caso, a animal. Sendo assim, o pensamento seria realizado por uma faculdade física e, como os termos médios são inteligíveis³², eles apenas podem ser obtidos por intuição.

1. Se os inteligíveis³³ podem ser adquiridos somente pela obtenção do termo médio de um silogismo e se o termo médio só pode ser descoberto por intuição, então os inteligíveis somente podem ser adquiridos por intuição.
2. Se os inteligíveis só podem ser adquiridos por intuição e ela é incluída como parte, ou no mínimo como um estágio, do processo de pensamento, então os inteligíveis só podem ser adquiridos por pensamento.
3. Se os inteligíveis só podem ser adquiridos pelo pensamento e este é função de uma faculdade cogitativa da alma animal e, assim, uma faculdade corpórea que morre com a morte do corpo, então, os inteligíveis não podem ser adquiridos após a morte. (GUTAS, 2002. p. 14)

Se se considera a intuição como parte do pensamento, com a morte do corpo cessaria a obtenção dos termos médios. Contudo, não é isto que acontece, pois, após a morte, a alma contempla-os diretamente. Deste modo, conforme a interpretação proposta por Gutas, os termos médios são obtidos apenas pela intuição e o pensamento se restringiria à combinação de particulares.

Tendo em vista o que foi exposto, o artigo visa compreender qual é o papel do pensamento e da intuição na produção do conhecimento teórico. Contudo, a análise da relação entre eles, os particulares e os universais divide os intérpretes em duas posições distintas baseadas no fato de que, se por um lado Avicena menciona a colaboração dos sentidos, por outro, nega que os particulares são indispensáveis para o conhecimento do universal. Em cada uma destas posições é alterada a relação entre a intuição, o pensamento e os particulares. Na primeira, como os particulares participam da produção do conhecimento, este é produzido pela faculdade cogitativa cuja atividade é o ato de pensar. A intuição não participaria, pois ela é a atividade própria do intelecto e não se combina com o pensamento. No segundo caso, se não é admitida a participação destes na aquisição do conhecimento porque todos os termos médios são obtidos por intuição, o pensamento

³² Em V.2 Avicena trata da impossibilidade de a substância receptáculo dos inteligíveis ser um corpo. São dois os principais argumentos. O primeiro consiste no fato de que, ao contrário dos órgãos que se fatigam com o uso excessivo, tal como o ouvido que após escutar um som muito alto tem dificuldade para ouvir um som mais suave, o intelecto se torna mais forte. Isto, pois sua contínua ação de pensar e produzir formas universais só a torna mais apta à sua atividade própria. O segundo se relaciona ao fato de que, se houvesse um órgão responsável pela recepção dos termos médios, com a morte do corpo nós não entraríamos em contato com intelecto agente. Contudo, após a morte nós estabelecemos uma conexão direta com ele. Cf. AVICENA. *Kitāb al-najāt*, Psicologia X, trad. Rahman, p. 51-4.

³³ Aqui Gutas se refere às formas inteligíveis que são recebidas a partir do intelecto agente que, ao serem inteligidas pelo intelecto, recebem o nome de formas universais ou conceitos.

não lida com universais, pois ele é função de um sentido interno³⁴. Neste caso, todo conhecimento se dá por recepção dos termos médios pelo intelecto. Deste modo, adotar um caminho necessariamente exclui o outro, pois ou o pensamento produz conhecimento teórico ou a intuição.

Referências

- AVICENA. (1906) *A Compendium on the Soul*. Trad. Van Dick, Verona.
- _____. (1959) *De anima*. Ed. Rahman, Oxford University Press, London.
- _____. (1951) *Directives et remarques*. Trad. et com. A. M. Goichon, J. Vrin.
- _____. (1952) *Kitāb al-Najāt, Psicologia*. Trad. and comm. by F. Rahman. London: Oxford University Press.
- _____. (1956) *Psychologie d'Ibn Sina*. Ed. J. Bakós, Praga: Académie Tchecoslovaque des Siences.
- _____. (1960) *Avicenna's De anima, Being the Psychological Part of Kitab al-Shifa*. Ed. Rahman, Londres: Oxford University Press.
- _____. (1986) *Le livre de science*. Trad. M. Achena et H. Massé, Les Belles Lettres/Unesco.
- _____. (2008) *Libro della Guarigione*. Le Cose Divine. A cura di A. Bertolacci. UTET, Torino.
- _____. (2002) *Livre de la genese et du retour*. Trad. Michot. Oxford.
- _____. (1933) *Livre des définitions*. Trad. A. M. Goichon, Paris.
- BLACK, Deborah. (2000) *Estimation and Imagination*. Topoi 19.
- _____. *Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power*. University of Toronto, Mimeo.
- _____. (1993) *Estimation in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions*. Dialogue 32, 219–58.
- DAVIDSON, Herbert A. (1992) *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*. New York, Oxford University Press.
- DI MARTINO, Carla. (2008) *Ratio Particularis, Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*. France: Librairie Philosophique.
- GOICHON, Amelie Marie. (1938) *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*. Paris: Desclee, de Brouwer.
- _____. (1937) *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*. Paris.
- GUTAS, Dimitri. (1988) *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. E. J. Brill.
- _____. (2002) *Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology*. In: WISNOVSKY, Robert (Ed.). *Aspects of Avicenna*. Princeton: Princeton Press, 2001: 1-38.
- _____. *Pensiero Greco e Cultura Araba a Cura di Cristina D'Ancona*, trad. Cecilia Martini. Giulio Einaudi Editore s.p.a, Torino.

³⁴ Se neste caso admitimos que o pensamento produz conhecimento teórico, também os animais produziram tal tipo de conhecimento partindo do pressuposto de que se trata da parte animal da alma.

_____. (2002) *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy*. *British Journal of Middle Eastern Studies* 29, 1, 5-25.

HASSE, Dag Nikolaus. (2002) *Avicenna's De anima in the Latin West*. London.

_____. (2001) Avicenna on Abstraction. In: WISNOVSKY, Robert (Ed.). *Aspects of Avicenna*. Princeton: Princeton Press, 39-82.

MCGINNIS, Jon. (2010) *Avicenna*. New York: Oxford University Press.

WOLFSON, H.A. (1973) The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents. In: TWERSKY; WILLIAMS (Eds.). *Studies in the History and Philosophy of Religion*, Vol.1, Cambridge: Harvard University Press, 478-92.

O signo de Estesícoro: um estudo no *Fedro* de Platão

Nestor Reinoldo Müller*

* Mestre em Filosofia pela
UFSCar
muller.nestor@yahoo.
com.br

Resumo

Na trama do diálogo *Fedro* há um ponto de ruptura (242a1-2) em que o enredo parece repentinamente sucumbir. Sócrates interrompe um discurso e se retira do cenário cuidadosamente escolhido para sua conversa com Fedro. Mas logo retorna e sua volta impõe um novo direcionamento aos temas em pauta: a natureza do amor e a qualidade dos discursos. Tudo será retomado num patamar mais elevado. Esse ponto situa-se entre duas alocações contraditórias de Sócrates, a primeira em resposta a um desafio de retórica, interposto por seu amigo Fedro, a segunda em atenção a um sinal do seu *daímon*, alertando para uma necessária mudança de pensamento. A conversa em que ocorre esse momento crucial (242a1 – 243e8) realiza a transição entre os dois citados discursos, esclarecendo o erro anterior e indicando a tese principal daquilo que, sob o signo de Estesícoro, vai ser dito a seguir. Uma análise cuidadosa dessa passagem permite-nos acompanhar sua composição literariamente simétrica e sua articulação logicamente significativa tanto em relação a questões centrais do diálogo inteiro – tais como o amor e os discursos – quanto com um problema mais específico que é a distinção entre dois tipos de memória focalizados no final do diálogo, a saber, a memória instrumental, presa a sinais exteriores e artificiais, e a memória ou reminiscência das verdades inscritas na alma e inspiradoras do exercício da filosofia.

Introdução

O diálogo *Fedro* de Platão é consensualmente dividido pelos comentadores em duas grandes partes, sendo a primeira composta por três discursos sobre o amor, e a segunda por uma conversa sobre a qualidade dos bons e dos maus discursos. A primeira parte subdivide-se em duas seções. Na primeira seção, após a

introdução narrativa que conduz os dois personagens, Sócrates e Fedro, para fora dos muros de Atenas, são apresentados dois discursos cujo propósito é o mesmo: convencer um jovem acerca das vantagens de um relacionamento íntimo com alguém que não esteja apaixonado, e das respectivas desvantagens de um amante dominado pela paixão erótica. Destes dois discursos iniciais, o primeiro é um escrito do famoso logógrafo Lísias e o segundo é uma resposta formal, proferida por Sócrates. Já o terceiro discurso – a segunda seção do diálogo - consiste na grande oração de Sócrates sobre a natureza divina do amor. Mediante o mito do carro alado da alma, defende-se ali a tese de que o amor é fonte dos melhores dons concedidos aos homens, pois nos faz lembrar a essência eterna da beleza e de todas as verdades congêneres que inspiram o processo de sublimação e a vida filosófica.

Já a segunda parte do diálogo nos proporciona uma extensa conversa sobre a natureza dos bons e dos maus discursos, subdividindo-se igualmente em duas seções. A terceira seção do *Fedro* trata da retórica e de sua delicada relação com a persuasão, a técnica e a dialética. E a quarta e última seção focaliza os objetivos da boa retórica e a função e os limites da escrita.

Esta comunicação examina a transição entre a primeira e a segunda das quatro seções do diálogo, ou seja, a passagem do primeiro para o segundo discurso de Sócrates (242a1 - 243e8). O texto apresenta aqui uma forte marcação cênica: num brusco movimento dramático, Sócrates interrompe seu primeiro discurso e começa a atravessar o riacho Ilissos, abandonando seu perplexo amigo e dirigindo-se para Atenas. Nesse momento o enredo do diálogo parece se fechar. De fato, neste ponto esgota-se não apenas uma seção mas sobretudo um certo nível ou horizonte em que as coisas estavam sendo enunciadas. Quando Sócrates retorna, procede a uma revisão de tudo o que foi dito e feito antes, e passa a colocar todos os assuntos anteriores num outro patamar, como veremos a seguir. Pretendo mostrar como essa passagem assume uma *krysis* e articula, em termos narrativos, decisões acerca de como será a continuidade do diálogo em ao menos três importantes temas: a natureza do amor, a diferença entre bons e maus discursos e a qualidade da verdadeira memória.

O trecho que vamos analisar demonstra íntima imbricação entre a cena dramática e o conteúdo filosófico do texto. O enredo composto por ações, afetos, impulsos, protestos, perplexidades, hesitações, lembranças, arrependimentos, decisões, mostra um processo de movimentos anímicos que implicam, enfim, uma mudança no tratamento dos temas do diálogo. A trama literária como que antecipa o conteúdo do que será dito pelos personagens.

Exame da passagem

A passagem em pauta (242a8-243e8, começando com o movimento de retorno de Sócrates) tem uma estrutura concêntrica, ou seja, a forma literária de um quiasmo, com uma organização relativamente simétrica, embora suas partes tenham extensões diversas. Divido-a em cinco estratos ou planos.

Num primeiro plano (AA'), com o qual este trecho inicia e finaliza, Sócrates se aproxima de Fedro - elogiando-o como inspirador de discursos no início, estimulando sua plena atenção no final – e anuncia/começa o novo discurso. Agora não falará oculto, esgrimindo argumentos de um personagem fictício, como havia feito em seu primeiro discurso (237a4-5), mas com a cabeça descoberta, revelando claramente o que lhe vai na alma e colocando-se sob o signo da memória de Estesícoro.

242a8 - b7	A) Tu, Fedro, és uma sublime fonte de discursos, e causa desse outro que vou agora proferir.
242b8 - c5	B) Por indicação do <i>daímon</i> que não me deixa partir antes de me penitenciar.
242c5 - d2	C) “Compreendo minha falta”. Íbico alertou sobre o temor que se deve aos deuses ...
242d3 - d8	D) O discurso de Lísias e o que Fedro me forçou a pronunciar são horríveis ...
242d9 - d11	E) Eros é um deus!
242d12 - 243a3	D') O discurso de Lísias e o que Fedro colocou em minha boca, após tê-la envenenado, são maus ...
243a3 - b9	C') “Devo me purificar”. Estesícoro soube como expiar o seu pecado e como ele vou cumprir o ritual de uma <i>palinódia</i> .
243c1 - d7	B') Por vergonha diante da imagem de um homem nobre que porventura nos escutasse.
243e4 - e8	A') Achega-te a mim, Fedro, e escuta o novo discurso que vou proferir.

Quadro elaborado pelo autor a partir do texto do “Fedro”.

Num segundo plano (BB'), são evocados dois tipos de árbitros. No início o *daímon* interno, cuja voz acaba de obstar o movimento de Sócrates para ir embora. No final a imagem de um homem nobre que por hipótese tivesse escutado os discursos anteriores: ele ficaria indignado com as falas levianas e injustas. A voz interna no início barra um impulso e aponta para o discurso futuro. A imagem final expressa vergonha pelo que foi dito no passado. Na confluência dessas duas direções encontraremos o ponto crucial.

Num terceiro plano (CC'), Sócrates convoca dois célebres poetas líricos, Íbico de Regio e Estesícoro de Himera, como mentores de seu novo procedimento. Ambas as referências vêm cercadas por cláusulas morais. Uma frase repetida no primeiro caso: “agora compreendo meu pecado”, antes e depois do verso de Íbico (“que minha falta contra os deuses não me traga honra entre os homens”, 242c8-d3). Um propósito reiterado no segundo caso: “devo, absolutamente, me purificar”;

[...] “vou oferecer a Eros minha reparação”, antes e depois da citação de Estesícoro, que se refere a Helena (“não é verídico esse *lógos*, não embarcaste nas naus de sólidos assentos, nem alcançaste as cidadelas de Tróia”, 243a3-b7).

Num quarto plano (DD’), Sócrates derrama-se em lamentações acerca das duas alocações anteriores, agora acusadas de numerosos e graves defeitos. Nas duas ocasiões ele as imputa parcialmente a Fedro, embora não deixe de assumir sua própria responsabilidade.

O segundo, o terceiro e o quarto planos expressam três diferentes argumentos contra os discursos anteriores e a favor de um novo pronunciamento. A premissa maior dos três argumentos reside na afirmação que se segue.

No quinto plano (E), eixo central do quiasmo, emerge a frase decisiva: “O que?! Então não crês que Eros, o filho de Afrodite, seja um deus?”

Eis então o argumento do quarto plano: Eros é Deus; ora, os discursos anteriores confundiram grosseiramente o amor com desejos, transtornos e comoções diversas, sempre esquecendo ou negando sua natureza divina; portanto são péssimos e demandam uma reparação. Eis o argumento do terceiro plano: Eros é Deus; ora, Íbico e Estesícoro alertaram sobre os perigos da ofensa aos deuses e aos heróis; portanto, como vejo minha falta, vou cumprir o discurso de desagravo. Eis o argumento do segundo plano: Eros é Deus; ora, a voz interna me impede de partir sem antes recuperar a verdade acerca da divindade, e, se imagino um homem nobre escutando o que foi aqui falado, sinto vergonha pelo meu erro; portanto assumo minha falta e passo a me purificar.

São muitos os elementos que interligam, explícita ou implicitamente, essa passagem com o corpo inteiro do diálogo. Aqui pretendo mostrar que isso ocorre em ao menos três importantes questões, a saber, a natureza do amor (depois tratada na segunda seção), a diferença entre bons e maus discursos (depois tratada na terceira e quarta seções) e o caráter da verdadeira memória (esclarecido na segunda seção e retomado na quarta seção).

Primeiro tema: a natureza do amor

A afirmação axial acerca da divindade de Eros incide diretamente no problema da verdadeira natureza do amor que estava em jogo ainda antes do discurso de Lísias. A narrativa do diálogo tem início quando os dois personagens se encontram e Sócrates se interessa pelo relato de uma conversa, sobretudo porque seu assunto é o amor, tema que exerce sobre ele inteiro domínio (227c3-5). Na sequência, o relato se transforma num exercício mnemônico (228b) e enfim na leitura do discurso de Lísias. Este não define o que é o amor nem lhe concede qualquer mérito, ao contrário, trata-o como se fosse um incômodo, uma cegueira, uma doença.

Em sua resposta – que é declaradamente um fingimento – Sócrates cuida de ordenar bem sua fala, esclarecendo em primeiro lugar o conceito de amor. Mas ele

está obrigado a seguir a tese do discurso de Lísias e portanto a definir o amor como sendo um desejo (237d3), ou melhor, uma força irresistível e irracional que se lança ao prazer, à volúpia prometida pela beleza (238c1-4). O homem apaixonado é um egoísta que acaba gerando, por isso mesmo, toda sorte de coisas exageradas, desagradáveis, nocivas à educação do amado.

Incomodado com tais conteúdos, Sócrates interrompe esse discurso falso e se retira. Mas quando escuta a voz interna, percebe que não pode deixar seu amigo confuso nessa questão importantíssima que é a natureza do amor. Por isso ele diz (em A) *Já enquanto fazia o discurso senti certa perturbação*. E (em B): *Agora vejo com clareza meu pecado*. A frase de Íbico indica o que realmente havia acontecido: para agradar a Fedro, Sócrates foi impiedoso com Eros. A frase central (E) da nossa passagem desvenda então qual é essa impiedade, qual foi a origem da perturbação, qual é o pecado que Sócrates reconhece, e qual é o procedimento incorreto que a voz interna impediu.

No momento em que Sócrates exclama *Eros é um deus!* desmonta-se a viga mestra em que se sustentavam todos os erros anteriores. E estabelece-se, no mesmo ato, a direção que deverá ser seguida pelo restante do diálogo. Detectado o engano sobre a natureza do amor, Sócrates lembra como sua atual situação se parece com aquela de Estesícoro que outrora, ao escrever sobre Helena, incorrera numa infundada difamação. Nas suas palavras (243a4-b6):

Existe, meu amigo [Fedro], para as faltas em matéria de mitologia, uma antiga purificação. Homero não a conhecia, mas Estesícoro sim. Privado da vista por ter caluniado Helena, não continuou na ignorância dos fatos, como Homero, mas, sendo pessoa culta, compreendeu a causa e escreveu imediatamente: 'não é verídico esse logos [...]'. Ao terminar esta composição, chamada Palinódia, recuperou imediatamente a vista¹. Ora, eu serei mais sábio do que eles, pelo menos nesse assunto. Antes de sofrer algum castigo pela calúnia contra o Amor, esforçar-me-ei por lhe oferecer a palinódia, com a cabeça descoberta ...

Segue-se, conseqüentemente, o grande discurso da segunda secção do *Fedro*, que Sócrates irá iniciar repetindo as primeiras palavras da *Palinódia* de Estesícoro: *não é verídico esse logos ...* no caso, a tese dos discursos anteriores. Pois a verdade – dirá Sócrates – é que muitos delírios são dádivas divinas e a paixão amorosa é o mais saudável e benéfico entre os quatro tipos de delírio que o discurso irá descrever. Os processos da paixão amorosa incluem a reminiscência da verdadeira beleza, a qual resplandece entre todas as formas puras que a alma pode contemplar em sua vida celeste.

¹ Quando Platão escreve essa passagem, tanto Heródoto quanto Eurípides já haviam absorvido a versão segundo a qual Páris partiu para Tróia acompanhado por um fantasma de Helena, ao passo que ela própria fora levada para o Egito, onde aguardou o regresso de Menelau. Sobre isso ver os comentários de Paul Vicaire em PLATON (2002) p. 28, nota 1, e de José Roberto Ferreira em PLATÃO (2009), p. 54 nota 65.

Segundo tema: a qualidade dos discursos

Após a leitura do discurso de Lísias (230e6 – 234c5), realizada pelo personagem Fedro, Sócrates havia adiantado uma série de críticas endereçadas à sua forma e a seu conteúdo, afirmando ter ouvido “coisas melhores” (235b6-d3) por parte de poetas antigos. Mas sua memória era incerta. Fedro, por sua vez, exigiu que Sócrates pronunciasse outro discurso, mantendo, porém, a tese central daquilo que ouvira. Para proferir sua resposta, Sócrates ocultou a face sob um manto e colocou seu discurso (237b7 – 241d1) na boca do personagem de uma história, um mito (237a9, 241e8). Tal personagem era um apaixonado que para ganhar os favores do amado fingia frieza, argumentando que a paixão amorosa seria um delírio cheio de inconveniências.

É esse o discurso que Sócrates interrompeu de modo abrupto, pondo-se em fuga para Atenas e abandonando seu amigo, sozinho e aos protestos, sob o plátano onde os dois se haviam reclinado. Mas, ao retornar, Sócrates relata que durante seu primeiro discurso alguma coisa lhe havia perturbado até o ponto de abreviar sua fala e, confuso, bater em retirada. Logo depois, quando percebeu o sinal divino, que lhe era familiar, compreendeu a dimensão de sua leviandade e retornou para a devida penitência.

Ao contrário dos enganos e hesitações anteriores, a passagem que estamos analisando (242a8 – 244a4) começa logo com uma atitude qualitativamente diferente, motivada por uma voz interna. O rompimento dramático com toda a seção anterior, quer dizer, a partida e retorno de Sócrates, deixa Fedro ainda mais atônito: entre 242b6 e 242d10 podemos acompanhar cinco respostas de um Fedro que não entende o que está ocorrendo com seu amigo. Mas este, como que redesperto, trata de efetuar uma completa revisão de tudo que foi dito e feito anteriormente, até afirmar a decisão de: (1) proferir um discurso verdadeiro, honrando a divindade, como fará na Segunda Seção, e (2) proferi-lo do modo adequado, modo que será discutido e explicitado na Terceira Seção do diálogo.

Quando Sócrates se volta sobre seus próprios passos, a denúncia dos erros anteriores toma a forma de uma interrogação que se volta sobre suas próprias palavras, perguntando a Fedro e aos dois discursos anteriores pela verdade nuclear do seu tema: *Mas então Eros, o filho de Afrodite, não é um deus?* O quarto plano simétrico (DD') da passagem que estou analisando denuncia a péssima qualidade dos discursos precedentes. Pois Sócrates proferiu besteiras para agradar a seu amigo, exatamente a contrapelo da advertência de Íbico. Por isso o segundo discurso de Sócrates deverá honrar não as aparências mas sim a verdade. E por isso, também, toda a segunda parte do *Fedro* deverá tematizar o que são maus e o que são bons discursos.

Na terceira seção do *Fedro*, Sócrates irá estabelecer suas críticas à retórica: ela é apressada, superficial e ridícula aos olhos das pessoas experientes. Uma análise criteriosa enxerga como a retórica só conhece as lições preliminares, como ela

não sabe pensar nem se responsabiliza por conhecimentos autênticos e completos (268a1-c9). A retórica também tende a distorcer a compreensão das coisas, pois nos tribunais não lhe interessa buscar a verdade e sim vencer as contendas, seja através da manipulação do gosto dos ouvintes ou até mesmo da franca enganação (259e5 – 260d1; 261c4 – 262c3).

Podemos ponderar, então, a qualidade dos dois discursos anteriores. O discurso de Lísias agradou a Fedro por sua habilidade e falsa abrangência. O discurso dissimulado de Sócrates encantou a Fedro por seus ritmos inspirados e sua ordem mais lógica. Porém, ambos se afastaram da verdade ao distorcerem e desprezarem a divindade de Eros. As características desses discursos correspondem com exatidão aos defeitos da retórica elencados na terceira seção. O *lógos* do “amor sem amor”, na expressão de Léon Robin (2002, p. XXIV), pode até se maquiar com falsos brilhos, em obediência a certos conselhos retóricos que tendem a persuadir o ouvinte incauto. Mas manipular as palavras sem cuidar de suas raízes, dizer algo sem ligação com a verdadeira natureza dos seres de que se fala, este é o aspecto terrível da retórica em geral e daqueles dois discursos em particular.

Existe, porém, para Platão, o modo correto de falar e de fazer discursos. Há um tipo de *lógos* que cultiva a verdade, cuidando de reunir os elementos numa síntese coerente e mostrando, depois, suas distinções orgânicas. É isso que Sócrates realizará efetivamente no seu grande discurso sobre o amor e esta é a boa oratória que Sócrates irá colocar, no cume da terceira seção, sob o método da dialética. Caracterizando-se pelo amor à verdade, a dialética é um discurso amoroso, quer dizer, filosófico.

Terceiro tema: o caráter da memória

As duas considerações anteriores encontram apoio imediato no texto do diálogo. A terceira, que exploro aqui apenas como hipótese de trabalho, pretende que a frase central de nossa passagem constitui uma lembrança, mas isso não encontra base textual explícita². Quero, no entanto, ler nossa passagem segundo a perspectiva de uma distinção que será posta na quarta seção do diálogo. Lá, no conflito mitológico entre os deuses Thot e Thamus, este último estatui a existência de dois tipos de memória (275a2-b3): uma, *hypómnesis*, é a memória de baixa qualidade que tende ao esquecimento; a outra, *mnéme\anámnesis*, é a memória de boa qualidade que sintoniza com a sabedoria. Na perspectiva dessa contraposição podemos recuperar o critério oferecido pela lição da *Palinódia* de Sócrates, ou seja, que o esquecimento significa fundamentalmente perder o contato com as verdades do campo do inteligível (248a6-d1), e então podemos, sim, olhar para o conteúdo de toda a primeira seção do *Fedro* e avaliá-lo como expressão de um esquecimento acerca da verdadeira natureza de Eros. Essa avaliação implica, por sua vez, que é

² Agradeço a Juliano Orlandi as ressalvas gentilmente apresentadas por ocasião da VII Semana de Pós-Graduação da UFSCar. Seus pertinentes questionamentos levaram-me a re-elaborar completamente a presente argumentação.

algum tipo de memória que eclodiu na passagem que estamos focalizando, rompendo com a condição anterior de esquecimento.

Conforme afirmam o terceiro e o quarto planos (CC' e DD') da nossa passagem, as deficiências de conteúdo presentes no discurso de Lísias giram em torno do erro sobre a natureza divina do amor. Mas tanto Sócrates quanto Fedro não desconheciam essa natureza. Sócrates é considerado desde o início do diálogo (227c3-4) um homem versado nos assuntos do amor, e ele mesmo diz ter seu coração cheio de ensinamentos sábios sobre o amor (265c2-d3). Quanto a Fedro, este confirma, em 242d10 saber que: “sim, Eros é um deus, isso todos dizem”.

No entanto, o conteúdo dos dois primeiros discursos manifesta a ausência dessa verdade por todos sabida. Aqueles discursos procederam como se a desconhecêssem, quer dizer, colocaram-se numa situação de falta de contato com a verdade, ou seja, de esquecimento, tal como estabelecido nos textos acima indicados.

Cinco elementos parecem-me corroborar a possibilidade dessa leitura.

1) A natureza divina de Eros era consenso em toda cultura grega antiga. O discurso de Lísias ousara introduzir uma mudança: pensar uma relação de contato erótico sem a presença de paixão amorosa, uma espécie de “amor sem amor” como observamos acima, ou uma espécie de nova moda para grupos ávidos de novidades, como escreveu, acerca de outros elementos, Martin Heidegger³. Em todo caso, um modismo que ousa esquecer a verdade. Por isso Sócrates pode, no quarto nível (DD') de nossa passagem, concluir lapidarmente que os discursos anteriores são idiotas e falsos.

2) Toda a primeira seção tece uma narrativa de desvalorização da memória diante da exagerada valorização de um texto escrito, a partir do momento em que um exercício mnemônico dá lugar a uma leitura (227a – 228e). De fato, ao menos quatro tipos de memória são ali introduzidos: a memória pessoal (o relato de uma conversa com Lísias, 227b6 ss), a mnemotécnica (que Fedro quer exercitar, 228a7-c5), a memória reflexiva (quando Fedro e Sócrates revisam o que havia sido dito no discurso de Lísias, 234c6 ss) e a memória da tradição (na lembrança do mito de Bóreas, ou dos poetas antigos, 229b4-c3; 235b7-9). Todos obedecem a um ordenamento textual que deságua na soberania de um péssimo texto, muito embora sejam confrontados – debilmente - pela menção socrática ao “não esquecer o conhecimento de si mesmo” (229e3-230a2). Mas justamente: Sócrates ainda não conhece bem a si mesmo (229e5-6), ou disso se esquece, pois terá depois que se envergonhar de ter caído na armadilha de Fedro, e terá que se retratar da tola impiedade cometida.

3) O elogio do contato físico desapaixonado, apregoado nos dois primeiros discursos, racionaliza impulsos da alma *epihýmica*. Ora, segundo o esquema de tripartição da alma (246a3-b4; 253c7-256a7) contido na imagem do carro anímico - com o áuriga e seus dois cavalos - a alma *epithýmica* não tem acesso à verdade.

³ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*. 7 ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1988. p. 230-233.

Este acesso cabe apenas à alma racional. Segue-se que aqueles discursos expressam opiniões ignorantes e a razoabilidade neles pretendida é falsa, quer dizer, constitui uma capa de esquecimento colocada sobre a verdadeira razão. Os termos do segundo discurso de Sócrates (por exemplo, 248c6-d1), confirmam que essa falsidade corresponde exatamente a um esquecimento.

4) Mesmo quando os discursos mencionam, *en passant*, a memória e o esquecimento, trata-se de uma lembrança instrumentalizada e superficial (*mnéme* em 234b2, *hypómnesis* em 241a6). Tais menções correspondem perfeitamente àquilo que Thamus denominará de *hypómnesis*, ou seja, lastreada por sinais externos e voltada a interesses sensoriais (comparar com 249c9-d3).

5) Sócrates explicitamente diz que esqueceu os autores dos melhores ensinamentos sobre o amor (265c8-d2). Ou seja, a memória da tradição antiga se perde no olvido de suas fontes, e com isso se enfraquece, perde toda efetividade, deixando-se vencer pela firme investida de Fedro. É portanto um esquecimento que decide a formação do seu primeiro e claudicante discurso.

Do ponto de vista da experiência da reminiscência, posta pelo segundo discurso de Sócrates (249b6-250b1), e do ponto de vista da questão da memória, posta por Thamus (274e7-275b2), o discurso de Lísias e a primeira resposta de Sócrates são claramente governados pelo esquecimento. São falas de pessoas turvadas pela sombra do esquecimento. E o rompimento do conteúdo dessas falas constitui uma experiência de memória.

Vimos que, em oposição a tal esquecimento, a passagem que estamos analisando instala uma atitude qualitativamente diferente, lúcida e responsável pela melhor memória pertinente. Por isso, além de proferir um discurso verdadeiro sobre o amor, e fazê-lo do modo explicitamente adequado, Sócrates tratará de explicar a origem e as operações do esquecimento, bem como a natureza e os processos da reminiscência. No coração da *Palinódia* encontraremos o significado último do esquecimento, ligado à queda da alma, e o significado daquela que é a mais plena e essencial experiência da memória, a *anámnese*, ligada à ascensão da alma em direção à sabedoria e à verdade. Os processos da paixão amorosa destinam-se a fazer os homens acordarem para a verdadeira beleza, a qual comunga sua essência com a bondade, a justiça, a sabedoria, e todas as formas puras. “Acordarem”, aqui, se refere ao sono do esquecimento que será vencido pela reminiscência.

O quiasmo que estamos analisando indica, portanto, a presença de uma memória esclarecedora, mas por outro lado não permite, assim me parece, caracterizar com precisão a natureza da memória que sobrevém a Sócrates, permitindo-lhe desfazer o esquecimento anterior. Poderíamos cogitar numa memória reflexiva (pois Sócrates é versado em assuntos amorosos), numa memória da tradição (pois todos estão informados sobre a divindade de Eros) ou até mesmo numa reminiscência (enquanto o amor é verdadeiramente um dom divino). Mas os limites do nosso texto parecem não dar margem a tais avanços.

Na conclusão final de nosso diálogo, Sócrates e Fedro assumirão o propósito de ir dizer a Homero e aos bons poetas, a Sólon e aos bons legisladores, mesmo a Lísias e aos bons oradores ou a Isócrates e aos bons professores de oratória, que eles merecem o título de filósofos quando escutam a exortação de Íbico, cuidando de se manter fiéis à verdade e de inscrever bons discursos nas almas dos homens. Quanto a Sócrates, ele deixou – a nós que o lemos - o exemplo de seguir a exortação de Estesícoro: reconsiderar suas próprias falas e recompor aquelas que o merecem.

Referências

- FERRARI, G.R.F. *Listening to the cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990
- GOLDSHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: Estrutura e Método Dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.
- GRISWOLD Jr., Charles. *Self-knowledge in Platos Phaedrus*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1996.
- KAHN, Charles. Platão e a reminiscência. In: BENSON, Hugh H.(Org.) *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011. p 120-132.
- PLATÃO. *Fedro*. Introdução, tradução e notas de José Roberto Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.
- PLATON. *Oeuvres Complètes*. Tome IV. *Phèdre*. Traduit por Paul Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- ROBIN, Léon. *Notice*. In *Oeuvres Complètes*. Tome IV. *Phèdre*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- ROSSETI, Livio (ed). *Understanding the Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992
- TRABATTONI, Franco. *Scrivere nell'anima: Verità, dialettica e persuasione in Platone*. Firenze: La Nuova Italia, 1994.

***Proslogion* 5-12 e os 'nomes divinos'**

Paulo Ricardo Martines*

* Doutor/UEM.

Resumo

Pode-se dizer que o *Proslogion* de Anselmo de Cantuária é uma meditação sobre o ser de Deus, realizada por um espírito que busca entender aquilo que inicialmente crê. Sua articulação conceitual é comandada pela presença do argumento único, que ao reconhecer que Deus é, aponta igualmente o modo pelo qual a criatura pode conceber algo de apropriado a respeito dele. O *Proslogion* nos oferecerá um caminho para pensar o sentido da busca de razões no domínio exclusivo da fé, do esforço da palavra humana para encontrar aquilo que já fora dito por outra palavra. O objetivo desta comunicação é considerar o sentido dessa racionalidade, a partir da reflexão sobre os 'nomes divinos' empreendida nos capítulos 5-12 do *Proslogion*. A noção de *summum bonum* que aparece nessa reflexão retoma as páginas da primeira obra de Anselmo (*Monologion*) e impõe um desafio ao teólogo: articular, sob a dialética do *medius*, o modo propriamente humano da criatura referir-se a Deus, como *maius*, distante de qualquer relação de continuidade com o mundo.

Palavras-chave: razão – fé – argumento – dialética

O tratamento dos 'nomes divinos' ocupa parte considerável da reflexão de Anselmo no *Proslogion*. Os capítulos 5 – 12 investigam se os termos justo, misericordioso, bom e sensível, são empregados de modo correto quando aplicados a Deus, todos considerados imediatamente após a reflexão sobre a sua existência, explicitada pelo argumento único¹. O ponto de partida dessa reflexão

¹ O *Proslogion* foi escrito em 1078, dois anos após o *Monologion*. Trata-se de uma obra cujo conteúdo pode reduzir-se aos temas centrais de Deus e da alma. Esta obra apresenta duas partes indicadas pelo próprio Anselmo: trata-se de entender, a respeito de Deus, (1) que ele é como cremos (caps. 1-4); e, 2) que é aquilo que cremos (caps. 5-26). A primeira diz respeito à investigação de sua existência, a segunda, uma tentativa de explicação da sua natureza ou essência; um duplo procedimento que na escolástica posterior será expressa pela concisão das fórmulas *an sit* e *quid sit*.

reconhece a excelência divina: Deus é entendido como aquele que “é supremo a tudo, o único existente por si, e que fez todas as coisas do nada” (P. 5,104:11-17)². Continua Anselmo: “o que faltaria a esse ser supremo, através do qual se reconhece todo e qualquer bem” (*ibidem*). O esforço para pensar algo positivamente acerca de Deus é manifesto: “E assim, tu és justo, verdadeiro, feliz e tudo aquilo que é melhor ser do que não ser. De fato, é melhor ser justo, do que não ser justo, feliz do que não ser feliz” (*ibidem*).

Deve-se destacar que na economia do texto do *Proslogion*, o reconhecimento do *Id quod summum omnium* segue aquela outra denominação expressa na fórmula *Id quo maius*³. Esta última designação determina o *aliquid* (=Deus) de uma maneira negativa, em relação a nós, proibindo o pensamento de circunscrevê-lo; em oposição à primeira designação que coloca a criatura em face de Deus, diante daquele que é supremo, o único verdadeiramente existente e o criador. Esse grupo temático de capítulos (5-12) investiga se o conteúdo de nossas palavras pode referir-se à substância criadora e, algo não menos importante, como é necessário, de nossa parte, aquela experiência nascida da audição da palavra (humana ou divina) que aponta para a dignidade e profundidade de Deus⁴. Estas duas fórmulas, antes de serem antagônicas, aprofundam a reflexão sobre o ser supremo.

O tratamento dessa questão requer a utilização daquilo que aqui denominaremos princípio do *melius*, explicitado por Anselmo no capítulo 5 e citado mais acima no início dessa comunicação da seguinte forma: a natureza divina é constituída por tudo ‘aquilo que é melhor ser do que não ser’. O termo chave aqui é *melius*, que substitui o *maius* do argumento, dito agora do seguinte modo: sendo algo tal que nada maior pode ser pensado, Deus é aquele cujo ser é melhor ser do que não ser, pois de modo diferente não seria o algo tal que não se pode pensar nada melhor. Essa regra do *melius* aprofundará a inteligência do *summum* (supremo). Este não será tratado como o ser que coroa a série dos relativos, mas nele mesmo, do ponto de vista de sua excelência.

A referência do *melius* aparece inicialmente no *Monologion* (cap.15), no momento em que Anselmo investiga as condições pelas quais a linguagem pode dizer

² Para as obras de Anselmo utilizamos aqui as seguintes abreviaturas: M (*Monologion*); P (*Proslogion*); CDH (*Cur deus homo*); DV (*De veritate*); DLA (*De libertate arbitrii*); EIV (*Epistola de incarnatione verbi*); DP (*De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate*). As indicações numéricas que seguem as abreviaturas correspondem, respectivamente, ao capítulo da obra, página e linhas da edição de F. S. Schmitt, *S. Anselmi. Opera Omnia* (1984). As traduções são nossas, salvo indicação em contrário.

³ Trata-se de uma variante da designação *aliquid quo nihil maius cogitari possit*, núcleo do argumento único.

⁴ O termo *experientia* não é utilizado aqui no sentido de uma acumulação empírica relacionada ao saber-fazer, mas no sentido de um retorno para si, introspectivo, próprio do exercício da meditação, à qual se entrega o monge Anselmo. Nesse sentido, vale mencionar uma passagem de Anselmo que reafirma o papel da experiência como algo prévio à aquisição de um determinado tipo de conhecimento: “Aquele que não crer não entenderá. Pois, aquele que não crer não terá a experiência, e que aquele que não tiver a experiência, não conhecerá. Com efeito, tanto a experiência supera a audição da coisa, quanto a ciência de quem tem a experiência triunfa sobre o conhecimento de quem tem a audição” EIV, I,9.

(=dicere) a essência suprema. A questão que aqui se apresenta, e da qual se exige um tratamento amparado na razão, diz respeito ao uso de certos atributos (não relativos) e de sua presença ou não naquele ao qual se referem. É nesse contexto que surge o comparativo *melius*. O princípio é explicitado num jogo de dicotomias, expresso na forma *ipsum/non ipsum*: certos atributos, quando os consideramos atentamente, são de tal modo que **X** é melhor do que **não-X** (*ipsum omnino melius quam non ipsum*).⁵ A concisão da fórmula é assim explicitada: “Por **X** e **não-X** não entendo senão ‘verdadeiro’ e ‘não verdadeiro’, ‘corpo’ e ‘não corpo’” [...] “o verdadeiro é certamente melhor que o não verdadeiro, o justo melhor que o não justo, aquele que vive melhor do que aquele que não vive”(M. 15,28:27-30). Trata-se de discernir, entre dois juízos, qual deles convém de modo mais adequado à natureza suprema. A ‘regra’ ou a ‘norma’ permite discernir se há concordância entre o que é dito e o seu referente, tarefa que supõe certa inteligência da ‘natureza suprema’, para daí reconhecer que ela não pode receber senão o melhor⁶. Nesse sentido, diz Gilbert (1984, p. 137): “La règle du meilleur se fund dès lors sur l’essence souveraine elle-même, en tant qu’elle est incomparable, et absolument supérieur à tout le rest”. Anselmo propõe um deslocamento (semântico) no modo de dizer algo a respeito da natureza suprema: “ela é a única em relação a qual nada é melhor, ela é melhor que todas as coisas que não são o que ela é” (M. 15,29:20-21)⁷. É tão somente nessa perspectiva que se pode, segundo Anselmo, dizer algo a respeito da substância criadora, entendendo-a como aquela que é absolutamente a melhor.

Convém ainda lembrar que a reflexão sobre o *summum* já fora desenvolvida nos capítulos iniciais do *Monologion* (1-4), a partir da caracterização do par *per se* e *per aliud*. Comumente associado às provas da existência de Deus, esses capítulos do primeiro tratado de Anselmo tentam construir, a partir da experiência sensível (*sensibus corporeis experimur*) e da reflexão racional (*ratione mentis discernimus*), o nosso entendimento daquela natureza que é suprema a todas as coisas; em outras palavras, construir a ideia do *summum* segundo a plenitude de sua unidade e simplicidade. Entre as coisas que nomeamos boas, dirá Anselmo, existe uma medida única que é a bondade, através da qual podemos apreender o correto modo de entender aquilo que se julga bom. O *summum* aqui descrito será caracterizado pelo *bonum* subsistente: “Por outro lado, quem duvidará de que aquilo mesmo, pelo qual tudo é bom, seja um grande bem? Portanto, ele é bom por si mesmo, pois todo bem é por ele” (M. 1,15:4-6). A bondade em si mesma (*bonum per se*) resta idêntica, ainda que presente na diversidade. O *Summum* não é o ponto extremo de um movimento ascendente, que vai de um imperfeito para o perfeito, ou de um relativo para o absoluto, mas aquilo que é *per se*. Isso posto, cabe ressaltar 1) que este *summum* é aquele

⁵ Tomo aqui a expressão latina *omne ipsum* pelo quantificador **todo X**. (cf. Corbin, 1986, p.87).

⁶ Talvez aqui possa ser entrevista a ideia agostiniana da *notio impressa*, como presente no *De trinitate* de Agostinho: “De todos os bens que acima enumerei, não podemos dizer, se julgamos verdadeiramente, que um seja melhor que o outro, se não estivesse impressa em nós a noção de bem, segundo a qual aprovamos algo e o preferimos a outro”. (*A trindade*, viii, 3).

⁷ Cf. Galonnier (1996, p.541).

que supera (*superimet*)⁸ todos os outros bens, de modo a não ter outro igual ou melhor que ele; e 2) e que o *per se*, não deve ser entendido no sentido de ‘não por outro’, mas no sentido de ‘no modo mais alto’, absolutamente (*summe*).

Mas o tratamento dessa questão exige não apenas o reconhecimento do termo superior de uma série de entes relativos, mas daquilo que é transcendente, que é por si⁹. Ao indagar sobre a origem das coisas, Anselmo pergunta se tudo o que é, provém de algo ou do nada. Como não é possível pensar que algo tenha a sua origem do nada, pois o nada não pode gerar nada, deve admitir-se que aquilo que ‘é’ provém de algo, sendo mais verdadeiro (*verius*) afirmar que as coisas derivam de um único algo do que de muitos: “Assim, como a verdade exclui de qualquer modo que sejam muitos, aquilo pelo qual tudo é, é necessário que seja um, aquilo pelo qual é tudo o que é” (...) “Quer se diga essência, substância ou natureza, é o ótimo e o máximo, e o supremo de tudo o que é” (M. 3,1:26-28).

*

Para a exposição dessa comunicação será considerado inicialmente os atributos de sensibilidade, onipotência e misericórdia (caps. 6-8) e, depois, aqueles atributos de justiça e bondade (cap. 9-11).

1. Sensibilidade, onipotência e misericórdia

Tomemos como ponto de partida os seguintes enunciados: 1) Deus é dotado de experiência sensível, ainda que não tenha um corpo; 2) é onipotente, mas não pode fazer muitas coisas, mentir e fazer com que o verdadeiro seja falso; 3) é misericordioso, mas não sujeito às paixões. Deus tem a qualidades das coisas sensíveis (é sensível, potente e misericordioso), mas não tem o limite delas (não é corpo, não pode fazer o mal, não se compadece). O movimento dialético a ser desenvolvido clama pela superação da oposição inicial. A solução para esses três casos consiste em mostrar, segundo uma clarificação de ordem semântica, a compatibilidade dos termos que estão em aparente contradição.

Como o ser supremo pode ser entendido como sensível, ainda que não tenha um corpo? Apenas as coisas dotadas de um corpo são sensíveis, pois os sentidos lhe pertencem de um modo próprio. Assim, pergunta Anselmo: “como és sensível, se não tens um corpo, sendo pois espírito supremo, algo que é melhor do que o corpo?” (P. 5,104:24-25). Como é possível afirmar que Deus é sensível e incorpóreo? Temos que a sensibilidade é um modo de conhecer, especialmente

⁸ Cf. Anselmo: “Id enim summum est, quod sic superimet aliis, ut nec par habeat nec praestantius” (M. 1,15:9-10). Esta definição do *summum* prepara a designação do argumento único do *Proslogion*, aqui entrevisto como *id quo maius*. (Cf. Corbin, 1986, p. 61).

⁹ Aparece nesses capítulos iniciais do *Monologion* aquilo que Naulin (1969, p.12) chama de “postulado essencialista”.

daquele conhecimento que diz respeito aos particulares. No entanto, uma vez que Deus conhece tudo, poder-se-ia alegar que ele possui tão somente um conhecimento das ideias das coisas criadas no verbo, onde tais coisas seriam a verdade de sua essência. Mas não é só isso, pois se trata de mostrar que Deus conhece suas criaturas de uma maneira única; sua sensibilidade é a condição de sua misericórdia, como ver-se-á mais abaixo ao se considerar a consolação divina¹⁰. O conhecimento dos sentidos diz respeito aos sensíveis que lhes são próprios. Assim, como a visão tem a cor, o gosto tem os sabores. Tal o modo de sentir, alcança-se certo tipo de conhecimento.

A incompatibilidade entre os atributos, ser sensível e incorpóreo, é dirimida se ambos forem considerados em si mesmos, segundo a dignidade divina, e não segundo a condição humana. Assim, ainda que Deus não seja um corpo, ele “é verdadeira e sumamente sensível” (P. 5, 105:6-7), segundo o seu modo supremo de conhecer todas as coisas, diferente do animal que conhece pelos sentidos corporais.

A aparente aporia entre a onipotência e a incapacidade para fazer algumas coisas é superada pela consideração do termo *potentia / impotentia*. Por exemplo, a possibilidade de fazer o mal não é um poder, mas uma impotência. Assim, Deus é mais potente quanto menos tem a capacidade de realizar tal ato. Deus não pode aquilo que não lhe convém fazer; em si mesmo ele pode e quer, pois é a sua própria norma, fidelidade a si mesmo e fecundidade geradora. Quem pode tais coisas, mentir ou pecar, pode o que não é bom e o que não deve¹¹. Aquele que tem o poder de fazer aquilo que não é bom para consigo, ou o que não deve, manifesta uma impotência¹². O raciocínio é levado a inverter a nossa compreensão desse atributo quando relacionado a Deus: o não poder de Deus é justamente reconhecido como um poder acima de qualquer outro. Ainda mais: ao se dizer que Deus não pode certas coisas, não lhe é negado nenhum poder, mas, ao contrário, o pensamento alcança uma significação que aponta para sua insuperável potência e força. A onipotência divina está além de toda capacidade humana de pensá-la.

Essa discussão sobre a *potentia* remete ao tratamento clássico oferecido por Anselmo ao tema da liberdade: o não poder pecar da liberdade é mais livre do que a vontade que pode afastar-se de Deus e voltar-se para as coisas ínfimas, isto é, pecar. A vontade mais livre (*liberior*) é aquela que possui o que convém, o que é mais vantajoso e o que não pode ser abandonado. Por fim, é mais livre a vontade que não pode ser desviada de sua retidão de não pecar¹³. Liberdade é definida nos

¹⁰ Cf. Gilbert, P (p.127 ss).

¹¹ O contexto de fala, no seu uso ordinário, dirá Anselmo, apresenta determinadas imprecisões, como por exemplo, quando dizemos que algo ou alguém tem o poder ou a capacidade para realizar certas ações e, no entanto, trata-se de um poder ou capacidade que é estranho ao agente. Cf. Anselmo, DCD 12, 253:18-27; DV 7,188:9-11 e o CDH II, 10,108:1-5.

¹² A respeito do não poder de Deus, afirma Courtenay (1975, p.39): “For Anselm, God does not have the ability to will that which he has not willed or that which is contrary to his nature. For Anselm only one way was every really correct or possible, for God’s Will has to express God’s nature, and God’s nature, in turn, can never have been subject to multiple possibilities, since in such a case God’s nature would have no consistent meaning”. Do mesmo autor cf. (1990, p.31-36).

¹³ Cf. Anselmo, DLA. 1, 208:14-21. No mesmo sentido é o opúsculo inacabado intitulado *De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate* (=DP).

termos desse tratado como “o poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão” (DLA. 3, 212:19-20). Na confirmação da liberdade enquanto um poder, temos a presença da eficácia de um querer: o de não se submeter (a algo que lhe é estranho, como a força da tentação) e de conservar a retidão da vontade, que é exatamente o fato de querer aquilo que se deve, que no caso da natureza criada será o de identificar seu querer com o de Deus. Desse modo, pode-se falar muito justamente de submissão à vontade de Deus, da criatura em relação ao criador, pois ela não é a expressão da servidão.

De fato, a dificuldade não se encontra na natureza divina, mas na linguagem humana que tenta exprimi-la: não se trata de um limite imposto à potência divina, mas de um modo impróprio de falar.

Como pensar ao mesmo tempo a misericórdia e a impassibilidade divinas? Antes de enfrentarmos as dificuldades nesse par de atributos, convém destacar aquilo que pertence propriamente à misericórdia divina, e descrevê-la como signo da profundidade do amor de Deus. Dizemos com frequência que Deus é misericordioso porque ele se compadece com aqueles que sofrem qualquer tipo de mal. Nesse sentido, teríamos de admitir algum tipo de mudança ou alteração naquele que se compadece. Como admiti-la para aquele que é indivisível e imutável? O movimento racional colocará em evidência um duplo ponto de vista, *secundum nos* e *secundum te*, a fim de alcançar a ideia de que Deus é misericordioso em si mesmo: “Como é que és e não és misericordioso, senhor, senão porque és misericordioso segundo nós e não segundo o que tu és” (M. 8, 106:9-11). Do nosso ponto de vista decorre a experiência afetiva, a criatura sente os efeitos da misericórdia divina; Deus, ao contrário, não é afetado pelas misérias humanas: “Com efeito, quando olha para nós, sentimos o efeito da misericórdia, mas tu não te sentes afetado” (*idem*, 106:11-12). O tema da sensibilidade, considerado mais acima, é recolocado numa dupla perspectiva: da parte divina, quanto ao seu conhecimento da criatura (cap. 6); da nossa parte, quando a criatura sente os efeitos da misericórdia divina (cap. 8). A compaixão de Deus se concilia com a ideia de não estar sujeita às afecções ao distinguir o nosso ponto de vista do seu: a criatura sente o efeito da compaixão divina, mas Deus não sofre modificação alguma.

2. Justiça e bondade

Na aporia entre a justiça e misericórdia de Deus e sua relação com os pecadores, três são as questões a resolver: 1) Como Deus pode perdoar os maus, se é a expressão da justiça suprema? (cap. 9); 2) Como pode punir e perdoar justamente os maus? (cap. 10); 3) Como pode punir os maus, se é a bondade suprema? (cap. 11). A dificuldade desse conjunto temático reside no fato de que Deus, em sua bondade, pode perdoar e premiar mesmo os maus; mas Deus é justo, e a justiça exige que o mal seja punido. Em outras palavras, há oposição entre justiça e misericórdia se as considerarmos segundo o padrão da criatura racional: esta perdoa aquilo que

a primeira condena. Ambas, justiça e misericórdia, estão presentes na soberana bondade. A razão humana encontra-se diante de algo incompreensível e fonte de espanto. Quando se diz que Deus é bom e justo, deve-se dizer que é bom e misericordioso *porque* é justo. Ora, entre a bondade e a justiça deve haver não apenas compatibilidade, mas recíproca implicação. Ainda que seja incompreensível pensar ao mesmo tempo justiça e misericórdia, é necessário afirmar ambas, em sua única e infinita bondade¹⁴. Não alcançamos a inteligência plena disso, precisamos crer que isso seja assim. Reaparece aqui o ‘crer para entender’, já entrevisto nos capítulos iniciais do *Proslogion*.

O importante capítulo 9 discute o tema da justiça mediante uma meditação cujo eixo central é o enunciado de fé: “embora seja difícil entender como tua misericórdia não possa separar-se de tua justiça, é necessário crer que não é contrário à justiça aquilo que nasce da bondade, que nada é sem a justiça, antes converge para a justiça” (P. 9, 108:2-5). Aqui o pensamento de Anselmo retoma a ideia do *aliquatenus intelligere*: não cabe ao intelecto humano *penetrare* naquilo que certamente é inacessível, mas alcançar certo tipo de entendimento (= *aliquatenus*), almejado por aquele que se põe no caminho do conhecer¹⁵. O que foi visto quanto à sensibilidade e onipotência de Deus vale igualmente para a sua misericórdia e justiça, isto é, é preciso considerar esses atributos a partir da dignidade e excelência divinas, o que leva a inverter a ordem da atribuição. Ser misericordioso significa salvar os miseráveis, perdoar os pecadores, mas não por um sentimento de compaixão, pelo qual o agente é levado a sentir determinada afecção.

A resolução da primeira dificuldade, mencionada mais acima, faz menção à denominação do *id quo melius nequit cogitari* (algo tal que nada de melhor pode ser pensado), expressão correlata ao argumento *id quo nihil maius cogitari possit* (algo tal que nada de maior pode ser pensado). O raciocínio é assim estruturado: aquele que é bom para os bons e maus, é melhor do que aquele que somente o é para os bons, fruto da imensa bondade divina. Deus deve ser pensado justo de tal modo que não seja possível pensá-lo de modo mais justo, devendo haver um tipo de justiça cujo ser é absolutamente melhor que o não ser: “porque é justo que tu sejas bom a ponto de não poderes ser entendido como melhor do que és; e justo que operes tão poderosamente que não possas ser pensado como mais poderoso

¹⁴ O esforço de concordar e harmonizar certos atributos de Deus, como aqueles que estamos analisando em Anselmo, é colocado como uma tarefa impossível para um pensador contemporâneo como Hans Jonas (1994). Em seu conhecido livro *O conceito de Deus após Auschwitz*, o autor pergunta se diante dos problemas do mundo moderno como a miséria, a pobreza e, sem dúvida, o Holocausto, devemos mudar nosso discurso sobre Deus? Por que há o sofrimento humano, não obstante a afirmação da bondade divina? O argumento de Jonas refere-se ao ‘escândalo do mal’: se admitirmos a concordância da onipotência e sabedoria de Deus, teremos dificuldade em reconhecê-lo como misericordioso e bondoso, pois não se compreenderia o Holocausto. O esforço de Jonas é explicar esse tipo de abandono, do homem e da história, às forças do Mal. A resposta clássica oferecida pela teologia cristã aponta que a raiz do mal no mundo tem sua origem no pecado. Para a argumentação sobre a onipotência divina, ver H. Jonas (1994, p.27-33). O tema do mal é tratado em toda a sua amplitude por P. Ricoeur (1986).

¹⁵ Cf. Anselmo: “Desejo entender em alguma medida aquilo que meu coração crê e ama” (P. 1, 100:18-18).

do que és” (P. 9, 108:11-13). Anselmo aponta para uma solução na qual é possível entender (em certo sentido) aquilo que necessariamente devemos crer, tudo isso pontuado pelas noções de grandeza e perfeição (*maius e melius*).

A justiça humana retribui em função do mérito; a justiça divina, ao contrário, é idêntica à sua bondade. Não há, então, justiça retributiva em Deus? Ela deve ser afirmada pela fé, segundo o modo da criatura referir-se àquela essência suprema e transcendente, *como simplesmente justa*, como algo que é impenetrável para nós.

O segundo problema é resolvido de uma forma já apresentada: quando Deus pune os maus, é justo com respeito aos méritos deles; por sua vez, quando os perdoa, é justo do ponto de vista de sua bondade, e não do nosso ponto de vista. Em outras palavras, o termo ‘justo’, pode ser lido de dois modos diferentes: 1) no clássico sentido retributivo e distributivo – dar a cada um o que é seu – ; 2) no princípio da grandeza e perfeição; o primeiro na chave de leitura *secundum nos*; o segundo naquela identificada pelo *secundum te*. Deus é misericordioso, dirá Anselmo, porque ele o é segundo nós, e não segundo ele próprio. Somos nós que sentimos o efeito da misericórdia divina; Deus, ao contrário, não sente nenhum tipo de afecção, não é afetado por nenhuma compaixão.

A resposta à terceira antinomia: ao punir os maus, Deus é justo com respeito a si mesmo: “é justo segundo o que tu és” (P. 11, 109:14). O raciocínio é breve: ao retribuir segundo o mérito, aos bons e aos maus, é mais justo do que aquele que retribui apenas aos bons. Com o capítulo 11 do *Proslogion* aparece o tema da vontade divina. O ‘*secundum te*’ poderia ser assim expresso: não é justo que sejam salvos aqueles que Deus quer punir, nem que sejam condenados aqueles que Deus quer perdoar. Tal raciocínio poderia levar a determinado tipo de pensamento que pode ser expresso na seguinte máxima: é “justo apenas aquilo que Deus quer, e injusto aquilo que não quer”¹⁶. A relação entre misericórdia e justiça como aqui desenvolvido não pode ser pensada em termos de necessidade, mas de uma vontade livre. Vejamos um pouco mais esse tema.

Intrinsecamente ligado à misericórdia está o epíteto justo aplicado a Deus: como, ao perdoar aqueles que não merecem, Deus pode ser sumamente justo? Que justiça é essa que concede vida perpétua àqueles que merecem a morte eterna. Da imensidão da bondade divina, onde nenhuma inteligência pode penetrar – luz inacessível – reconhece-se a fonte de sua misericórdia. Ao perdoar os maus e retribuir aos bons, a vontade divina não faz algo contrário à justiça, mas se harmoniza com ela. Deus é verdadeiramente misericordioso, porque é justo.

A vontade de Deus identifica-se com a sua justiça, porque Deus quer necessariamente a justiça. Quando se diz que é justo aquilo que Deus quer, e injusto aquilo que ele não quer, não se deve entender com isso o poder absoluto da vontade divina, nem a possibilidade de se afirmar alguma arbitrariedade, como por exemplo, dizer que a mentira é justa porque Deus quer mentir. Como já vimos, querer mentir é próprio de uma vontade corrompida ou que renunciou à verdade. Isso não pertence a Deus.

¹⁶ Cf. I. Sciuto (2002).

O conceito de justiça pertence propriamente a Deus, e de modo menos adequado às criaturas, e dentre essas, apenas à racional, a quem o louvor ou a censura são devidos quando se é ou não justo, quando se age ou não com justiça. Para Anselmo, verdade, justiça e retidão se dizem reciprocamente.

É na vontade que vamos discernir o sentido mais profundo da formulação anselmiana da justiça. É justo aquele que faz querendo aquilo que deve: não basta inteligir ou agir de um modo correto, é preciso querer retamente. À vontade deve corresponder, em primeiro lugar, querer o que se deve (*o quod*) e porque se deve querer (*quia*); em segundo lugar, deve ultrapassar aquilo que é devido (*debitum*) e alcançar a retidão por causa da retidão (*propter ipsam rectitudinem*)¹⁷. Assim, a vontade é justa quando conserva a retidão da vontade por ela mesma, o que permite a Anselmo propor a definição de justiça: “a retidão da vontade conservada por ela mesma”¹⁸. É na esfera do amor que está o sentido último da justiça: justos são os ‘retos de coração’, isto é, os retos de vontade (segundo os *Salmos* 32,11 e 107,42). A retidão da vontade, expressão da justiça em Anselmo e centro da definição de liberdade, deve ser pensada em seu horizonte próprio, que é aquele do amor. Somente um coração purificado pela fé recebe a retidão como dom de Deus, o que não é outra coisa senão a graça.

A concordância dos atributos de misericórdia e justiça é bem delineada na pessoa do Deus-homem. Somos levados para o terreno da cristologia, onde o *Cur deus homo* ocupa um papel central na reflexão moral anselmiana: se a justiça exige que uma satisfação integral seja oferecida pelo homem a Deus, e se esta satisfação é uma misericórdia que ultrapassa a capacidade do homem, o acordo supremo da misericórdia com a justiça coincide na união de Deus com o homem na pessoa do reconciliador. Vejamos como Anselmo estrutura seu raciocínio a partir da hipótese da salvação humana *sola misericordia*: seria possível admitir que a salvação do homem fosse realizada tão somente por um ato de misericórdia de Deus¹⁹? Admitir a salvação humana nestes termos, dirá Anselmo, equivale: 1) a não punir o pecado cometido pelo homem; 2) a não manter a ordem justa exigida por Deus no mundo, o que seria permitir a desordem (=injustiça); e 3) considerar o pecador nos mesmos termos daquele que não pecou. Sem a ordem no mundo, sinônimo da justiça divina, a injustiça seria semelhante a Deus, na medida em que não se submeteria a nenhuma lei. Mesmo diante de posições tão claras, como não reconhecer, dirá um dos interlocutores desse diálogo, o preceito de ‘perdoar sem restrições aqueles que nos ofendem’ – referência ao Evangelho de S. Mateus (6,12). Ou ainda, como não reconhecer as afirmações de que Deus “é livre (*liber*) de modo que não está submetido a nenhuma lei ou ao julgamento de outrem” (...) e “benevolente, de tal modo que não se pode pensar ninguém mais benevolente”? É justo o que Deus quer. Contudo surge a dificuldade: Se Deus *não pode* perdoar o pecado pela misericórdia, parece que não é totalmente livre; se *não quer*, parece que sua benevolência não é absoluta.

¹⁷ Cf. DV. 12:194.

¹⁸ Cf. DV. *ibidem*.

¹⁹ Cf. CDH II, 18: 127.

Essa aparente dificuldade ao formular a limitação dos atributos divinos deve ser superada pela inteligência humana, no exercício que faz da *ratio* (*rationabiliter intelligere*), de forma a não comprometer a *dignitas* de Deus. A liberdade deve ser considerada como “ordenada em vista daquilo que é útil e conveniente”, e a benevolência deve merecer este nome sempre quando referida a Deus²⁰. Com a noção de *dignitas* Anselmo alcança a plenitude da perfeição divina. Não há dilema entre Deus e as suas denominações ao reconhecer a sua superabundância.

Como entender, então, a “inefável profundidade da misericórdia divina”, que ergueu o homem e o restitui à sua dignidade, senão considerá-la como “tão grande e tão concordante com a justiça, que não pode ser pensada nem maior ou mais justa”²¹. Longe de qualquer incompatibilidade, temos uma verdadeira consonância entre os atributos de misericórdia e justiça. A argumentação deste tratado cristológico alinha-se àquela desenvolvida no *Proslogion*, seja pelo conteúdo, seja pela forma de exposição, na qual assume importância o sentido do *unum argumentum*.

O final dessa discussão sobre as propriedades de Deus retoma a lista inicial do capítulo 5 e reconhece Deus em si mesmo: “Mas, certamente, tudo quanto és, és não por outro e, sim, por ti mesmo. Tu és, portanto, a vida mesma pela qual vives, a sabedoria pela qual és sábio, a bondade pela qual és bom para os bons e para os maus, e o mesmo vale para outros [atributos] semelhantes” (P. 12, 110:6-8).

Referências

- AGOSTINHO, *De trinitate libri quindecim*. S. Aurelii Augustini Opera Omnia, editio latina, Patrologia latina 42.
- ANSELMO, *Opera omnia*. Edição crítica preparada por F. S. Schmitt. Stuttgart: Bad Cannstadt, 1984, 2 vols.
- CORBIN, M.(1986). *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry. Monologion et Proslogion* (vol. 1). Paris: Éditions du Cerf.
- COURTENAY, W (1975). Necessity and freedom in Anselm's conception of God, In *Analecta Anselmiana* 4. Frankfurt/Main:Minerva.
- (1990) *Capacity and volition. A history of the distinction of absolut and ordained power*. Bergamo: Perluigi lumbrina.
- GALONNIER, A. (1996) Autosuffisance et autoprobanance dans l'argument du *Proslogion* de Saint Anselme, in *Archives de Philosophie*, 59, pp. 531-553.
- GILBERT, P (1990). *Le Proslogion. Le silence de Dieu et joie de l'homme*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- (1984) *Dire l'ineffable. Lecture Du Monologion de S. Anselme*. Paris: Éditions Lethielleux.
- JONAS, H (1994). *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Trad. Philippe Ivornel. Paris: Éditions Payot, 1994.
- NAULIN, P (1969). Réflexions sur la portée de la preuve ontologique chez Anselme de Cantorbéry, in *Revue de Métaphysique et morale*, pp. 1-20.
- RICOEUR, P.(1986). *Le mal – Un défi à la philosophie et à la théologie*. Gêneve: Labor et Fides.
- SCIUTO, I. (2002). Introduzione al proslogion, in *Anselmo, Monologio e Proslogio*. Milano: Bompiani.

²⁰ Cf. CDH I, 12:70.

²¹ Cf. CDH I, 20: 131.

Reflexões sobre o humanismo medieval a partir da correspondência de Abelardo e Heloísa

Pedro Rodolfo Fernandes da Silva*

* Professor Assistente II da Universidade Federal do Amazonas.

Mestre - Universidade Federal do Amazonas.

Doutorando em Filosofia na UFSCar. Bolsista FAPESP. E-mail: pedrofernandes28@hotmail.com

Resumo

A Correspondência de Abelardo e Heloísa é aqui tomada para uma breve análise reflexiva acerca do tipo de humanismo praticado na Idade Média. Nesse contexto, o século XII vivenciou uma espécie de humanismo moral que levou os pensadores medievais a pesquisarem entre os antigos acerca da natureza do ser humano, ou seja, o que caracteriza a condição e a essência humana, sem ignorar que tal pesquisa implicava, necessariamente, perguntar pela salvação do ser humano.

Palavras-chave: humanismo medieval, ética, Pedro Abelardo, Heloísa.

Introdução

O preceito délfico trazido à filosofia por Sócrates representa emblematicamente a inauguração de um novo período filosófico e a mudança de direcionamento da investigação: a pergunta sobre o ser humano. Como consequência, a investigação acerca das virtudes e vícios desponta em inúmeros textos filosóficos. Uma vez inaugurada tal investigação, esta permanecerá na filosofia em todos os períodos e em praticamente em todos os autores.

No período medieval, a investigação antropológica-moral tem nuances próprias em decorrência dos pressupostos filosóficos e teológicos que orientam a discussão e em decorrência do contexto sócio-histórico que lhe é próprio. Dessa forma, evidencia-se que não se trata do humanismo nos moldes do renascimento do século XVI, “[...] o qual consistia basicamente na vontade de reconstruir uma sabedoria na sua forma autêntica, procurando compreendê-la na sua realidade his-

tórica efetiva” (ABBAGNANO, 1970, p. 13). Antes, porém, os medievais buscavam conhecer o ser humano para saber seu lugar na criação e o modo como daria a sua salvação. O tratamento acerca do humanismo no século XII remete às figuras de Abelardo e Heloísa porque tais personagens representam um caso peculiar para análise. Ambos foram protagonistas de um romance nascido em meio aos conflitos daquele século. Por meio da correspondência legada pelos amantes, é possível constatar a existência de certo tipo de humanismo manifestado na discussão dos autores com relação à vida moral (como a condenação, a salvação, o amor, o pecado, a condenação, a vida eterna, entre outros).

Segundo Luscombe (1971), no século XII os problemas morais eram intensamente estudados com uma ênfase sobre as necessidades espirituais da vida. Os escritos monásticos expressavam a aversão ao pecado, a depreciação dos valores grosseiros, a impossibilidade da iniciativa moral sem o auxílio divino, a obrigação da obediência, a identificação com Deus na alegria da amizade espiritual, a satisfação de ser conduzido pela graça e a superioridade da vida contemplativa sobre a ativa. Para Santo Anselmo, por exemplo, o homem não era dotado de liberdade de escolha entre o bem e o mal, mas somente do poder de não agir em contrariedade a Deus. Para São Bernardo, a testemunha de nossa obrigação moral está em nós mesmos, isto é, a consciência do remorso que habita a alma do pecador não permite a tranquilidade. Deus está sempre presente na boa consciência e todas as ações humanas são realizadas ou inexecutadas na presença do juízo divino. Enfim, além do caráter de aversão ao mundo e a quase tudo o que lhe diz respeito, alguns moralistas monásticos estavam também dispostos a denunciar qualquer simpatia com a moral pagã.

O humanismo medieval

Em linhas gerais o humanismo renascentista é geralmente entendido como o período que abrange os séculos XV e XVI. É comumente tomado como antítese do período que o antecedeu: o medieval. Humanismo denota essencialmente a forma de cultura que implica no estudo da literatura clássica, grega e latina, o que equivale dizer que foi um movimento, acima de tudo, filológico. Contudo, segundo Gilson (1938), essa definição de humanismo apoia-se em elementos exteriores que quase sempre o complicam, uma vez que, se o humanismo é uma forma de cultura, seu único estudo científico deve ser por meio destas literaturas acrescidas do gosto pelo estudo e desejo do uso comum de um método de formação intelectual e moral.

Entendido entre os historiadores em oposição à Idade Média, o humanismo renascentista fundamenta-se na ideia de que muitos homens no século XVI entraram numa nova era, ou se moveram das trevas para a luz. Nesse século teriam sido introduzidas grandes mudanças nos costumes, na educação, na arte, na literatura e na ciência, as quais seriam suficientes para impedir de se buscar o Renascimento na Idade Média.

As profundas diferenças que distinguem esses dois períodos históricos não são suficientes, porém, para se imaginar que a Idade Média foi uma simples ausência de renascimentos, e nem para concluir que houve a presença de um único sentimento dominante na época renascentista.

Por sua vez, o humanismo medieval não pode ser compreendido sem algum conhecimento do que foi o progresso geral das ideias no mundo cristão entre o século IX e XVI. Dentre essas ideias, a de que o cristianismo sempre ensinou que a natureza está corrompida pelo pecado, mas a graça divina tem por objetivo restaurar o pleno direito da natureza alterada. Todos os pensadores da Idade Média concordam sobre este ponto, no entanto, diferem no que diz respeito ao modo como enfatizaram o papel da natureza ou da graça.

De acordo com Gilson (1938), a forma particular de humanismo praticado na Idade Média é o humanismo moral, e isso levou os pensadores cristãos a consultar os antigos para compreender o que é o ser humano. Os medievais necessitavam desses pensadores da Antiguidade Clássica, afinal, uma vez que eram cristãos e colocavam a preocupação com a salvação no centro de tudo, careciam de conhecimentos sobre essa natureza que precisavam salvar.

O autor do primeiro tratado moral da Idade Média foi Pedro Abelardo, com o título *Scito te ipsum* (Conhece-te a ti mesmo). Para saber o que fazer, é necessário saber primeiro o que se é. E para conhecer a si mesmo, deve-se saber o que se deve fazer. Deve-se investigar com o auxílio daqueles que tem o domínio do estudo do ser humano, isto é, os Antigos. Esse tratado contribuiu poderosamente para subverter as condições acerca de um dos sacramentos essenciais do cristianismo: a penitência. Abelardo exprimiu e fortaleceu a tendência para inverter o pensamento segundo o qual o essencial na penitência era o pecado e, portanto, a punição.

Apresentação das cartas

Não obstante as controvérsias que cercam o debate sobre a autenticidade da Correspondência pode-se dela afirmar que, enquanto obra organizada e estruturada para publicação, constitui-se de cópias de um mesmo texto encontrado em vários manuscritos e cujo modelo principal, segundo Zumthor (2002), remete ao manuscrito 802 da biblioteca de Troyes, copiado em fins do século XII. Destes manuscritos, apenas as primeiras cinco cartas – de um total de oito - foram selecionadas para a publicação da Correspondência, na qual se observa um tom introspectivo – por vezes confessional – pelo qual são narrados os acontecimentos ao mesmo tempo em que se constrói um modelo de moralidade.

A coletânea de cartas comumente denominada *Correspondência de Abelardo e Heloísa* contém:

- *A Historia Calamitatum*, uma espécie de autobiografia de Abelardo, endereçada a um amigo, provavelmente escrita em 1132, quando Abelardo tinha cinquenta e três anos.

- Uma carta (*Consolatio*) de Heloísa enviada a Abelardo depois que esta tomou conhecimento da *Historia Calamitatum*.
- Uma série de três cartas (Abelardo a Heloísa, Heloísa a Abelardo, Abelardo e Heloísa).
- Três cartas, de caráter impessoal, relativas à administração do Paraclete, do qual Heloísa havia se tornado abadessa.
- Por fim, uma regra proposta por Abelardo sobre a organização da vida das monjas que viviam sob a autoridade de Heloísa.

Elementos humanísticos na Correspondência de Abelardo e Heloísa

A correspondência de Abelardo e Heloísa, além de retratar o romance entre os dois, apresenta elementos singulares para uma compreensão mais apurada acerca do tipo de humanismo que foi praticado na Idade Média, pois ao mesmo tempo em que é apresentado o romance vivido por ambos, trava-se uma discussão sobre os vícios e as virtudes humanas por meio de algumas categorias filosóficas oriundas da antiguidade.

Abelardo, em suas cartas destinadas à Heloísa e em algumas passagens de seus escritos, mostrava-se apaixonado pela beleza dos textos antigos os quais tomava como regra de vida. Dessa forma, nutria admiração pelo pensamento de Platão bem como pela instrução contida na lógica de Aristóteles. Em Abelardo observa-se a imagem de um poeta sensível à beleza das coisas, ao esplendor da fé, à miséria da condição humana e às alegrias amargas do amor.

Amor à sabedoria: a filosofia como modo de vida

Na troca epistolar dos amantes, notam-se várias formas de expressão do amor: o amor à sabedoria, o amor *philia*, o amor erótico e o amor a Deus. Inicialmente, observa-se o amor de Abelardo pela sabedoria quando, por exemplo, afirma que abandonou a corte de Marte para se recolher no regaço de Minerva e preferiu a dialética e seu arsenal em detrimento das armas de guerra (CORRESPONDÊNCIA DE ABELARDO E HELOÍSA, 2002).

Igualmente pode-se vislumbrar o amor pela sabedoria quando do episódio com Heloísa, uma jovem que, de acordo com o próprio Abelardo, era bastante bonita e a extensão de sua cultura e o seu amor pelo saber tornava-a uma mulher excepcional. Apaixonaram-se porque eram jovens e belos, mas, sobretudo, porque juntos amavam a sabedoria e buscavam-na acima de tudo, tanto que esse amor pelo saber prevaleceu sobre o profundo sentimento que os unia.

Abelardo era um ambicioso jovem, talentoso e ansioso por conquistar seu lugar como mestre e senhor incontestável das Escolas de Paris. Após superar as resistências que seus predecessores lhe opuseram, ascendeu e triunfou sobre seus rivais, tornando-se regente de escola em Paris na qual ensinava com tal sucesso a

ponto de vários estudantes afluírem a esta localidade e se aglomerarem ao redor de sua cátedra para ouvir seus ensinamentos.

O extraordinário sucesso de Abelardo causou, como efeito imediato, a exasperação do orgulho do qual ele jamais fora privado. Afirmava acreditar que no mundo não havia nenhum outro filósofo além dele (CORRESPONDÊNCIA DE ABELARDO E HELOÍSA, 2002). Segundo Gilson (2007), com o orgulho e a fama, deveria vir naturalmente a luxúria. Após quatro ou cinco anos de um triunfo sem precedentes (1113/4-1118), a tentação se oferece e Abelardo não tarda a ceder a ela. A história é conhecida pelo desenlace que teve. Abelardo apaixonara-se por Heloísa quando era dela preceptor e fora castrado pelo tio da jovem.

É, sobretudo, quando se depara com o problema do casamento secreto entre Abelardo e Heloísa que se observa a preocupação dos amantes com a vida moral no que diz respeito ao amor ao saber.

Heloísa recusa a proposta de Abelardo alegando que um filósofo nascido para o mundo, um clérigo que pertence à igreja, não tem o direito de se envolver nos laços do matrimônio (CORRESPONDÊNCIA DE ABELARDO E HELOÍSA, 2002). Essa é a argumentação de Heloísa e é também a vergonha que Abelardo, por falta de coragem para evitá-la, tenta dissimular.

Uma vez que Heloísa conseguisse dissuadir Abelardo, ele ainda estaria livre e com isso poderia tornar-se, se não um São Jerônimo, pelo menos um Sêneca; casando-se, iria excluir-se da companhia dos heróis da vida espiritual, e toda esperança de retorno daí em diante lhe seria proibida.

Segundo Gilson (2007), concebe-se que Abelardo e Heloísa tenham meditado detidamente sobre o longo fragmento do Tratado de Teofrasto, *De nuptiis*, que São Jerônimo traduziu, o qual tratava sobre a seguinte questão: o sábio deve casar-se? E a resposta é negativa. Teofrasto levanta a tese de que é raro que todas as condições necessárias para um bom casamento estejam reunidas, e mesmo quando elas estão, é preferível abster-se. Por quê? Porque uma mulher impede que se dedique à filosofia e porque é impossível servir ao mesmo tempo a dois senhores: a mulher e os livros. Teofrasto aconselha que, em vez de tomar uma mulher, é melhor ter um bom criado.

Heloísa acolheu também o exemplo que Jerônimo apresentava a respeito de Cícero que após ter repudiado Terência, seu amigo Hirtius lhe propôs casar-se com sua irmã, mas Cícero recusou a oferta sob o pretexto de não poder ocupar-se ao mesmo tempo de uma mulher e da filosofia.

A autoridade de São Jerônimo imprimia, no espírito de Heloísa, o ideal de filósofo continente, e Abelardo comungava com ela desse mesmo ideal. Abelardo, por sua vez, também conhecia os textos de Sêneca nos quais o estoicismo filosófico alia-se facilmente às prescrições da moral cristã. Para Abelardo (CORRESPONDÊNCIA DE ABELARDO E HELOÍSA, 2002), Sêneca permanecerá sempre como o iminente da pobreza e da continência, o supremo educador moral entre todos os filósofos.

Assim, Abelardo tem em Sêneca o moralista por excelência, pois aprovado por São Jerônimo que igualmente era um modelo de vida na qual a grandeza filosófica estava inseparavelmente ligada à continência dos hábitos.

Heloísa tinha consciência de que convenceria Abelardo quando opusesse ao seu projeto de casamento as ideias de Sêneca contidas no texto das *Cartas a Lucílio* (1917), segundo o qual o estudo da filosofia não deve ser adiado até que se tenha tempo disponível, antes, todo o resto deve ser negligenciado a fim de que se possa se dedicar à filosofia, pois nenhum tempo é longo o suficiente para isto, mesmo que nossas vidas se prolongassem desde a infância para os limites mais distantes do tempo previsto para os homens. Se se deixar a filosofia por completo ou estudar de forma intermitente, ela se desvanece porque a sua continuidade será interrompida. Assim, deve-se resistir aos assuntos que ocupam nosso tempo, não somente desembaraçando-nos deles, mas sim os excluindo de nosso caminho.

Além de rechaçar o matrimônio porque este seria contrário àquilo que se impõe ao filósofo – o amor à sabedoria – Heloísa também o rechaçava pela própria qualidade do amor que estava em jogo: amor absoluto e perfeito (PERNOUD, 1973).

O modo de compreender o casamento é comum entre o maior dos moralistas e o maior dos apóstolos, pois enquanto Sêneca ensina que o verdadeiro filósofo não cessa jamais de filosofar, São Paulo ensina que o verdadeiro cristão não cessa um instante de orar – ambos dedicados de tal modo a seus ideais que não se concebe outras ocupações ou compromissos, sobretudo algo como o casamento.

Para Sêneca, quem quer filosofar deve permanecer livre de tudo o que não é filosofia, assim como se deve amar, ama a razão (SÊNECA, 1917). És cristão, acrescenta São Paulo, permanece livre de tudo aquilo que poderia interromper tua oração. Adverte, ainda, para evitar o casamento, justificando que embora este não seja condenável em si, constitui-se em impedimento à perfeita vivência cristã (I Cor 7, 32-35).

Assim, a perfeição da vida filosófica ou a perfeição da vida cristã pressupõe incompatibilidade entre ocupar-se da filosofia ou das coisas de Deus com o estado matrimonial, pois no sentido estrito, cada um dos cônjuges tem direitos sobre o corpo do outro, eles pertencem um ao outro. Assim, o estado matrimonial implica na transferência para o outro da própria liberdade. É, portanto, da essência do matrimônio a perda de liberdade pessoal, de modo que era esse o poder definitivo que Abelardo daria a Heloísa, e conseqüentemente abandonaria sua vida de filósofo se a desposasse.

Esse raciocínio fundado nos deveres mútuos que o sacramento confere aos esposos, São Jerônimo o resumiu nesta fórmula: “ou orar sempre, e permanecer virgem, ou se submeter ao casamento e perder a liberdade de orar” (SÃO JERÔNIMO, *Adversus Jovinianum*, lib. I, n. 7; PL, t. 23, col. 230 apud GILSON, 2007, p. 58, nota 23).

Desde que seduzira Heloísa, Abelardo vivia um drama íntimo causado pelo seguinte dilema: “[...] Quanto mais eu avançava no estudo da filosofia e da teologia,

mais a impureza de minha vida me afastava dos filósofos e dos santos” (CORRESPONDÊNCIAS DE ABELARDO E HELOÍSA, 2002, p. 38).

Segundo Gilson (2007), esse dilema culminava, para Abelardo, em ter de escolher entre dois estados: um superior, o de clérigo, e um inferior, de homem casado. O estado de vida do primeiro implicava em que se dedicasse inteiramente ao serviço divino, enquanto que o segundo estado implicava a perda da liberdade e a vida imersa nos problemas do mundo: o *contemptus mundi* estaria absolutamente impossibilitado nesse estado de vida, bem como por meio dele se delegaria a própria liberdade e assumiria uma condição de servidão. Ser senhor de si ou tornar-se escravo: questão crucial. *Philia* que liberta e *eros* que escraviza.

Entre eros e philia

A decisão de Abelardo em desposar Heloísa parecia inútil a ela, pois jamais acreditou que assim se poderia acalmar seu tio Fulberto. Ao contrário, Heloísa tinha consciência das consequências do equívoco no qual iriam se envolver. O matrimônio seria desonroso para Abelardo, mas não seria menos desonroso para ela, porque ao desposar Abelardo, aos olhos do mundo, ela cometeria um erro. Afinal, ela queria para ele a verdadeira grandeza e a partir do momento em que se tornasse sua esposa, não poderia jamais estar segura de não ser considerada cúmplice da decadência de Abelardo.

Percebe-se nas cartas que no início do romance não se encontra em Abelardo mais que um frio cálculo a serviço de uma luxúria incontrolada; não obstante, depois ele é tomado por uma forte paixão pela qual se dispõe a degradar-se filosoficamente. Da parte de Heloísa, porém, desde o início sua rendição foi total a Abelardo.

Abelardo, até o dia de sua mutilação, jamais se deixou reprimir por qualquer tipo de escrúpulo. Confessa o descontrole de sua volúpia e sua brutalidade para satisfazê-la, usando-se da força para atender aos seus apelos carnis:

Tu sabes a quais torpezas minha paixão desmedida consagrara nossos corpos. Nem o respeito pela decência, nem por Deus, mesmo nos dias da Paixão do Senhor ou das maiores solenidades, me retinham de rolar nessa lama. Às vezes não querias, resistias com todas as tuas forças e tentava me dissuadir; mas eras naturalmente a mais fraca, e eu frequentemente arranquei teu consentimento por meio de ameaças e golpes. Tinha por ti um desejo tão ardente, que fazia essas miseráveis volúpias, que não poderíamos nomear sem vergonha, passarem à frente de Deus e de mim (CORRESPONDÊNCIA DE ABELARDO E HELOÍSA, 2002, p. 73).

Quando se tratava do casamento secreto, Abelardo agia apenas por vaidade e só pensava em sua reputação, enquanto Heloísa pensava na grandeza de Abelardo e queria somente a glória dele. O casamento, fosse público ou secreto, degradava Abelardo, tanto aos seus próprios olhos quanto aos de Heloísa:

[...] enquanto Abelardo estava disposto a sacrificar realmente sua honra de clérigo e de filósofo, contanto que sua vaidade perpetuasse o simulacro, Heloísa estava disposta a sacrificar até as alegrias da paixão se a verdadeira glória de Abelardo assim o exigisse. Não lhe bastava que Abelardo parecesse grande, ela queria que ele o fosse; ela o queria para ele, e para ela, pois sua própria grandeza dependia daquela do homem que amava, e que só poderia diminuir ao desposá-la (GILSON, 2007, p.81).

O verdadeiro sentimento de amor que Heloísa nutria por Abelardo revelava-se nas objeções dela contra todo o projeto de casamento, afinal sua felicidade dependia da felicidade do homem que amava. É esse sentido da verdadeira glória de Abelardo que, frequentemente, inspirava Heloísa a coragem de se recusar àquele que ela amava e que, sobretudo, dava-lhe força de propor uma separação definitiva dele. “Ela não pode ser nem a mulher nem a amante de tal homem, porque o ama” (GILSON, 2007, p. 82). Longe de aceitar o casamento como uma reparação que cometera contra a moral, Heloísa o repele com horror, vendo tal matrimônio como a sanção definitiva daquilo que cometera contra o ideal de filósofo de Abelardo.

Heloísa previa o que poderia vir a acontecer caso permanecesse segura em sua irredutível decisão de negar-se ao casamento. Não concretizado o matrimônio, Abelardo poderia retomar suas atividades e alcançar a grandeza de filósofo e teólogo, pois a separação de ambos seria possível. Se, porém, se casasse com Abelardo, ela não poderia protegê-lo contra ele próprio, já que dessa maneira teria perdido o direito de se recusar a ele. Heloísa vivenciou uma situação paradoxal quando pareceu que nada dissuadiria Abelardo de desposá-la. Note-se que ela se viu diante de duas morais contraditórias, a do vulgo e a dos heróis da vida espiritual, essa última que ela se sentia no dever de não deixar Abelardo renunciar, e se possível reconduzi-lo a tal caminho.

Abelardo estava a ponto de aceitar sua própria decadência, mas Heloísa não podia aceitá-la nem por ela própria, nem por ele. Já que Abelardo não podia mais viver sem Heloísa, aceitar o casamento como um remédio à incontinência teria sido um dever estrito, se se tratasse de qualquer outro homem que não fosse um filósofo e um clérigo como ele (GILSON, 2007, p. 82).

Na realidade o que Abelardo queria era Heloísa e não o casamento, de modo que ele esperava pelo casamento a secreta satisfação de sua paixão e um simulacro de sua glória enquanto ela recusava o matrimônio para salvar a própria substância dessa glória. Ao exigir o segredo do casamento, Abelardo se tornava incapaz de se manter no mesmo nível dos doutores que admirava e dos sábios cujas lembranças o preocupavam constantemente. Ele devia ter admitido publicamente, ao invés de exigir um segredo que a partir daquele momento fundaria sua vida em uma mentira.

Na opinião pública, talvez fosse Fulberto o maior beneficiado com esse matrimônio, mas na verdade seria principalmente Heloísa, e essa era uma das razões

que ela queria evitar a todo custo, sobretudo porque não era verdadeiro, sabendo que a grandeza de Abelardo exigia o celibato e ela mesma estava disposta a esse sacrifício. Abelardo estava cego pela luxúria e só queria o casamento para satisfazê-lo. Não era justo, portanto, que Heloísa se tornasse a responsável por tal situação.

Para Heloísa o mais importante, porém, não era o que pensaria a opinião pública, mas sim o que ela estaria sacralizando ao assumir o matrimônio. Nesse ponto, ela se encontrava uma miséria moral, a ponto de preferir o título de meretriz ao de esposa:

[...] Deus o sabe, jamais procurei em ti senão a ti mesmo. Era somente tu que eu desejava, não aquilo que te pertencia ou aquilo que representas. Não esperava nem casamento nem vantagens materiais, não pensava nem em meu prazer nem nas minhas vontades; buscava, apenas, bem o sabes, satisfazer teus desejos. O nome de esposa parece mais sagrado e mais forte, entretanto o de amiga sempre me pareceu mais doce. Teria apreciado, permiti-me dizê-lo, o de concubina ou de mulher de vida fácil, tanto me parecia que, em me humilhando, ainda mais, aumentaria meus títulos a teu reconhecimento e menos prejudicaria a glória do teu gênio (CORRESPONDÊNCIA DE ABELARDO E HELOÍSA, 2002, p. 95).

Aos olhos de Heloísa, esse amor tem sua verdadeira grandeza porque sempre foi absoluta e completamente desinteressado. Tal sentimento unia-se à doutrina de Cícero sobre a natureza essencialmente desinteressada da amizade, conhecida de Abelardo e Heloísa e de todos os espíritos nobres do século XII. “Cícero os convenceria de que todo fruto do amor verdadeiro se encontra no próprio amor” (GILSON, 2007, p. 88). Essa era a moral do casal.

Heloísa é obrigada ao casamento por Abelardo, o que para ela significava a perda do amado, já que com isso o Filósofo perdia sua glória: ele ao se excluir do estado de continência, e ela por ser cúmplice dessa exclusão e permitindo dar a aparência de um frio cálculo ao amor que era puramente desinteressado.

Heloísa não tem testemunha para o seu amor puro por Abelardo, pois somente ele pode certificar-se dos sentimentos dos quais somente ele foi o objeto. Para Heloísa, o juiz que penetra no mais íntimo pensamento não era Deus e sim Abelardo. Vale ressaltar aqui que ao escrever as cartas para o seu amado, é a onipresença de Abelardo que acompanha a redação destas, e Deus é ausente delas.

Apesar de separada de Abelardo pelas desgraças que os acometera, a abadessa ainda o amava, pois nela nada mudara. No momento em que Heloísa não podia esperar mais nada de Abelardo, nem como amante nem como mulher, ela concluiu que, mesmo no tempo em que ambos desfrutavam de seus prazeres, já o amava desinteressadamente, pois alega que não eram os prazeres dela que ela procurava, mas os dele. Mesmo após a castração de Abelardo e estando consciente de que as volúpias vividas outrora lhes seriam para sempre proibidas, ela, no entanto, continuara amando-o profundamente. O amor *philia* parece manifestar-se

nesse desapego de Heloísa às vontades pessoais para somente viver pelo amor a Abelardo.

Amor a Deus: a busca pela salvação

Após o ingresso de Abelardo na vida monástica, assumiu ele um espírito totalmente diverso daquele que tinha quando conhecera Heloísa. Sabe-se pela própria declaração dele, que quando entrou para a vida monástica, não foi a vocação religiosa que pesou seriamente sobre sua decisão. Ele não obedecia então nem ao apelo de Deus, nem a alguma exigência de Heloísa: ele queria esconder sua vergonha, e isto era praticamente tudo (GILSON, 2007, p. 119). A decisão de Abelardo em ingressar na vida monástica e a intenção de Heloísa de fazer o mesmo, diferem bastante nas motivações.

A abadessa do Paraclete não aceitava o golpe com que Deus a atingira, e sua entrada para religião não foi nada além de uma obediência apaixonada às ordens de Abelardo. Da parte de Abelardo, é bem diferente, pois aceita os infortúnios como decorrentes do castigo que Deus lhe teria imposto. Ele provavelmente lamentou sua desonra, mas a vergonha, o sentimento de reparação e a aceitação da vontade divina impulsionaram-no a consagrar-se a Deus.

Afirma que o julgamento de Deus o batia com justiça na parte do corpo que havia pecado (CORRESPONDÊNCIA DE ABELARDO E HELOÍSA, 2002, p.51). A consciência deste homem o faz aceitar a justiça do castigo. O princípio de toda a vida religiosa de Abelardo, o ponto de partida e o ponto de apoio do progresso espiritual que ele realizaria, foi essa sua submissão sem reservas ao que acreditava ser o julgamento divino. Abelardo deixa de sofrer em seu novo estado, enquanto Heloísa, com todo seu corpo, com todo seu coração sente a insuportável privação a que estava condenada (PERNOUD, 1973).

Logo que Abelardo assume o hábito monástico, ele assume completamente tal condição: “[...] ele será mais monge do que qualquer outro monge; enfim, ele o será da única maneira pela qual podia ser alguma coisa, sem compromissos, sem medida, com a energia violenta de uma vontade que resiste ao desespero” (GILSON, 2007, p. 99).

Nessa vontade que visava justificar sua nova condição para não cair no desespero, São Jerônimo, Cícero e Sêneca foram sucessivamente invocados por Abelardo para apoiar sua crença que dizia que o estado de perfeição religiosa, próprio à vida monástica, prevalece sobre as dignidades mais altas do clero secular, tanto quanto a vida ativa. Segundo Gilson (2007, p. 100),

[...] é de admirar que esse defensor apaixonado da continência monástica pudesse esquecer tão completamente quanto ela se tornara fácil e retirar tanta glória de uma perfeição que lhe custava doravante tão pouco. Tal intransigência no ideal de vida religiosa, por parte de um monge cuja vocação permanecia suspeita, seguramente não era propícia a lhe atrair simpatias.

Em meio às intenções que povoavam a mente de Abelardo, nada poderia impedi-lo de, após algum tempo, retomar seus ensinamentos de filosofia e de teologia. Assim, como monge e professor, seu modelo é imediatamente escolhido: Orígenes, o maior dos filósofos cristãos. Unidos pela mutilação, ambos estão livres das paixões da carne para consagrarem-se ao estudo da verdadeira filosofia. Tanto monge quanto teólogo, Abelardo tinha o mesmo ideal, isso porque essas duas condições estavam intimamente ligadas à verdadeira grandeza cristã, que é a santidade. Heloísa, por sua vez, aceitou seu ingresso na vida religiosa por amor a Abelardo, e esta foi uma das grandes surpresas dela: encontrar um Abelardo tão diferente daquele que conhecera, inclinado inteiramente ao amor a Deus.

Dedicado como estava para a prática cristã, Abelardo fez o que pode para conduzir Heloísa a ela. Na coletânea das cartas trocadas entre eles, Abelardo apresenta-se com pavor quando descobre que a abadessa do Paraclete continua a ser a Heloísa que ele conheceu no mundo; a partir de então todos os seus esforços serão no sentido de obter dessa religiosa a verdadeira consagração a qual ela se recusava (CORRESPONDÊNCIA DE ABELARDO E HELOÍSA, 2002, p. 100).

A postura assumida por Abelardo com relação à Heloísa passa a ser a fraterna. Na sua primeira resposta a Heloísa, Abelardo usa as expressões: “À Heloísa, sua bem-amada irmã em Cristo, Abelardo, seu irmão n’ Ele [...]. Irmã que me foi querida no século, no presente, muito querida em Cristo” (CORRESPONDÊNCIA DE ABELARDO E HELOÍSA, 2002, p. 101). Heloísa lembra-lhe com indignação que ela é sua mulher, e que sua paixão por ele não está morta. Abelardo, por sua vez, responde-lhe que não cansará de mostrar-lhe que o amor que ora nutria por ela, assim como o que ela também deveria ter por ele, deveria ser de outra espécie completamente diferente da qual sentiram no passado.

Heloísa solicitava de Abelardo um amor puro e desinteressado. Abelardo, porém, responde-lhe, então, se é amor puro que ela deseja, onde ela espera encontrá-lo mais puro do que o de Jesus Cristo, morto na cruz para salvá-la? E com relação ao amor desinteressado, ele a orienta que só poderá encontrar dentro de si mesma, e acrescenta perguntando-lhe por que ela não se volta para o Criador do mundo que nada esperando dela nem de pessoa alguma, sofreu por amor a ela o mais horrível dos suplícios (CORRESPONDÊNCIA DE ABELARDO E HELOÍSA, 2002).

Diante disso, Heloísa acusa Abelardo de jamais tê-la amado sinceramente. O Filósofo, por sua vez, diz que é justamente por isso que ela deveria afastar-se dele para voltar-se para Deus, o único que a amou verdadeiramente. Heloísa mostrava-se revoltada contra esse Deus ao qual Abelardo insistia em conduzi-la. A abadessa não aceitava de forma alguma o castigo com o qual Deus os afligira.

Apesar da intransigência de Heloísa, Abelardo sabia que dissuadi-la de tais ideias era proporcionar a salvação dela neste mundo e no espiritual, e enquanto existisse possibilidade de que ela não fosse incorrigível, era preciso ajudá-la a se corrigir.

Conclusão

O humanismo praticado no século XII não é do mesmo teor daquele do século XVI, o Humanismo Renascentista. Diferente disto, observa-se que o século XII experimentou certo tipo de humanismo moral, pois à medida que se investiga os elementos teológicos, antropológicos e morais presentes nas cartas de Abelardo e Heloísa, adentra-se no interior da problemática própria do período, qual seja, compreender o homem para poder salvá-lo.

A vivência da virtude, do vício, da amizade e do amor nas suas mais diversas manifestações, proporcionou a Abelardo e Heloísa refletir filosoficamente sobre a pergunta acerca de quem é o homem, ou seja, qual a essência humana e como esta se coloca com relação ao criador. Conhecer-se a si mesmo para tais pensadores representava entender o lugar do homem no contexto da criação.

Dessa forma, pode-se também inferir - como consequência imediata da existência do humanismo no século XII - certo tipo de renascimento, enquanto nascimento espiritual ou nascimento de um novo homem. Assim, verifica-se nas cartas de Abelardo e Heloísa a constante preocupação com a busca da vivência moral pela qual o homem pudesse renascer para uma nova vida.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Vol. V. Tradução de Nuno Valadas e Antonio Ramos Rosa. Lisboa: Editorial Presença, 1970.
- BÍBLIA: Tradução Ecumênica Brasileira. TEB. São Paulo: Loyola, 1995
- CORRESPONDÊNCIA DE ABELARDO E HELOÍSA. Texto apresentado por Paul Zumthor; tradução Lúcia Santana Martins. 2ª edição, 2ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GILSON, Étienne. *Heloísa e Abelardo*. Tradução Henrique Ré. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- _____. Philosophie Médiévale et Humanisme. Communication faite le 24 avril 1935, au Congrès Guillaume Budé, Nice. In: GILSON, Etienne. *Héloïse et Abélard*. Études sur le Moyen Age et L'Humanisme. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1938, p. 225-245.
- LUSCOMBE, David E. Peter Abelard and the Twelfth-Century Ethics. In: *Peter Aberlard's Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1971, p. xiii-lxi.
- MEIRINHOS, J. *A Filosofia no Século XII: renascimento, resistências, continuidade e renovação*. Disponível em: <http://www.hottopos.com.br/mirand9/meirin.htm> Acesso em 24 de setembro de 2011.
- PERNOUD, Régine. *Eloísa y Abelardo*. Traducción del francés por Gloria Alondo fr Jáuregui. Madrid: Espasa-Calpe, 1973.
- SENECA, Lucius Annaeus. *Moral Epistles*. Translated by Richard M. Gummere. The Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1917-25. 3 vols.
- ZUMTHOR, Paul. Prefácio a Abelardo e Heloísa. IN: *CORRESPONDÊNCIA DE ABELARDO E HELOÍSA*. (Trad.) Luciana Martins. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

O Mito como Técnica

Rafael Rodrigues Garcia*

*Doutorando
-USP

Resumo

Trata-se de investigar a partir da obra de Ernst Cassirer o uso da forma mítica de pensamento como técnica. Assim, discutir-se-á a aplicação das técnicas, elencadas pelo filósofo na obra *O Mito do Estado*, em seu uso como recurso no ambiente político em regimes totalitários. Esquemáticamente, as principais técnicas apresentadas pelo autor são a manipulação da linguagem, a ritualização mesmo dos mais simples detalhes cotidianos, a coesão social em torno de uma idéia de povo e raça e a substituição da história pelo destino. Para o filósofo, o uso de tais técnicas foi determinante para que o regime nazista conseguisse seus objetivos. Contudo, para além do caso do nazismo, pretendemos explorar tais técnicas como recursos recorrentes no campo político, tendo como efeito a instalação de um ambiente de intolerância em que a capacidade de diálogo é obliterada em função da rigidez ritual e a tendência a um conservadorismo irrefletido atinge níveis em que a própria liberdade individual perde lugar. Todavia, Cassirer chama a atenção para o fato de que o mito, sendo uma forma simbólica inextricável do espírito humano, posto que é o arcabouço das emoções, nunca será totalmente extirpado do ambiente político. Assim, é necessário discutir quais são as medidas que devem ser tomadas para controlar a força e minimizar os efeitos nocivos do mito e garantir no seio da política um espaço de diálogo e exercício da liberdade.

Palavras-chave: Mito, técnica, política, Cassirer, formas simbólicas

Parte I – A forma e a função social do mito

A relação entre mito e filosofia é em si mesma complexa o suficiente para merecer uma discussão em separado. Aqui não problematizaremos essa relação, mas sim assumiremos a concepção de mito exposta nas obras de

Ernst Cassirer, qual seja, a que entende o mito como uma forma simbólica – uma concepção particular de mundo – que tem, no conjunto das tendências do espírito humano, um modo específico de organização da objetividade, tanto quanto da decorrente relação do sujeito com essa objetividade.

Segundo Cassirer, é a partir do mito que são engendradas as demais formas do espírito, dentre as quais se destacam a religião, a arte e a própria ciência, entre outras. No mito se encontra o germe de todas essas tendências, ainda informes e indistintos, que, pela dialética da fenomenologia do espírito tornam-se, cada qual, autônomos. Ao mito, especificamente, cabem as mais primitivas manifestações do espírito, e é ele o arcabouço das emoções humanas.

É característico da forma mítica de organização da objetividade uma concepção do mundo como dominado por forças divinas e demoníacas que subjagam o indivíduo, este que concebe a si mesmo, num primeiro momento, como inteiramente passivo em relação a tais forças. Com efeito, nem sequer é possível, para o mito, fazer uma distinção estanque entre objetividade e subjetividade, tamanhas são a interpenetração e a interdependência de todas as coisas no mundo. O indivíduo não concebe a si mesmo enquanto tal – se tomarmos o conceito de indivíduo ao pé da letra – mas sim como parte de uma comunidade maior, que Cassirer define como “comunidade da vida”. O indivíduo se encontra em meio a um universo vivo e sujeito a uma única causalidade que opera por simpatia e que, em última análise, conecta todas as coisas e todos os seres numa mesma teia mágica em que qualquer alteração num ponto localizado produz efeitos para todas as outras partes. Mesmo a distinção entre palavra e coisa não existe; as palavras são mágicas e produzem efeitos nas coisas, pois não são de fato distintas delas.

Disso tudo decorrem dois fatores centrais: 1) uma fixidez própria à organização mítica, uma vez que qualquer alteração realizada por um indivíduo, por mínima que seja, pode colocar toda a ordem do mundo em risco. A fixidez dessa concepção de mundo o faz ritualizar cada ação e cada momento da vida. Mito e rito andam juntos; nesse sentido, o mito é a primeira tentativa do espírito empreendida para expressar o rito. 2) Essa mesma conexão tem seus efeitos na organização das sociedades primitivas, pois que a ordem da natureza e a ordem do mundo humano não podem senão ser igualmente simpáticas. A organização totêmica não é outra coisa que a expressão dessa indissociabilidade entre natureza e cultura. Nela, todos os indivíduos do mesmo totem estão ligados por laços invisíveis e, no limite, toda a sociedade também o está. Da relação entre a rigidez do ritual somada aos laços inextricáveis do totem temos a sociedade primitiva caracterizada por um forte conservadorismo, ou seja, pela reprodução dos valores e padrões sociais; numa palavra, a tradição.

Importante é dizer que esse conservadorismo é fundado nos mesmos valores que sustentam a coesão social de uma determinada comunidade, pois que são eles mesmos que remetem à origem daquela comunidade enquanto tal. A tradição

é a tentativa de manter a origem presente e destarte evitar todo e qualquer tipo de corrupção, esta que é vista em qualquer tentativa de reformas ou mudanças de valores. Os desvios dos ritos são coibidos com toda a força possível e os desviantes são punidos em nome da manutenção da ordem do mundo. Com efeito, tudo aquilo que foge à tradição recai em tabu, de cuja virulência se tenta fugir a todo momento. Muito frequentemente, para retornar ao estado de normalidade, faz-se imprescindível a eleição de um bode expiatório, contraparte da figura do herói salvador.

No que respeita à história, vale dizer que os mesmos laços que prendem o sujeito à origem e à tradição imemorial tornam o futuro um destino já pré-traçado. Origem e destino são criados simultaneamente e remetem um ao outro. Tudo o que se dá no tempo é explicado em relação ao destino inexorável e com referência às causas que engendraram o universo; todo fato assume a forma de um prenúncio. Heróis e bodes expiatórios são igualmente expectados e profetizados.

Em resumo, temos na sociedade organizada a partir da forma mítica 1) uma característica conservadora e fortemente coesa em que todos os indivíduos se sentem e agem como parte de um todo que os supera e só a partir do qual eles podem se definir. 2) Para eles o desvio da fixidez do ritual – o tabu – é evitado a todo custo, pois que os efeitos disso não são individuais, mas coletivos. 3) Todos os fatos são explicados com relação ao binômio origem-destino. 4) Heróis e bodes expiadores são contrapartes previstas desde a origem do mundo.

Parte II – A forma da técnica e sua importância na sociedade contemporânea

Um dos fenômenos mais característicos da era moderna, a técnica é uma forma de organização do mundo que reduz a racionalidade a um mero instrumento de dominação do mundo. Há uma contradição interna na forma da técnica quando notamos que ao mesmo tempo em que ela tem fortes matizes utilitaristas, mas é também a principal produtora de bens fúteis ou, por assim dizer, a principal “criadora de necessidades”. Com efeito, aqui está o ponto central de discussão da importância desta forma simbólica que é a maior expressão da sociedade moderna: a tecnologia tem por objetivo libertar o homem do jugo do trabalho, tornando-o mais simples, mas, perversamente, prende-o ainda mais a cada uma dessas necessidades que são criadas, como veio a se confirmar com uma contundência inesperada décadas depois com a expansão do consumismo e de toda a tecnologia atrelada a ele. Mas o foco de nossa discussão é outro: precisamos entender o modo pelo qual a técnica se sobrepõe às outras formas simbólicas e, particularmente, as implicações disso para a política.

Num dado momento do desenvolvimento das ciências particulares, sejam do rol das ciências da natureza, das ciências matemáticas da natureza ou das ciências humanas, o objetivo inicial da própria investigação científica – qual seja, o de dar ao homem o conhecimento acerca do mundo que o cerca – é colocado em segundo

plano em relação ao poder que tal conhecimento pode proporcionar – em sentido largo, a utilidade prática, não teórica, da ciência. Quando isso é percebido, a investigação científica inverte seus polos e se direciona teoricamente àquilo que pode proporcionar maior poder praticamente. Simultaneamente a essa inversão de polaridade há também a associação cada vez mais frequente da atividade científica com a ideia de progresso. Progresso social e progresso científico se confundem de forma que o progresso social passa a se submeter ao progresso científico, que aos poucos se reduz ao mero progresso técnico.

Mas a técnica como forma simbólica só passa a existir quando há um completo descolamento da produção técnica em relação à ciência. Lembremos que a noção de forma simbólica supõe justamente a autonomia de uma conformação do espírito que seja capaz de fornecer uma visão completa de mundo. As formas básicas da sensibilidade tomam aqui uma feição caracterizada pela máxima exclusão de qualidades, tal como na forma da ciência, que é a expressão da pura relação, mas diversamente do que se passa com a ciência, a técnica é uma forma simbólica que faz um uso particular da racionalidade orientada exclusivamente para fins e que toma todos os objetos ao seu redor como meios para a consecução desses fins. O espaço é um campo para transformações e oportunidades que delas derivam na busca por poder. Com efeito, o que se vê aqui é a ausência completa de valores que balizariam a atividade técnica e limitariam seu campo de ação. A técnica dispõe de tudo e não possui escrúpulos. Segundo avaliação de Cassirer, falta à sociedade um *telos*, de tal sorte que a técnica possa cumprir sua função de fornecer meios. Ora, mas a técnica já aparece na sociedade num momento em que há pouco sentido em chamá-la por tal nome; ainda que a técnica catalise a tendência que já se desenhava na sociedade, ela não pode ser responsabilizada por todos os efeitos que se seguem. A falta de um centro aglutinador para a sociedade, somada ao característico anonimato com que a técnica a organiza, despersonaliza a própria vida. É preciso que se recupere a solidariedade como um fim – para o qual a técnica deveria proporcionar meios – para que a técnica, ela mesma, possa ocupar seu devido lugar na cultura.

Segundo Cassirer, que escreveu sobre a técnica principalmente num texto de 1930 de nome *Forma e Técnica*, não se pode dizer, com tudo, que a técnica seja em si mesma perniciosa. É possível fazer dela um bom uso, desde que ela seja integrada ao conjunto das formas simbólicas e não exerça nele um papel hegemônico – que, aliás, não deve ser conferido a nenhuma das formas simbólicas. De fato, o que se passa na emergência dos Estados totalitários da primeira metade do século XX pode ser lido como efeito direto da hegemonia da forma técnica num uso muito preciso que ela faz de elementos da forma mítica.

Parte III – O uso do mito pela técnica para fins políticos

A tese central d'*O Mito do Estado* é a de que a política no século XX foi dominada por uma associação entre a forma da técnica e a forma mítica. Cassirer fala na

criação de *mitos políticos*, que, diferentemente dos mitos que surgem da atividade do espírito, são deliberadamente produzidos com o intuito de criar uma atmosfera mítica que facilitaria a consecução dos objetivos de poder de um determinado grupo social. Sobre os mitos políticos, diz Cassirer:

“Se tentarmos decompor os mitos políticos contemporâneos nos seus elementos, descobriremos que eles não contêm qualquer aspecto inteiramente novo. Todos os seus elementos já eram bem conhecidos. A teoria de Carlyle do culto do herói e a tese de Gobineau sobre a fundamental diversidade intelectual e moral das raças humanas tinham sido discutidas freqüentemente. Mas todas essas discussões permaneciam num plano meramente acadêmico. Para transformar as velhas idéias em fortes e poderosas armas políticas era necessário qualquer coisa mais. Tinham de acomodar-se ao entendimento de um público diferente. Para esse fim era necessário um novo instrumento – não somente um instrumento de pensamento, mas também de ação. Tinha de ser desenvolvida uma nova técnica. Foi esse o último e decisivo fator. Para utilizar linguagem científica, podemos dizer que essa técnica teve um efeito catalítico. Acelerou todas as reações e deu-lhes o seu pleno efeito. Embora o solo viesse sendo preparado desde há muito para o mito do século XX, não teria produzido o seu fruto sem a utilização hábil da nova ferramenta técnica.” (CASSIRER, 1946, 321)

Esquemáticamente, há quatro técnicas que resumem o *modus operandi* dos mitos políticos. A primeira delas está ligada à linguagem – evidente pela publicação do *Nazi-Deutsch*, uma espécie de glossário dos usos da língua alemã na época do regime. Para Cassirer, a linguagem é tanto emotiva quanto proposicional e a combinação equilibrada dessas duas funções permite “a comunicação social e o entendimento mútuo.” (CASSIRER, 1979, 254) É preciso fazer da linguagem uma força muito mais emotiva do que racional, de modo a tornar a linguagem impenetrável à crítica.

“Toda a ênfase fora colocada no lado emocional; a palavra lógica e descritiva fora transformada numa palavra mágica. Novas palavras foram cunhadas e as velhas sofreram uma grande alteração de significado. Tudo isso foi feito em poucas décadas e teve um tremendo efeito. Se hoje me acontece ler um livro em alemão, publicado nos últimos dez anos – não um livro político, mas um livro teórico, um livro tratando de problemas filosóficos, históricos ou econômicos –, descubro com surpresa que já não compreendo minha língua nativa. Encontro muitos termos que nunca antes havia ouvido, e os termos velhos e familiares ganharam uma conotação diferente e estranha. As palavras ordinárias são carregadas com sentimentos e emoções violentas.” (CASSIRER, 1946, 71)

O autor discorre sobre a distinção no dicionário hitlerista entre *Siegfriede* e *Siegerfriede*, quase imperceptíveis ao ouvido de um nativo alemão: a primeira significa a paz alcançada pela vitória alemã e a segunda, aquela alcançada pela vitória estrangeira.

A segunda técnica fica por conta da ritualização da vida, associada aos efeitos das palavras mágicas. A padronização das mais corriqueiras atividades cotidianas pelos rituais consegue o importante efeito de retirar do indivíduo o sentimento de responsabilidade – até mesmo o de individualidade – e turvar o discernimento crítico. Solapa-se a vida privada inundando-a de ritos repetidos monotonamente à exaustão.

“São tão regulares [os ritos], rigorosos e inexoráveis como aqueles rituais que encontramos nas sociedades primitivas. Toda classe, todo sexo, toda idade, tem seu próprio rito. Ninguém pode passar pelas ruas nem saudar o vizinho ou o amigo sem realizar um ritual político. E, tal como nas sociedades primitivas, negligenciar um dos rituais prescritos significa miséria e morte. Mesmo nas criancinhas isso não é considerado como um simples pecado por omissão. Torna-se um crime contra a majestade do chefe e do Estado totalitário.” (CASSIRER, 1946, 329)

A isso ainda deve ser somado um terceiro fator, para garantir a coesão social. Isso foi devidamente alcançado com o uso e a propagação do mito da raça, o povo ariano. Este “operou como um forte corrosivo e conseguiu dissolver e desintegrar todos os outros valores.” (Idem, 332) Ao mesmo tempo em que o mito da raça une o povo e, por exclusão, o torna capaz de determinar seu inimigo – uma espécie de Judas ou de bode expiatório –, contra o qual devem convergir todas as forças para que a paz seja restabelecida, ele é capaz de implicar todos na empreitada do Estado totalitário sob o pretexto do sofrimento coletivo pela falha de um único membro da sociedade. “Se um crime é cometido, não é imputado a um indivíduo. Por uma espécie de contágio social, o crime atinge todo o grupo. Ninguém pode escapar ao contágio. A vingança e o castigo são sempre lançados contra o grupo, como se fora um todo indivisível.” (Idem, 329)

É assim que chegamos à quarta técnica: a substituição da história pelo destino. Toda a história de um povo está traçada em sua mitologia. Com efeito, na quase totalidade das mitologias de que se tem conhecimento está presente a idéia de um destino inevitável para o povo em questão. O do povo ariano seria a reconstrução da Europa a partir de seus valores; cabia aos arianos salvar o ocidente da decadência em que se encontrava. Nesse sentido, os trabalhos de Spengler – *Der Untergang des Abendlandes* – e de Heidegger – *Sein und Zeit* – são usados pela máquina totalitária como obras, por assim dizer, proféticas.

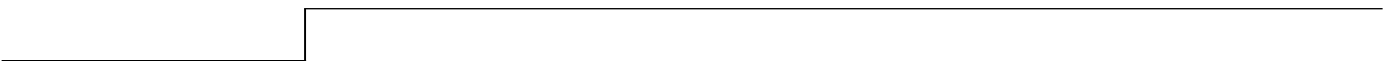
Com a associação entre as técnicas acima descritas todo o solo para o surgimento de um Estado totalitário estaria preparado. Restava ainda o surgimento do herói, figura que sozinha reuniria todas as qualidades objetivas do povo e conseguiria conduzi-lo rumo ao seu destino inexorável.

Vale ainda dizer que todas essas técnicas passaram impercebidas pela filosofia. “Na hora do perigo, o vigilante adormeceu.” (CASSIRER, 1979, 60) Na verda-

de, a filosofia foi aos poucos anestesiada e entorpecida; aquilo que mais a define, a capacidade crítica e contestatória, parecia estar ausente no momento em que ela foi mais necessária. A especialização e tecnicização das ciências tem papel central nesse processo de embotamento da capacidade crítica. É por isso que a filosofia precisava refletir sobre si mesma e sobre sua função: “Enquanto nos esforçávamos em nome da concepção escolástica de filosofia, imerso em suas dificuldades como se pegos por problemas sutis, freqüentemente perdemos de vista a verdadeira conexão da filosofia com o mundo.” (CASSIRER, 1979,, p. 60) A filosofia precisava recuperar sua dimensão prática e retomar seu lugar como centro articulador da cultura.

Referências

- CASSIRER, E. (1945) *Ensaio Sobre o Homem*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (1923) *Filosofia das Formas Simbólicas. Primeiro Tomo: A Linguagem*. São Paulo: Martins fontes.
- _____. (1925) *Filosofia das Formas Simbólicas. Segundo Tomo: O Pensamento Mítico*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. (1930) *Form und Technik*. Ernst Cassirers Gesammelte Werke, Vol. 17. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. (1936) *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (1942) *The Logic of the Humanities*. New Haven: Yale University Press.
- _____. (1946) *O Mito do Estado*. São Paulo: Códex.
- _____. (1929) *The Philosophy of Symbolic Forms. Third Volume: Phenomenology of Knowledge*. New Haven: Yale University Press.
- _____. (1950) *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science and History Since Hegel*. New Haven: Yale University Press.
- _____. (1979) *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. Editado por Donald Philip Verene. New Haven: Yale University Press.



Considerações metodológicas para a investigação do bem humano na *Ethica Eudemia* de Aristóteles

Raphael Zillig*

Resumo

Aristóteles abre sua investigação na *Ethica Eudemia* estabelecendo que seus objetivos incluem não apenas o conhecimento do bem humano, mas sobretudo sua aquisição. Em vista desse propósito, a obra contém dois conjuntos de considerações metodológicas, um primeiro, no capítulo 1 do livro I e um segundo, no capítulo 6 do mesmo livro. No capítulo 1, Aristóteles afirma que é preciso deixar ao momento oportuno as considerações exclusivamente teóricas e que se deve, em primeiro lugar, estabelecer 1) em que consiste e 2) como se origina o bem viver. No capítulo 6, por sua vez, Aristóteles afirma que, no contexto de sua investigação presente, não se deve sempre dar atenção aos que argumentam abstratamente, mas sim ao que nos aparece (ta phainomena). Pretendemos, em primeiro lugar, mostrar como estão relacionados esses dois conjuntos de considerações metodológicas e de que modo estão ambos subordinados aos objetivos de adquirir o bem humano. Em segundo lugar, pretendemos mostrar que está incluído entre os phainomena mencionados em I 6 o conjunto de respostas notáveis à questão “em que consiste o bem viver?” que é apresentado em I 1.

Palavras-chave: método, felicidade, Aristóteles

No início da *Ethica Eudemia*¹, após um breve preâmbulo que apresenta a felicidade como tema a ser estudado, Aristóteles afirma que há as investigações que visam apenas ao conhecer e as que têm por fim também a aquisição do objeto de estudo. A essa observação, segue-se uma regra metodológica, de acordo com a qual é necessário estabelecer o que envolve filosofia apenas

¹ As traduções do texto da *Ethica Eudemia* aqui apresentadas foram elaboradas em conjunto pelo autor e a colega Inara Zanuzzi. A edição de base do texto grego utilizado foi a de Susemihl (1884). Foi também consultada a edição de Walzer/Mingay (1991).

* Este trabalho é resultado de uma pesquisa que contou com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq, processo 473916/2010-0). Nossa participação no XV Encontro Nacional da ANPOF, por sua vez, foi possível graças ao apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS, processo 12/2998-4). O autor é pesquisador do CNPq e pesquisador colaborador da Universidade Estadual de Campinas.

* Doutor, UFRGS

teórica no momento oportuno ao estudo, devendo-se, primeiro, examinar 1) em que consiste o bem viver e 2) como é adquirido.

Se entendermos que “o que envolve filosofia apenas teórica” corresponde às investigações que visam apenas ao conhecer e se inserirmos as questões sobre a natureza e a aquisição do bem viver no âmbito de uma investigação que têm por fim também a aquisição do objeto, poderemos encontrar na observação sobre os tipos das investigações a fundamentação da regra metodológica enunciada: A presente investigação sobre a felicidade deve começar com as questões sobre a natureza e a aquisição do bem viver, relegando ao momento oportuno as questões exclusivamente teóricas, porque seus objetivos não dizem respeito apenas ao conhecer, mas também à aquisição do bem viver. Neste ponto inicial da obra, Aristóteles está estabelecendo certos parâmetros para o desenvolvimento da pesquisa a partir do objetivo de não apenas conhecer, mas, sobretudo, adquirir o bem humano (cf. I 3, 1215^a8-10; I 5, 1216^b19-21; I 8, 1218^b11-12).

Assim, em vista de seus objetivos, Aristóteles introduziu uma regra metodológica negativa acerca do que deve ser relegado ao momento oportuno e uma regra positiva acerca de quais sejam as questões com as quais deve começar a investigação. A questão que nos interessa é “o que essas regras indicam acerca da abordagem que Aristóteles quer adotar e da abordagem que quer evitar para o seu estudo?”.

Em primeiro lugar, é importante notar que a distinção fundamental estabelecida por Aristóteles é aquela entre contribuir *apenas* ao conhecer e contribuir *também* à aquisição e à prática do objeto de estudo. Assim, do fato que as questões sobre a natureza e a origem da felicidade evidentemente contribuem para a sua aquisição não se segue que elas não sejam, em alguma medida, questões teóricas ou que não possam receber uma abordagem, em algum sentido, teórica.

O que Aristóteles quer evitar são abordagens *exclusivamente* teóricas do bem, imediatamente identificáveis no confronto que, em EE I, Aristóteles estabelece com teses acerca do bem que em nada podem contribuir para a aquisição do bem humano. Como costuma acontecer, essas teses são associadas, antes de quaisquer outros, aos platônicos. Em I 8, Aristóteles afirma “em primeiro lugar, que a existência da Ideia, não apenas do bem, mas do que quer que seja, é afirmada de modo abstrato e vazio. (...). Em segundo lugar, mesmo que realmente existam² as Ideias e a Ideia do bem, elas de modo algum são úteis à boa vida ou à ação.” (1217^b23-25).

É também claro, no entanto, que Aristóteles não pretenda excluir do estudo sequer as questões sobre a felicidade que em nada contribuem para sua aquisição, mas apenas para seu conhecimento. Se é preciso *primeiro* ocupar-se das questões sobre a natureza e origem da felicidade, o que vem em seguida deve corresponder ao que comporta filosofia apenas teórica, já que o texto não menciona nenhuma al-

² Duas hipóteses: 1) *malista* aqui poderia ser algo idiomático do tipo “é bem verdade” (“mesmo que bem seja o caso que existam ideias”). 2) *malista* pode ser qualificativo de *einai*: “mesmo que as ideias existam em sentido mais estrito”: cf. *Metafísica*, Z2, 1028b19.

ternativa que pudesse ocupar o segundo lugar na ordem da investigação³. Assim, na mesma medida em que convém estabelecer no próêmio da investigação seus objetivos quanto à aquisição do objeto de estudo, convém também determinar que não se deve *começar* a investigação a partir das questões exclusivamente teóricas. Tais questões podem estar no escopo da investigação, mas não se deve considerá-las no ponto de partida do estudo.

A esse respeito, pode também ser esclarecedor o confronto com as abordagens que não contribuem para a aquisição do bem humano. É possível que concepções como as que Aristóteles atribui aos platônicos sejam o resultado do procedimento de assentar a investigação sobre o bem em princípios gerais completamente desvinculados da ação humana. Assim, em EE I 8 Aristóteles menciona um raciocínio que procura estabelecer que a justiça e a saúde são bens a partir do pressuposto de acordo com o qual o Um em si é bom: “atualmente, a partir daquilo no qual a presença do bem não é consensualmente aceita, provam o que é consensualmente aceito ser bom: a partir dos números provam que a justiça e a saúde são bens. Com efeito, seriam ordenações e números, uma vez que o bem pertenceria aos números e às unidades devido ao ser bom o Um em si” (1218^a15-22) Independentemente de quais sejam as razões para se supor que seja bom o Um em si, é evidente que a concepção dos bens humanos que resulta de tal procedimento em nada contribuirá para a sua aquisição. Para impedir, portanto, que os resultados da investigação estejam desconectados do modo pelo qual se adquirem bens humanos, é preciso evitar, no princípio, as questões “apenas teóricas”. Se cabe examinar se ou de que modo é bom o Um em si, tal questão deverá ser motivada pelo estudo que parte da consideração dos bens humanos ordinários. Desse modo, na mesma passagem de EE I 8 que acabou de ser mencionada, Aristóteles afirma que a ordem da investigação deve ser o oposto daquela empregada por seus antagonistas: o modo pelo qual há o belo nos seres imóveis deverá ser determinado a partir do fato que são bens os itens consensualmente reconhecidos como tal (*ta homologoumena agatha*), ou seja, itens como a saúde, a força e a temperança.

Encontramos enunciada em I 6, capítulo especialmente dedicado às questões metodológicas, a regra geral de não dar excessiva atenção aos argumentos abstratos é: “não se deve em tudo dar atenção aos que argumentam abstratamente mas muitas vezes deve-se atentar antes ao que nos aparece” (1217^a 10-13) Entendemos que, neste contexto, estariam entre os exemplos mais evidentes “do que nos aparece” a bondade da saúde, da força e da temperança, justamente os itens que são reconhecidos como bens por qualquer agente ordinário. Em oposição a isto estaria a suposta bondade do Um em si, que é reconhecido como tal apenas por aqueles que dão seu acatamento a um conjunto de afirmações teoricamente carregadas.

Ao propor que esse tipo de tese de extração teórica seja evitada no início da investigação, Aristóteles quer evitar resultados semelhantes ao que, em outro

³ A esse respeito ver Rowe (1971, p. 15, n. 4).

domínio, ele atribui aos pitagóricos que, tendo partido da perfeição do número dez, concluíram que os corpos celestes móveis deveriam ser em número de dez. Diante do fato que se veem apenas nove corpos dessa natureza no céu, eles postularam a existência de um décimo corpo, a anti-terra. A introdução desse corpo celeste adicional não encontra apoio “no que nos aparece” e baseia-se exclusivamente em um princípio teórico aceito por razões independentes no início da discussão sobre os corpos celestes móveis. No plano da investigação sobre o bem, um procedimento como o dos pitagóricos tomaria distância das condições de aquisição do bem humano. Por essa razão, considerações exclusivamente teóricas são deixadas ao momento oportuno.

Em oposição às investigações que partem de princípios completamente abstratos, Aristóteles está propondo que se comece o estudo com as questões que precisarão ser respondidas por qualquer homem que efetivamente pretenda adquirir para si o bem humano. Ainda que as questões sobre a natureza e a origem da felicidade não sejam “práticas” no sentido em que suas respostas enunciem regras diretas acerca do que se deve ou não fazer, elas não devem ser compreendidas como questões que apenas um cientista ou filósofo (e, portanto, um teórico) possa responder. Ao contrário, para buscar a felicidade, o homem ordinário deve possuir, mesmo que de modo vago e desarticulado, uma resposta para essas questões iniciais. Não há busca que se inicie sem que se conceba, mesmo que em termos vagos, o que se está buscando e como se dá sua aquisição. A esse respeito, Aristóteles está antes ao lado do homem comum do que ao lado de grande parte dos filósofos.

Uma vez estabelecida a regra de deixar ao momento oportuno as questões de interesse exclusivamente teórico, Aristóteles apresenta brevemente um conjunto de respostas existentes para as questões iniciais: “em que consiste o bem viver e como é adquirido?”. Deixaremos de lado as respostas à segunda questão, já que são as respostas à segunda que, nos capítulos iniciais, mais contribuem para a compreensão dos parâmetros que Aristóteles está adotando para a pesquisa acerca do bem viver.

Segundo Aristóteles, “o ser feliz e o viver de modo venturoso e belo estariam sobretudo em três coisas, as quais são tomadas como mais dignas de escolha. Alguns dizem que a sabedoria⁴ [*phronēsis*] é o maior bem, outros, que é a virtude, outros ainda, que é o prazer. E, com relação à felicidade, alguns discordam acerca da importância dessas coisas, dizendo contribuir uma mais do que a outra para a felicidade”. (1214^a30-^b2) As principais opiniões a respeito de em que consiste o bem viver, portanto, concentram-se em torno de um pequeno conjunto de noções, a saber, sabedoria, virtude e prazer. As opiniões divergem entre si a respeito de qual ou quais dessas noções são fundamentais para caracterizar a natureza da felicidade. Há quem identifique a felicidade com uma única dessas noções, outros a fazem corresponder a duas delas ou mesmo às três em conjunto, havendo ainda divergências com relação à importância relativa dessas noções no interior da

⁴ “Sabedoria”, aqui, traduz *phronesis*. Sobre a tradução adequada do termo no contexto, contrastar Rowe (1971) e Jaeger ([1923] 1997).

essência da felicidade. Posteriormente, Aristóteles concentrará sua atenção sobre três tipos de vida, a filosófica, a política e a devotada ao prazer, cada uma das quais organizada em torno a um dos três bens mencionados no primeiro capítulo.

As opiniões que se constituem a partir desses três bens não exauram as possíveis respostas dadas pelos homens para a questão acerca da constituição da felicidade. Logo no início do capítulo 2, Aristóteles menciona o que parece ser um novo conjunto de opiniões sobre o assunto: “todo aquele capaz de viver segundo a sua própria escolha estabelece algum alvo do viver belamente, quer seja a honra, quer a reputação, quer a riqueza ou cultura, visando o qual executará todas as ações (já que não ordenar a vida em direção a algum fim é sinal de muita estupidez)” (1214^b6-12) Honra, reputação, riqueza e cultura parecem constituir novos candidatos às posições que, no final do primeiro capítulo, eram disputadas por virtude, sabedoria e prazer. Alternativamente, seria possível pensar que os itens introduzidos no segundo capítulo fossem apenas novas denominações para os mesmos candidatos do capítulo anterior (cultura corresponderia a sabedoria, reputação e honra, a virtude e riqueza corresponderia a prazer). Essa hipótese, no entanto, torna-se um tanto implausível diante do fato que ao contrário dos itens da primeira lista, os itens da segunda não têm qualquer papel expressivo no restante de *Ethica Eudemia* I: as noções de cultura e honra nem mesmo reaparecem no restante do livro, ao passo que reputação e riqueza, ainda que ocorram no texto, não são seriamente considerados como candidatos à inclusão na essência da felicidade. Se a hipótese da denominação alternativa estivesse correta, Aristóteles teria, sem motivo aparente, adotado apenas para o início do segundo capítulo um modo peculiar de fazer referência aos itens da primeira lista, referindo-se aos mesmos itens em todo o restante do livro a partir do modo introduzido no primeiro capítulo.

Se, no entanto, assumimos que os itens apresentados no segundo capítulo não correspondem aos mesmos itens do primeiro capítulo, mas a novos candidatos ficamos novamente em situação embaraçosa: diante da inexpressiva atenção dada aos disputantes supostamente introduzidos no segundo capítulo, Aristóteles pareceria tê-los eliminado da discussão sem justificativa.

Talvez seja possível contornar essa dificuldade considerando que os itens introduzidos no segundo capítulo, ainda que, em tese, pudessem ocupar as posições dos itens introduzidos no primeiro capítulo, não sejam tomados como integrantes *efetivos* da disputa que os itens do primeiro capítulo estabelecem entre si.

Para substanciar essa hipótese notamos que Aristóteles inicia o segundo capítulo estabelecendo um marco maximamente inclusivo: “*todo* aquele capaz de viver segundo a sua própria escolha estabelece algum alvo do viver belamente”. Isso contrasta com o modo como foram introduzidas as hipóteses sobre a natureza do bem viver no final do capítulo anterior. Aristóteles as apresenta como as *principais* hipóteses a esse respeito. O que a tônica inclusiva do início do segundo capítulo parece indicar, é que não é necessário adotar uma daquelas que são apresentadas

como as principais hipóteses sobre o bem viver para estabelecer um alvo do viver belamente. Mesmo os homens da multidão (cuja opinião será desqualificada no terceiro capítulo) terão uma resposta para a pergunta “qual é seu alvo do viver belamente”. Nesse caso, as referências a honra, reputação, cultura e riqueza seriam paradigmas do tipo de resposta que o homem comum irrefletidamente daria quando perguntado sobre qual seja o seu “alvo do viver belamente”.

Se é assim, se as opiniões do início do segundo capítulo são apenas paradigmas das opiniões irrefletidas do homem comum, sua comparação com as opiniões exclusivamente teóricas pode auxiliar-nos a compor um quadro interessante sobre as possíveis opiniões sobre o bem viver. Nesse conjunto de possíveis respostas à pergunta “em que consiste o bem viver”, aquelas apresentadas no início de I 2 ocupam a posição diametralmente oposta à dos platônicos e pitagóricos. Trata-se de opiniões que poderiam ser expressas por um passante qualquer que fosse interpelado sobre o alvo do bem viver. Ao contrário das opiniões dos platônicos, excessivamente comprometidas com uma agenda teórica, as opiniões de I 2 não são acompanhadas de qualquer reflexão. Em conjunto com as opiniões exclusivamente teóricas, as opiniões do homem comum permitem estabelecer os limites do domínio das opiniões sobre o bem humano. As opiniões do homem comum são formuladas a partir de uma perspectiva na qual é máximo o interesse prático e mínimo o grau de reflexão, ao passo que as teses dos platônicos têm por base um conjunto de preocupações teóricas completamente desvinculadas de objetivos práticos.

Se Aristóteles deixa claro, logo no início do texto, que não pretende acompanhar os pesquisadores de interesse exclusivamente teórico, tampouco a postura do homem comum seria adequada aos seus objetivos quanto à aquisição do bem viver. Isso pode ser inferido de *Ethica Eudemia* I 2, onde, após apresentar os paradigmas das opiniões dos homens comuns, Aristóteles propõe que se estabeleça com cuidado a distinção entre *a*) em qual das nossas coisas consiste o bem viver e *b*) aquilo sem o qual não lhe é possível existir nos homens. Ao contrastar *a*) e *b*), Aristóteles está opondo o que está incluído na essência da felicidade às condições que devem ser satisfeitas para a sua existência. Ainda que sejam necessárias ao surgimento da felicidade, tais condições não pertencem à sua essência e não são, em nenhuma medida, mencionadas na definição. O ponto é ilustrado a partir da saúde: supondo que, em certas circunstâncias, não seja possível ter saúde sem comer carne e caminhar após o jantar, ainda assim, comer carne e caminhar após o jantar não serão mencionados em uma resposta à pergunta “o que é a saúde?”.

O texto que introduz *a*) e *b*) poderia ser tomado como o estabelecimento de uma pauta de tarefas a serem cumpridas por qualquer um que busque a felicidade (note-se a linguagem exortatória: “devemos primeiramente distinguir em nós próprios sem precipitação nem frivolidade...”). Dado que buscamos um alvo do viver belamente, precisamos, em primeiro lugar, determinar o alvo e, em seguida, o que se deve fazer para atingi-lo. Nessa perspectiva, seria difícil imaginar um agente (por mais ingênuo que fosse) que buscasse organizar a própria vida com vistas a

um fim e não disntiguisse entre as operações *a*) e *b*). No entanto, Aristóteles faz questão de afirmar o que, desse ponto de vista, poderia ser tomado como uma trivialidade: um certo bem não é o mesmo que as condições sem as quais não existe esse bem (1214^b15).

A impressão de trivialidade, contudo, é apenas superficial, pois certas respostas à pergunta “o que é o bem viver?” traem uma incompreensão do que seja um “alvo do viver belamente” e, portanto, das condições de aplicação da distinção entre *a*) e *b*). Quem, por exemplo, identifica o bem viver com a riqueza material pode ser capaz de distinguir em que consiste a riqueza e as condições sem as quais esse bem não pode existir. A riqueza, no entanto, não poderia ocupar a posição de alvo com vistas ao qual são executadas todas as ações, pois é essencialmente um meio (cf. *Ethica Nicomachea* I 5, 1096^a5-7) e a posição de alvo genuíno seria antes ocupada por aquilo que se deseja obter através da riqueza. A escolha da riqueza como fim último, portanto, revela uma incompreensão da noção de alvo do bem viver e, por isso, confunde isso no que consiste o bem viver com suas condições necessárias.

Assim, ao invés de corresponder a uma trivialidade, a distinção entre *a*) e *b*) permite compreender o que há de insatisfatório nas opiniões cujo interesse prático não é acompanhado de suficiente reflexão. O ponto, na verdade, expõe a estreita relação entre os aspectos “prático” e “teórico” da pesquisa. De um lado, a consideração das opções que efetivamente costumam ser indicadas pelas pessoas motiva a investigação teórica sobre a natureza do alvo do bem viver. De outro, ao revelar que certas escolhas não podem ser tomadas como correspondendo genuinamente ao alvo do bem viver, a investigação teórica revela-se imprescindível para quem de fato pretende adquirir o bem viver.

O que Aristóteles quer obter com sua investigação, no entanto, está longe de corresponder a uma opinião apenas minimamente refletida sobre o bem humano. Se ele compartilha com o homem comum o objetivo de adquirir o bem viver, há também algo que ele compartilha com os filósofos afeitos às abordagens exclusivamente teóricas, a saber, o propósito de constituir uma compreensão filosófica do seu objeto. Em I 6, Aristóteles observa que, em cada investigação, diferem entre si os argumentos enunciados de modo filosófico e os de modo não-filosófico. Por meio dos primeiros, esclarece Aristóteles, não apenas o “o que”, mas também o porquê torna-se evidente. Em outras palavras, Aristóteles tem a pretensão de identificar as *causas* do bem viver.

A esse respeito, ele está do lado dos filósofos e não do homem comum. Mesmo a tentativa de derivar a bondade da justiça e da temperança a partir do Um em si revela uma preocupação causal-explicativa que está ausente no discurso do homem comum. Essa comunhão de objetivos com o pensador abstrato fornece uma explicação adicional para o lugar de destaque dado à advertência a respeito do lugar apropriado para as investigações exclusivamente teóricas. Aos olhos de Aristóteles a busca das causas do bem viver comporta certos riscos (1216^b40). Uma

investigação que procure a causa dos bens sem atentar para o objetivo prático em questão pode identificar certas causas dos bens sem identificar as causas *relevantes para a aquisição dos bens*. Por isso, Aristóteles insiste na necessidade de fundamentar a investigação nos *phainomena*⁵ (I 6, 1217^a12-13).

Agora, para além das obviedades mais imediatas (como o fato que são bens a saúde a temperança e a força), o que seriam os *phainomena* adequados? Uma parte importante desses *phainomena* está nas opiniões sobre a natureza da felicidade que foram mencionadas no final do primeiro capítulo. As hipóteses que se estruturam em torno de virtude, sabedoria e prazer não correspondem às opiniões que um indivíduo qualquer expressaria de improviso quando interpelado sobre a felicidade e não apresentam o mesmo tipo de problemas que as opiniões registradas no segundo capítulo. Se essas opiniões do segundo capítulo são associadas aos homens da multidão, que falam a esmo sobre quase qualquer coisa, (I 3, 1215^a1), as demais opiniões são associadas a homens que em alguma medida estão acima da multidão: “há três tipos de vidas, as quais escolhem viver todos os que têm possibilidade [*hoi ep'exousias*], a política, a filosófica e a devotada ao prazer.” (I 4, 1215^a35). Eses tipos de vida que são escolhidos pelos “que têm possibilidade” são, aqui, opostos aos tipos de vida “que são organizados em torno às técnicas vulgares e aqueles que são organizados em torno aos negócios e às técnicas servis (com “técnicas vulgares” quero dizer as que são empreendidas apenas com vistas à reputação, com “técnicas servis” quero dizer aquelas que são sedentárias e pagas, com “técnicas dos negócios” quero dizer as que são relativas aos mercados e às vendas no varejo” Essa oposição entre “os que têm possibilidade” e esse conjunto de profissionais associados ao comércio ou a técnicas servis e vulgares não é simplesmente a oposição entre o homem livre e o escravo. Aristóteles sugere que esses tipo de vida “reclamando aquela prosperidade, empenham-se, no entanto, como que em vista das necessidades da vida”. Ao contrário da vida do escravo, que não pode ter qualquer pretensão de obter o que quer que seja, os tipos de vida associados às técnicas servis e vulgares reclamam a felicidade, mas empenham-se como que em vista das necessidades da vida. Ainda que, como admite Aristóteles na *Política* (III 5) a respeito das técnicas vulgares, esses profissionais possam obter prosperidade material, o seu modo de vida é tal que eles se ocupam sempre com necessidade imediatas⁶. Esse, portanto, é o homem cuja atividade não favorece a reflexão detida sobre o tipo de resposta a ser dada acerca do que buscar na vida. Ele comete o tipo de confusão que a distinção introduzida no segundo capítulo permitia rapidamente identificar. É justamente aqui que deve estar o que torna valiosas as opiniões dos que escolhem as vidas política, filosófica e a devotada ao prazer. Elas são as opiniões dos homens para quem a questão acerca do que se

⁵ O sentido preciso do termo e seu papel na compreensão da argumentação aristotélica provoca muitas discussões entre os autores. Para citar apenas algumas referências centrais da discussão, remetem aos trabalhos de Owen (1961); Nussbau (1986) e Irwin (1988).

⁶ Ver *Política*, VIII, 2, 1337b6-15.

deve buscar na vida é central e não está obscurecida pelas necessidade de curto prazo. Aristóteles as associa a filósofos como Anaxágoras (EE I 5, 1216^a11) e aos verdadeiros políticos (os que agem mesmo quando não estão para obter qualquer reputação de suas ações - I 5, 1216^a19-27). É razoável concluir, portanto, que essas opiniões, na mesma medida em que são motivadas pelo desejo de adquirir o bem viver, estão também associadas à reflexão. Situadas entre os extremos que Aristóteles deseja evitar, elas constituem o ponto de partida adequado à investigação sobre o bem humano.

Em *Ethica Eudemia* I 6, Aristóteles afirma que “partindo do que é dito com verdade, mas não de modo claro, haverá também clareza aos que prosseguem, tomando sempre o que é mais cognoscível dentre o que habitualmente se diz de modo confuso” (1216^b32-35). As opiniões que se estruturam em torno de virtude, prazer e sabedoria constituem o que é mais cognoscível dentre o que habitualmente se diz de modo confuso. Há verdade nessas opiniões, mas não de modo suficientemente claro. A busca pelas causas do bem viver deverá tornar claro o que nelas há de obscuro.

Para compreender em que medida essas opiniões estarão incorporadas no quadro mais claro que deve emergir ao fim da investigação, podemos retornar à distinção que em I 2 permitiu erradicar a confusão mais grave encontrada nas opiniões do homem comum. Naquele capítulo, Aristóteles afirma que a distinção entre *a*) a natureza do bem viver e *b*) aquilo sem o que não existe o bem viver está na origem da divergência sobre a felicidade: “Essas coisas são a causa da divergência acerca do ser feliz, o que é e de quais coisas surge: alguns acreditam ser partes da felicidade aquelas coisas sem as quais não é possível ser feliz.” (1214^b25). Ainda que a menção às opiniões ordinárias segundo as quais o alvo do viver belamente seria a honra ou a reputação ou a riqueza ou a cultura tenha servido para motivar a introdução da distinção entre *a*) e *b*), não parece ser o caso que a “divergência acerca do ser feliz” que aqui é mencionada diga respeito às diferenças que mantém entre os que escolhem ou riqueza ou cultura ou reputação como alvo do bem viver. Se a análise que fizemos a partir da riqueza está correta, a distinção referida mostra um problema *interno* à proposta de apresentar esses bens como “alvos do bem viver”. Ela revela um problema que se estabelece antes mesmo que se conceba uma disputa entre essas diferentes opiniões. Uma divergência genuína, no entanto, é o que há entre as opiniões que se estruturam em torno a virtude, sabedoria e prazer. Cabe notar aqui o uso do termo “partes” (*merē*, 1214^b26) para designar, no final de I 2, o que se inclui na essência da felicidade. O uso desse termo faz pensar nas diferentes hipóteses de I 1: para alguns, a felicidade tem uma única parte (ou bem a sabedoria, ou bem a virtude, ou bem o prazer), para outros, a felicidade tem duas partes tomadas desse conjunto de três bens, ao passo que para outros, ainda, a felicidade seria composta de três partes correspondentes a cada um dos três bens.

Ao contrário da opinião de quem escolhe a riqueza como pretensão alvo do bem viver, nas opiniões tradicionais não há uma confusão grosseira entre *a*) e *b*). De fato, os bens em torno dos quais são formuladas as opiniões tradicionais (virtude, prazer e sabedoria) são apresentados em EN I 5 como “estimados em virtude de si próprios” (1096^a7-9) e, portanto, como mais aptos do que a riqueza para figurar como fins. Assim, no caso do exame dessas opiniões, a distinção mencionada deve operar de modo mais sofisticado do que na exclusão das opiniões ingênuas. É possível identificar os contornos dos efeitos da distinção nesse caso antevendo alguns dos desenvolvimentos posteriores da pesquisa levada a cabo na EE. Aristóteles, posteriormente, introduzirá a sua concepção da felicidade como correspondendo fundamentalmente a uma atividade (*energeia*) (II 1, 19^a38-39). De acordo com tal concepção, se virtude e sabedoria estão associadas à essência da felicidade, não é como mera disposição (*hēxis*) que isso ocorre, mas como atividade. Pode-se encontrar uma discussão do ponto em EN I 8, 1098^b31-99^a7. Nesse texto, tendo admitido a inclusão da virtude no bem maior, Aristóteles nota que pode fazer grande diferença considerar que o bem maior está na posse ou que está no uso da virtude. Dado que é possível possuir uma virtude sem executar nada de bom (como no caso dos que estão dormindo), sua opção é pela segunda alternativa. Assim, contrariamente ao uso, a mera posse de disposições como a virtude e a sabedoria é condição necessária e não constituinte essencial da felicidade.

Quando se considera a distinção entre a posse de uma disposição (que é condição necessária da felicidade) e seu uso (que é constitutivo da felicidade), pode-se compreender sob um novo ângulo a natureza das relações entre virtude, sabedoria e prazer na constituição da felicidade⁷. Enquanto não se tem em vista essa distinção, não se pode decidir a divergência entre as hipóteses tradicionais. Nesse sentido, Aristóteles pode dizer que é causa dessa disputa o fato que “alguns acreditam ser partes da felicidade aquelas coisas sem as quais não é possível ser feliz” (14^b26-27).

Seria possível objetar que, se Aristóteles pretendesse introduzir em I 2 a oposição entre posse e uso de uma disposição, ele teria mencionado diretamente essa distinção e não aquela entre essência e condições necessárias. Evidentemente, Aristóteles não deseja discutir o ponto já nesse capítulo ainda muito inicial. Seu objetivo, aqui, é apenas apresentar de modo muito geral uma chave de análise que, posteriormente, fortalecida por vários elementos teóricos adicionais, resultará na discussão sobre a contribuição da posse e do uso das disposições sobre a constituição da felicidade. Ao discutir sobre a felicidade, é preciso considerar a distinção entre o que é a felicidade e suas condições necessárias. Por não considerar em absoluto essa distinção, o homem de ação comum pode adotar as opiniões mais absurdas sobre o assunto. É importante lembrar disso quando se examina as opiniões tradicionais, pois a não consideração de uma versão sofisticada da mesma distinção pode estar na base da divergência entre essas opiniões.

⁷ Cf. Kenny (1978, p. 193).

A distinção entre *a*) e *b*), portanto, desempenha uma função dupla na investigação de Aristóteles. Em primeiro lugar, ela fornece um critério para eliminar opiniões cujo exame não contribuiria para a pesquisa. Em segundo lugar, ela fornece um instrumento eficaz para a discussão acerca das demais opiniões.

Referências

- BYWATER, I. (1894). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon.
- IRWIN, T. (1988). *Aristotle's first principles*. Oxford: Clarendon.
- JAEGER, W. (1957). *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Oxford U. P.
- _____. ([1923] 1997). *Aristote – Fondements pour une histoire de son évolution*. Paris: l'Éclat.
- KENNY, A. (1978). *The aristotelian ethics*. Oxford: Oxford U. P.
- NUSSBAUM, M. C. (1986). *The fragility of goodness*. Cambridge: Cambridge U. P.
- OWEN, G. E. L. (1961). "Tithenai ta phainomena". In MANSION, S. *Aristote et les problèmes de méthode*. Louvain: Publications Universitaires de Louvain.
- ROSS, W. D. (1957). *Aristotelis Politica*. Oxford: Clarendon.
- ROWE, C. J. (1971). *The Eudemian and Nicomachean Ethics: a study in the development of Aristotle's thought*. Proceeding of the Cambridge Philological Association, Supplement 3.
- SUSEMIHL, F. (1884). *Eudemi Rhodii Ethica* Teubner.
- WALZER, R. R.; MINGAY, J. M. (1991). *Aristotelis Ethica Eudemia*. Oxford: Clarendon.



O estatuto ontológico da emoção (*pathos*) e sua relação com a linguagem (*lógos*) na *Poética* de Aristóteles

Rafael Adolfo*

Resumo

Nesta pesquisa, pretende-se investigar o estatuto ontológico da emoção em sua relação com a linguagem na *Poética* de Aristóteles. As emoções (*ta pathê*), analisadas enquanto matéria e potência, apresentam um modo de ser determinável pela linguagem (*lógos*) poética. Esta é capaz de dar-lhes uma forma e atualizá-las ora como cólera, ora como compaixão. Tornando-as passíveis de cognição e apropriação, pode garantir-lhes certa objetividade e universalidade, numa configuração linguística (o mito) elaborada pela arte do poeta. Ele, por sua vez, deve estar atento ao uso da linguagem e às regras das sensações que acompanham a poesia.

Palavras-chave: Aristóteles, *Poética*, emoção, linguagem.

* Mestrando. Universidade Federal de Santa Catarina

A partir do horizonte da reflexão filosófica sobre ontologia e linguagem, a presente pesquisa pretende ser uma investigação do estatuto ontológico da emoção (*pathos*) e sua relação com a linguagem (*lógos*) na *Poética* de Aristóteles, enquanto aspectos fundamentais do modo de ser do humano. Trata-se de uma exposição ainda ensaística e de caráter especulativo. No entanto, espera-se conseguir problematizar e ampliar o debate acerca do tema proposto. O texto que segue será dividido em quatro partes: (I) uma introdução à presente investigação; (II) considerações gerais sobre o *pathos* na filosofia aristotélica; (III) a evidenciação da centralidade da emoção e da linguagem como conceitos e fenômenos fundamentais da *Poética*; e, finalmente (IV) o delineamento do estatuto ontológico da emoção e sua relação com a linguagem poética.

(I) Emoção e linguagem, duas capacidades do humano no seu modo de ser, estão entre os assuntos centrais da *Poética* de Aristóteles. Suscitar emoções (*ta*

pathê) no espectador, fazê-las reconhecidas por ele, eis algumas preocupações fundamentais do filósofo na arte da poesia. As emoções apresentam um modo de ser passível de ser determinado pelos os elementos da composição poética, especialmente pela linguagem (*lógos*). Não necessariamente oposta à razão, ela não está privada de uma racionalidade que lhe dê sentido e a torne significativa. No caso da poesia, dizemos: uma racionalidade semântica, própria da linguagem poética – em contraste com a linguagem declarativa da ciência aristotélica. Para que os efeitos da arte se cumpram, segundo o que é próprio de cada gênero poético, cabe ao poeta fazer o uso adequado dos recursos dessa linguagem.

Aristóteles não apresenta um estudo minucioso das emoções na *Poética* tal como o faz na *Ética a Nicômaco* (já que a ação moral também diz respeito ao nosso comportamento emotivo) e, especialmente, como o faz na *Retórica* – na qual, inclusive, parece estar muito mais explícita a relação entre emoção e linguagem. Não por isso, elas têm menor importância na poesia, já que suscitar emoções ou fazê-las reconhecidas¹ pelo espectador seja um objetivo da arte do poeta, o qual deve, por isso, estar atento às regras concernentes às sensações na poesia (*cf. Poética*, XV, 1454b, 15)² – e essa constatação basta como ponto de partida para a nossa investigação. Além disso, a arte poética acaba abrangendo em si o tema central dos outros tratados, isto é, além da emoção, a linguagem e a ação prática (*praxis*) e produtiva (*poiêsis*) perfazem, de um modo ou de outro, os assuntos fundamentais que ela toca. A imbricação desses temas mostra que na filosofia aristotélica não podemos perder de vista (o que ficará mais claro adiante) o humano como **sciencie** (nas ordens psicofisiológica, onto-epistemológica, prática e artística), como **agente** (nas dimensões da *praxis* e da *poiêsis*) e como **dizente/pensante** (nas dimensões do *lógos* declarativo, comprometido com o verdadeiro e o falso, e semântico, comprometido com o dizer significativo).

(II) O termo grego com o qual Aristóteles designa as emoções é *ta pathê*. No entanto, é com esse mesmo vocábulo que ele se refere às paixões ou às afecções (ZINGANO, 2009, p.143).³ Na *Retórica* (III, 1, 1378a), o filósofo afirma que “as emoções são causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras semelhantes, assim como suas contrárias”⁴. Na *Ética a Nicômaco* (II, 5, 1105b, 21-23), entende por *paixões* “os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão,

¹ Não necessariamente o espectador (ou ouvinte) sente qualquer emoção acompanhada de prazer ou dor. Ele pode reconhecê-las pelo intelecto, sem comover-se. Cf. ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006. III 9, 429b, 26; Cf. VELOSO, Cláudio William. *Aristóteles mimético*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004. p. 63.

² ARISTÓTELES. *Arte Poética*. Tradução Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993.

³ ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009.

⁴ ARISTÓTELES. *Retórica*. 2. ed. Tradução Manuel Alexandre Júnior et al. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. VIII v. Tomo I. (Obras completas de Aristóteles).

e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor”⁵. Na *Metafísica*⁶ (V, 21), pelo menos, três são os modos de compreensão: grosso modo, *afecção* ora significa (1) uma qualidade como atributo de algo pelo qual esse algo pode se alterar (a casa branca pode vir a ser uma casa verde, ou seja, a possibilidade da alteração); (2) essa alteração como determinação ou ato: o movimento pelo qual a qualidade se atualiza como uma qualidade dessa ou daquela coisa (o fato mesmo de a casa ser verde, i. é, a efetividade mesma da alteração); e, finalmente, (3) as alterações danosas que produzem dor (as emoções do indivíduo). Conforme observa Zingano (2009, p.149), em Aristóteles, “afecção difere de emoção, mas suas definições se recobrem parcialmente (...), sua diferença podendo passar despercebida”. Pelo o que foi dito, ainda interessa perguntar não só pelo termo, conforme o feito, mas também por uma definição geral de *pathos* capaz de orientar a presente investigação.

Certamente, tal tarefa não encontrará seu resultado aqui (aliás, será possível uma definição geral de *pathos* na filosofia aristotélica?). A partir das conceituações supracitadas, servirá de norte para a pesquisa não só uma definição ampla e ainda maleável daquilo que pode ser dito do *pathos* em Aristóteles, mas, igualmente, será relevante, enfatizar um dos aspectos que o caracterizam (*o pathos*) no contexto da arte poética, que aqui é de interesse. Nesse sentido, trate-se do *pathos* – ao menos, até as nossas considerações finais e, ainda assim, com elas – naquilo em que ele está relacionado com o humano enquanto senciente, agente e pensante (dizente), para que não se perca de vista seu caráter genérico e suas especificações no modo de ser do humano, segundo os diferentes contextos em que este é pensado da filosofia aristotélica.

Desse modo, em linhas gerais, é orientador reconhecer que o *pathos* é uma alteração da e na alma. Ele pode vir a ser uma tendência no humano, certamente acompanhada de dor ou prazer, e se tornar expressão das *paixões da alma* ou as *emoções* que o afetam o indivíduo, não só enquanto algo de que ele padece, mas também enquanto evento que pode fazê-lo re-agir. Efetivamente, o *pathos* é “uma espécie de coisa na alma” (*EN*, II, 5, 1105b, 20) e está vinculado à faculdade desiderativa. Não por isso, ele se encerra no domínio do sensível e do irracional. Conforme sugere Aristóteles (*EN*, I, 13), o elemento desiderativo, ainda que por si seja sem razão, participa do princípio racional quando, persuadido por este, o escuta e o obedece. Assim, verifica-se que o *pathos* não é necessariamente refratário à razão e que não se trata de um evento psicofisiológico pura e simplesmente, isto é, do puro efeito orgânico (que nivela os humanos aos animais). Em se tratando do humano, antes, a emoção é uma questão de *logos, práxis e poiêsis*. Vale dizer: há uma racionalidade das emoções. Não fosse isso, Aristóteles não trataria do *pathos* em duas obras em que a razão, a moral e a arte estão profundamente vinculadas, isto é, a *Retórica* e a *Poética*. Quanto a esta última, interessa evidenciar a centralidade da emoção e da linguagem na arte da poesia.

⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987. IV v. (Coleção Os Pensadores).

⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo; Loyola, 2002. II v.

(III) A começar pelo poeta, ele deve proporcionar prazer ao espectador pela arte que exerce. É verdade que, se na comédia deve atender ao gosto do público, na tragédia cumpre-lhe suscitar nos ânimos as emoções que são próprias desse gênero poético, isto é, o temor e a compaixão. Nesse sentido, há que se considerar “as regras concernentes às sensações que necessariamente acompanham a poesia” (*Poética*, XV, 1454b, 15). Isso demanda do poeta viver as mesmas emoções que suas personagens para ser mais escutado pelos espectadores. Daí ser imprescindível ao artista “saber sentir (se)” para “fazer (saber) sentir (se)”⁷.

O “fazer (saber) sentir” é próprio da arte, na medida em que, por meio da habilidade e da técnica exigidas, ela produz seus efeitos no público. O “Mito deve ser composto de tal maneira que quem ouvir as coisas que vão acontecendo, ainda que nada veja, só pelos sucessos trema e se apiede” (*Poética*, XIV, 1453b, 5) – desde aqui observe-se a ênfase dada aos aspectos sonoros da poesia, entre os quais deve estar a palavra falada, tal como Aristóteles já havia reservados todos os efeitos da poesia trágica pela palavra escrita. Na música, que compõe a representação teatral, o inspirar a comoção também está entre seus múltiplos benefícios, suscitando piedade, medo, entusiasmo (*Política*, 1342a4-b15).⁸

No que respeita à linguagem, tal como as emoções, a vemos assumir igual relevância na arte da poesia. O caráter, o pensamento, a elocução e o mito são os elementos qualitativos da poesia nos quais a linguagem está implicada. Aristóteles compreende “por ‘caráter’, o que nos faz dizer das personagens que elas têm tal ou tal qualidade [‘há caráter quando as palavras e as ações derem a conhecer alguma propensão, se esta for boa, é bom o caráter’ (*Poética*, XV, 1454a, 17)]; e por ‘pensamento’ tudo quanto digam as personagens para demonstrar o quer que seja ou para manifestar sua decisão” (*Poética*, VI, 1450a, 5-8). A elocução refere-se ao “enunciado dos pensamentos por meio das palavras, enunciado este que tem a mesma efetividade em verso ou em prosa” (*Poética*, VI, 1450b, 15). Finalmente, o mito é reconhecido por Aristóteles como o argumento da poesia a ser interpretado pelos espectadores, do qual, aliás, o poeta precisa dar conta por meio do uso adequado dos recursos da linguagem, tendendo ao acerto ou à falha.

Outros aspectos revelam o papel mister da linguagem na poética para que se cumpram os efeitos da poesia sobre o espectador. O gênero trágico exige uma linguagem do tipo ornamentada, isto é, “a linguagem que tem ritmo, harmonia e canto” (*Poética*, IV, 1449a, 10-28). A propósito, a evolução da tragédia e o alcance do seu

⁷ Não se trata de um simples jogo de palavras. Aí está implicada a interpretação da emoção enquanto um efeito psíquico no poeta, no ator e no espectador, bem como enquanto um algo que pelo saber racional, ou melhor, pela apreensão cognitiva das emoções, eles aprenderam a reconhecê-las – ora, isso implica num saber fazer. Produz melhor o poeta que vive as mesmas paixões que suas personagens e que, portanto, as têm reelaboradas na técnica poética como um conteúdo recursivo apreendido pela razão. Nesse sentido, as emoções, o espectador também as sente e as apreende cognitivamente, sabendo senti-las. O poeta sente, aprende a sentir, faz sentir e, por sua técnica, torna possível o reconhecimento das emoções pelo espectador.

⁸ ARISTÓTELES. *Política*. Tradução Mário da Gama Cury. 2 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1988.

alto estilo foram vinculadas pelo filósofo às transformações da linguagem ocorridas na poesia, quando se deu ênfase ao diálogo e mudou a forma de se dar do argumento e da elocução. Aristóteles menciona a capacidade de a poesia ter de persuadir a plateia, de modo que melhor persuade o poeta que vive as mesmas emoções que as suas personagens. Por fim, preocupado com a elocução e a clareza do discurso poético⁹ situado entre a linguagem vulgar do senso comum (corrente) e a linguagem de alto estilo (isto é, entre outras coisas, as palavras estrangeiras e metafóricas) o filósofo sugere o que é mais adequado para a tragédia, a epopeia e a comédia.

(IV) Até aqui basta o que dissemos. Agora cabe perguntarmos: qual o estatuto ontológico da emoção e sua relação com a linguagem na Poética de Aristóteles? Num sentido mais amplo, mas fundamental, a relação entre emoção e linguagem está ancorada na constituição mesma do ser humano que sente, diz (pensa) e age, no panorama da relação entre as dimensões humanas da sensação, da razão e da ação. Neste sentido, o *pathos* (enquanto qualidade, ou alteração determinada, ou emoção ligada à fortuna ou infortúnios do indivíduo) tende a assumir um modo de ser ambíguo e paradoxal, enquanto algo mais ou menos contingente (subjetivo, particular, acidental, material, potencial) e – parece uma ousadia dizer – enquanto algo necessário¹⁰, ou provisoriamente necessário (objetivo, universal, substancial, formal, atual), expressando-se na saliência característica de cada uma daquelas dimensões e no imbricamento delas. Sem dúvida, porém, a garantia de certa objetividade e certa universalidade do *pathos* é dada pelo seu grau crescente de aproximação da razão no estatuto que essa assume nos domínios do sentir, do pensar (dizer) e do agir. Ora, para essas dimensões humanas temos que estabelecer pelo menos quatro ordens em que identificamos e dizemos o *pathos*: (1) a *ordem psicofisiológica* (em que o *pathos* é simplesmente causa ou efeito orgânico, a pura sensação); (2) a *ordem onto-epistemológica*¹¹ (em que o *pathos* é uma alteração no sujeito

⁹ Aristóteles ainda faz referência, na *Poética*, a um modo de verdade, de falsidade e de contradição presente na poesia, bem como afirma que o espectador pode reconhecer (passar da ignorância para o conhecimento) na poesia através de um tipo de reconhecimento que se dá por silogismo ou paralogismo. Mas estes são assuntos que precisam ser investigados e citados com mais acuidade no contexto da linguagem poética, já que tocam mais propriamente problemas relacionados ao saber lógico - e dialético - na filosofia aristotélica. Cf. ROHDEN, Luiz. *O poder da linguagem: a Arte Retórica de Aristóteles*. 2 ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2010 (Coleção Filosofia). Aliás, o intuito de dedicarmos dois parágrafos breves e pontuais sobre a implicação da linguagem na poesia, assim como o fizemos no caso da emoção, é apenas o de mostrar que se tratam de temas altamente relevantes na *Poética* e, por essa razão, evidenciar que a relação que elas estabelecem entre si nesta obra não é extrínseca, mas tão íntima e significativa a ponto de fazer valer a problemática da presente pesquisa.

¹⁰ A compressão de necessidade aqui evoca aquela definição mais básica e genérica que Aristóteles indica na *Metafísica* V 5 1015b, em que a necessidade é aquilo que não pode ser de outro modo: se o poeta compõe o mito segundo a arte (técnica) que é própria da tragédia, é necessário que as emoções suscitadas no público sejam estas: o medo e a compaixão.

¹¹ Em Aristóteles, os sujeitos ontológicos possuem propriedades que os afetam e lhe são marcas ontológicas. Esta relação ontológica (entre o sujeito ontológico e suas propriedades) afeta um sujeito epistêmico. Tal afecção (*ta pathê*), torna possível que um predicado seja atribuído a um sujeito numa proposição quando o indivíduo tenta exprimir sua experiência onto-epistêmica numa proposição lógica (S é P). Para caracterizar a ordem onto-epistemológica e moral do *pathos* segui mais ou menos as considerações que Michel Meyer faz no prefácio de *Retórica das paixões*. Cf. ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Tradução Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000. pp. XXXI-XL.

cognoscente, que afetado pela realidade ontológica tenta exprimir linguisticamente esta experiência); e, por fim, podemos identificar ainda a (3) *ordem agentiva*, que se duplica na (3.1) *ordem prática* (em que o *pathos* afeta nossa ação moral) e na (3.2) *ordem técnico-produtiva* (na qual o *pathos* é matéria para a arte do orador e do poeta).

A contingência do *pathos* é dada não só por esse seu caráter circunstancial e multifacetado (*pois estamos falando de uma circunstância onto-epistemológica e mostrando uma face onto-epistemológica dele, assim como nos outros casos*), mas também pelo o que é próprio de cada ordem em que ele se dá (é próprio da ordem onto-epistemológica que o sujeito seja afetado por algo para que desse algo se possa dizer alguma coisa). Assim, podemos identificar a contingência do *pathos* enquanto evento psicofisiológico, compreendendo-o autenticamente como pura potência, isto é, sem determinação alguma. Trata-se de um fluxo indistinto e indiscriminado de afecções que afetam e alteram o organismo e a mente do humano. Mas sua contingência também se verifica na *ordem onto-epistemológica*, quando o indivíduo é afetado pelas variações do mundo fenomênico e o *pathos* se limita à realidade que relativa a esse indivíduo. Finalmente, tal contingência se encontra nos domínios da ação prática (ordem moral) e da ação técnico-produtiva, já podemos dizer, ação artística.

Na *ordem prática*, a contingência da emoção expressa-se: (a) como experiência daquilo que sempre é primeiramente relativo a nós, inalienável e particular a cada um de nós, portanto, marca da individualidade e da diferença; porém, (b) trata-se de uma experiência de alteridade do sujeito, porque o *pathos* sempre supõe a presença de algo outro pelo qual este sujeito é afetado e ao qual pode reagir; (c) como aquilo que é mais variável e surpreendente no humano, lançando-o às vicissitudes dos dramas, conflitos e reveses do mundo possível da liberdade, o *pathos* é alternância e exercício de improviso moral (cuja falta ou excesso são evitados somente por meio da boa educação, segundo os hábitos bons engendrados pela razão reta).¹²

Quanto à *ordem técnico-produtiva*, o *pathos* assume inevitavelmente aquela contingência da ordem moral, mas se expressa como aquilo que é mais suscetível de alteração no público ou espectador, ao ponto de ser algo manipulado tecnicamente pelo poeta – mas, já interessa dizer, isso ele o faz não sem alguma regularidade e objetividade. De todo modo, a contingência que constatamos no *pathos* não é sem importância na filosofia de Aristóteles.

Gérard Lebrun (2009, p. 13)¹³ constata no *pathos* aristotélico o que ele chama de *imperfeição ontológica*. Ela se aplica a essa contingência do *pathos* que temos tratado em diferentes ordens (psicofisiológica, onto-epistemológica, prática

¹² Cf. Ibid., 2000. XXXIV-XL.

¹³ LEBRUN, Gerard. O conceito da paixão. In: ADAUTO, N. (Org.) Os sentidos da paixão. São Paulo: Companhia das letras, 2009. Disponível em: <http://www.companhiadasletras.com.br/trechos/80136.pdf>> Acesso em: 25 de nov. 2012.

e técnico-produtiva) e consiste no caráter mutável dele (porque é paciente), caracterizado pelo movimento que é próprio da matéria, enquanto pura potência e indeterminação. Mas a mobilidade para os gregos, portanto, para Aristóteles, é sinônimo de imperfeição, em relação àquela privilegiada imobilidade característica daquilo que subsiste por-si e em-si, isto é, da substância. No entanto, a mobilidade da paixão consiste na potência de um vir-a-ser por meio de uma nova forma. “O fato de ter que mudar (de lugar ou de quantidade ou de qualidade) demonstra que ela não possui todas as qualidades de uma só vez, e que a aparição dessas depende da intervenção de um agente exterior” (LEBRUN, 2009, p. 13), que lhe dá forma e o atualiza. E para nossa investigação, a linguagem (*lógos*) assume esse papel de *agente*, segundo as diferentes ordens em que a razão (*lógos*) atua, seja por meio do cientista-filósofo, do agente moral ou daquele que opera na arte, interessa dizer, o retor e o poeta.

Assim, o *pathos* ganhará forma e será atualizado quando a razão operar pelo menos de três modos fundamentais: (1) como *lógos declarativo* (quando a razão subsumir nela mesma o *pathos*, para a partir e além dele, enunciar o verdadeiro e o falso das coisas – ordem epistemológica), (2) como *lógos deliberativo* (quando a razão moderar as emoções pelo cálculo dos meios com vistas a um fim – ordem prática) e, por fim, (3) como *lógos artístico* (quando a razão colocar-se como instrumento para arquitetar e arranjar as emoções, configurando-as tecnicamente segundo o critério das coisas possíveis, no horizonte do *lógos* semântico – ordem artística). Assim, sendo o *pathos* passível de determinação (de forma e, portanto, de atualização) – para completar seu caráter ambíguo e paradoxal – ele detém também uma espécie de objetividade, universalidade e necessidade, seguindo respectivamente o que ordenamos acima, **(1)** quando possibilita a articulação essencial entre sujeito e predicado e a correspondência entre o pensamento e o objeto, de modo que a razão apodítica encerra essa identidade na emergência da substância e por ela o *pathos* é suplantado; **(2)** quando a emoção recebe um ajustamento ou uma adequação que passa pela discriminação e deliberação da reta razão ou pelo hábito (exercício dessa razão); e, finalmente, **(3)** quando assume uma configuração linguística dada pelas regras da linguagem e das sensações próprias da técnica poética, conforme cada espécie de poesia, e quando por meio dessa configuração o *pathos* insurge distintamente como uma e não outra emoção.

Mas voltemos àquela certa objetividade e certa universalidade obtidas pelas emoções no recurso da técnica artística (artificialismo e configuração) da linguagem poética. Ora, vemos então que a linguagem dá forma à emoção: essa, porque passível de determinação, pode ser apropriada recursiva e tecnicamente pelo poeta e apreendida pelo público. A linguagem como um constructo elaborado reserva à emoção cognoscibilidade, atualizando-a ora como medo, ora compaixão, ora como cólera – Aristóteles dá a garantia disso ao longo da *Poética*, quando especifica que emoções são próprias de cada gênero poético, além de como e o que deve o poeta observar na composição do mito para suscitá-las no espectador. Nesse sentido,

porque passíveis de cognição e apropriação objetiva (dada pela técnica artística), a linguagem, em termos de forma e ato, define e delimita um modo de ser objetivo, universal e necessário das emoções, que por elas mesmas, nos limites do matéria e da potência, não conseguiriam fazê-lo, permanecendo em todo e qualquer contexto no domínio do subjetivo, do particular e do contingente. Assim, a linguagem atua sobre a emoção e a circunscreve. O encontro delas duas, emoção e linguagem, perfaz um momento fundamental para o surgimento do mito, a obra de arte do poeta.

Nesse sentido, nossa constatação de um modo de ser objetivo da emoção atualizada pela linguagem encontra sua completude na poesia enquanto obra artística. Já não estamos nos referindo aos sujeitos, artista e espectador, mas, a partir deles, vemos de modo cabal a emoção suspender-se e assumir uma racionalidade significativa (uma configuração) dada artificialmente pela linguagem, como um constructo linguístico. Ela sai da pura potência para ocupar um lugar diametralmente oposto: o da objetividade e universalidade semânticas, de maneira que já não tememos em falar de uma emoção significativa. Enquanto que no *lógos* declarativo o *pathos* tende a ser anulado e suplantado pela razão lógica, no *lógos* semântico da linguagem poética ele é afirmado e evidenciado em ato para se deixar ser apropriado com regularidade. Efetivamente, para que isso ocorra, há um conjunto de técnicas linguísticas e regras concernentes às sensações na poesia previstas por Aristóteles, para suscitar especificamente esta ou aquela emoção no público, conforme o gênero poético. Mas já não nos cabe especificá-las, pois já chegamos onde queríamos.

Apesar do caráter ensaístico e especulativo da presente pesquisa, podemos finalmente considerar, a partir de um contexto geral, que a emoção tem um modo de ser ambíguo e paradoxal na poesia, ora subjetivo, contingente e particular (em termos de matéria e potência), ora objetivo, necessário e universal (em termos de forma e ato). Essa objetividade, necessidade e universalidade decorrem do tornar-se a emoção algo passível de forma e atualização dadas pela linguagem, configurada artisticamente pelo poeta, segundo as regras da poesia, e, consequentemente, por ser a emoção passível de cognição, distinção e apropriação pelo poeta e pelo público, enquanto um *pathos* significativo. A linguagem poética o retira da pura indeterminação e particularidade e lhe reserva uma autonomia em relação aos sujeitos particulares na obra de arte mesma, o mito. Aí, ele não será outra coisa senão “a cólera”; não será outra coisa senão “o temor”; já não será outra coisa senão “a compaixão”.

Referências

- ARISTÓTELES. *Arte Poética*. Tradução Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993.
- _____. *De anima*. Tradução Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987. IV v. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Metafísica*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo; Loyola, 2002. II v.
- _____. *Retórica*. 2. ed. Tradução Manuel Alexandre Júnior et al. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. VIII v. Tomo I. (Obras completas de Aristóteles).
- _____. *Retórica das paixões*. Tradução Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000. pp. XXXI-XL.
- _____. *Política*. Tradução Mário da Gama Cury. 2 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1988.
- LEBRUN, Gerard. O conceito da paixão. In: ADAUTO, N. (Org.) *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das letras, 2009. Disponível em: <http://www.companhiadasletras.com.br/trechos/80136.pdf>> Acesso em: 25 de nov. 2012.
- ROHDEN, Luiz. *O poder da linguagem: a Arte Retórica de Aristóteles*. 2 ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2010 (Coleção Filosofia).
- VELOSO, Cláudio William. *Aristóteles mimético*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009.



O papel da dialética na *Paidéia* esboçada na *República* de Platão

Renata Augusta Thé Mota Carneiro*

* Mestranda – Universidade Federal do Ceará)

Resumo

A presente comunicação pretende examinar o lugar da dialética na *paidéia* esboçada na *República*, mais precisamente, no contexto de seu livro VII, uma vez que o mito da caverna aí apresentado pode ser pensado como uma espécie de metáfora do movimento desencadeado na alma pelo método filosófico atribuível a Platão. Tentaremos, portanto, mostrar que a dialética platônica implica em um processo análogo ao que acontece com o prisioneiro, quando este consegue se libertar das correntes e ter acesso à luz do sol, podendo finalmente ver os objetos aos quais ele só tinha acesso por meio das sombras projetadas na parede da caverna. Isto porque a dialética, em linhas bastante gerais, consiste em submeter a exame justamente as questões cujas definições nos pareceriam mais óbvias, vindo assim a libertar a alma de suas convicções até então inatacadas, porém aprisionantes. Mediante uma forma particular de diálogo no qual um interlocutor pergunta e outro responde questões do tipo “o que é...?” (a amizade, o amor, a piedade, a coragem e, no caso da República, a justiça) a dialética nos faz defrontar com a nossa ignorância a respeito de tais questões, levando-nos a buscar no estudo das essências o conhecimento verdadeiro. A dialética coincide assim com a mais genuína atividade filosófica e em *A República* ela é apresentada dentro de um contexto educacional no qual ocupa um lugar de destaque, pois sem a mesma a *paidéia* não atinge seu objetivo maior – formar o rei-filósofo

Palavras-chave: Platão. A República. Dialética.

No livro VII de *A República* de Platão é apresentado o papel da dialética no do contexto da *paidéia*¹ o qual submeteremos a exame nesta comunicação. Procederemos a uma análise do mito da caverna como uma metáfora do movimento desencadeado na alma por este método filosófico no contexto filosófico-educacional do livro VII. Para isto abordaremos o lugar das imagens que perpassam não só o livro em estudo, mas a obra platônica em geral. Platão recorre a imagens constantemente para tentar descrever justamente aquilo sobre o qual não se pode saber com exatidão, mas que, todavia, não pode deixar de ser pressuposto sob pena de não ser possível qualquer conhecimento. Ou seja, Platão se vale reiteradamente de imagens justamente quando vai tratar das essências. Assim procedendo, cria uma espécie de jogo no qual, por meio de imagens, aborda a própria relação entre essência e imagem.

Em outras palavras, Platão pretende defender uma certa epistemologia segundo a qual o conhecimento – ainda que aproximativo – se mostra possível. Para tanto, propõe uma ontologia na qual são concebidas essências e suas imagens correlatas. Nesse sentido, a relação entre imagem e essência é complexa, pois ao mesmo tempo que as imagens se nos interpõem às essências, de modo a escondê-las ou ainda, a formar o lugar delas, por outro lado é somente pelas imagens que temos como ascender às essências. Essa tensão entre essência e imagem torna-se particularmente interessante à medida que Platão se vale de imagens como o mito da caverna para ilustrar justamente a relação entre imagem e essência no processo de conhecimento. Ao longo do presente texto, faremos alusão à imagem nessa dupla dimensão: 1) enquanto elemento que concerne à ontologia e à epistemologia platônica; 2) enquanto recurso ilustrativo utilizado por Platão para dar conta da apresentação de sua ontologia/ epistemologia.

O mito da caverna, apesar de exaustivamente examinado, continua atual e relevante e neste texto tentaremos mostrar que a dialética platônica, em linhas gerais, implica em um processo análogo ao que acontece com o prisioneiro quando se liberta e tem acesso à luz do sol. Esta imagem que atravessa séculos nos ajuda a compreender a nossa busca pelo conhecimento e neste tocante nos uniremos a *Bloom* quando afirma:

¹ Na contemporaneidade não temos um termo específico para traduzir a palavra *Paidéia*, neste texto utilizamos no sentido de formação do homem grego, que engloba ao mesmo tempo um valor cultural, educacional, literário etc, ou seja, abrange uma variedade de conceitos em um único termo, na sua unidade. Jaeger nos ajuda a entender melhor a complexidade deste termo: “Este tema é, de fato, difícil de definir: como outros conceitos de grande amplitude (por exemplo os de filosofia ou cultura), resiste a deixar-se encerrar numa fórmula abstrata. [...] Ao empregar um termo grego para exprimir uma coisa grega, quero dar a entender que essa coisa se contempla, não com os olhos do homem moderno, mas sim com os do homem grego. Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como civilização, cultura, tradição, literatura ou educação; nenhuma delas, porém coincide com o que os Gregos entendiam por *paidéia*. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma só vez.” (JAEGER, 2003, p.1)

Mas, agora, Sócrates deixa claro que isso não é um simples movimento que depende apenas de talento e esforço. Há forças poderosas que se interpõem no caminho da busca filosófica. A descoberta de que a busca tem o caráter de uma libertação da escravidão. Na mais comovente de todas as suas muitas imagens, Sócrates compara a nossa situação à dos prisioneiros em uma caverna. (BLOOM, 1968, p.403, tradução nossa).²

Sócrates inicia o livro VII nos apresentando com o mito da caverna como uma imagem que se assemelha à natureza do homem no que se refere à educação ou a sua falta. Assim exporemos num primeiro momento o processo educacional descrito por ele para sabermos o lugar que a dialética ocupa e a sua definição. Após esta apresentação retornaremos ao mito, para tentarmos estabelecer uma analogia.

Tal como é apresentado no livro II da *República*, o processo de educação de todos os habitantes da cidade justa inicia-se na infância através da música e da ginástica. Após a educação geral os que conseguirem passar por todas as seleções (os melhores) passarão a ter uma educação especial que será iniciada com as ciências matemáticas: aritmética, geometria, geometria dos sólidos e astronomia. As ciências matemáticas³ terão a função de preparar o jovem para a dialética, para a mudança da alma na direção da realidade. No tocante a educação das crianças Sócrates salienta:

É preciso então lançá-los, enquanto crianças, nos estudos de cálculo, de geometria e de qualquer instrução preliminar que se deva ensinar antes da dialética, mas não reduzir compulsoriamente a aprendizagem a uma forma exterior de ensino. [...]

[...] não faças com que as crianças aprendam à força, mas brincando, a fim de que sejam também mais capazes de observar para onde tende a disposição de cada uma. (A *REPÚBLICA*, 536d-537a).

A dialética é o último estágio da *paidéia*, o mais elevado, sendo seu estudo permitido a partir dos trinta anos de idade⁴ e destinada apenas aos mais capacitados. Após um período de cinco anos de estudo dedicado a dialética os indivíduos

² But now Socrates makes clear that this is not a simple movement depending only on talent and effort. There are powerful forces that stand in the way of the philosophic quest. The discovery of that quest has the character of a liberation from bondage. In the most moving of all his many images, Socrates compares our situation to that of prisoners in a cave. (BLOOM, 1968, p.403)

³ “as matemáticas possuem uma função educativa profunda (...) ajudam a despertar o espírito, adquirir memória, desembaraço e vivacidade. (...) Sua função é despertar o pensamento, purificar e estimular a alma na busca do conhecimento.” (TEIXEIRA, 1999: p.43)

⁴ Platão adverte e condena o estudo da dialética antes desta idade e o modo como ela está sendo empregada, aos jovens quando lhes é dado este poder não sabem exatamente como usá-lo, pois a juventude abusa desta técnica como se estivesse praticando um esporte de contradição e rapidamente caem no descrédito levando com eles a própria filosofia. Sócrates explica: “Não te passa despercebido, acredito, que os adolescentes, quando tem experiência da dialética pela primeira vez, dela tiram partido como se fosse uma brincadeira, usando-a sempre para contradizer e, imitando os que o confundem, eles próprios confundem outros, e ficam satisfeitos, como cãesinhos, ao puxar e rasgar pelo exercício da controvérsia os que sempre estão ao seu lado.” (A *REPÚBLICA*, 539b)

devem ser rebaixados, devendo retornar “a caverna” tratando de assuntos relacionados à guerra, assuntos inferiores, sendo submetidos a provas para verificar se estes permanecerão firmes nos seus propósitos. Durante mais quinze anos deverão se submeter a isto, ou seja, por volta dos cinquenta anos de idade os que sobrevivessem teriam atingido o objetivo do tirocínio e elevariam a sua visão ao Bem; passando a maior parte do seu tempo na companhia da Filosofia e quando fossem solicitados governariam a cidade. Assim, todo aquele que atingisse este estágio estaria apto a governar a cidade ideal, a ser um rei-filósofo. Somente o rei-filósofo pode governar a cidade ideal e quanto a isto Sócrates esclarece:

A menos, disse eu, que os filósofos se tornem reis nas cidades, ou que os que hoje chamamos reis e soberanos cultivem realmente e por longo tempo a filosofia, e que isto coincida numa mesma pessoa: o poder político e a filosofia, e a menos que as numerosas naturezas dos que hoje caminham separados para um ou para a outra sejam forçosamente excluídas da política, não há, ó amigo Glauco, a interrupção dos males para as cidades, nem mesmo para o gênero humano, conforme penso, nem jamais, antes disso, essa forma de governo que foi por nós exposta com detalhes pela palavra, florescerá nem verá a luz do sol. (*A REPÚBLICA*, 473de).

Esclarecido o lugar da dialética na *paidéia* esboçada na *República* passemos a sua definição. No passo 533d, Sócrates nos apresenta a definição de dialética como um método filosófico que nos orienta ao “próprio princípio”:

[...] o método dialético é o único que, excluindo as hipóteses, se encaminha deste modo para o próprio princípio, a fim de afirmar-se solidamente, e na realidade arrasta suavemente o olho da alma, enterrado num atoleiro estranho, e o faz elevar-se para o alto, servindo-se daquelas artes sobre que discorremos, as quais a auxiliam e a elevam por todos os lados. (*A REPÚBLICA*, 533d).

Quando o prisioneiro é libertado das correntes “e obrigado a imediatamente levantar-se, movimentar o pescoço, caminhar e erguer os olhos para a luz” (515cd) tendo acesso à luz do sol⁵ e podendo finalmente ver os objetos aos quais ele só tinha acesso por meio das sombras projetadas na parede da caverna estamos demonstrando a imagem do movimento dialético, pois este nos obriga a sair da imobilidade e a olhar as coisas por uma perspectiva nunca antes vista, mesmo que este processo seja doloroso e demorado.

Tal processo implica em submeter mesmo a questão mais óbvia ao exame minucioso, e isto ocorre no método dialético. Confrontando uma perspectiva particular com outras perspectivas aprimoramos os modos de conceber, descrever e propor definições como se estivéssemos afinando os instrumentos de uma orquestra em busca da melhor harmonia entre os mesmos.

⁵ A metáfora do sol é mais uma imagem utilizada por Sócrates para tornar mais acessível o entendimento das questões levantadas.

Na descrição do mito da caverna a dialética é figurada como um processo que possui estágios, que é difícil e que nos leva a uma forma de enxergar as coisas de um modo mais nítido. Quando os prisioneiros estão vendo apenas sombras se encontram no nível mais inferior do processo de conhecimento (*doxa*). O movimento denota o momento de saída da caverna, situação que gera incômodo, dor e confusão, pois tudo o que era verdadeiro para o prisioneiro, agora não é mais. Vejamos como Sócrates descreve esta situação no mito:

[...] mas, ao fazer isso, sentisse dores e por causa do brilho da luz fosse incapaz de observar os objetos cujas sombras ele via a pouco, que pensas que ele responderia se alguém lhe dissesse que antes ele via insignificâncias, mas que no momento está um tanto mais próximo da realidade e, voltado para coisas mais reais, vê de modo mais correto? E se também, mostrando-lhe cada um dos objetos que passam, o obrigasse, através de indagações, a responder o que é cada um, não pensas que ele ficaria em dificuldade e acreditaria que os objetos que antes via eram mais reais que os que lhe são mostrados agora? (*A REPÚBLICA*, 515d)

Percebamos que mesmo estando mais próximo da realidade, inicialmente, quando indagado sobre cada objeto que está vendo daquele modo pela primeira vez, ele teria dificuldade em acreditar que agora está vendo o real e não anteriormente, ou seja, ele ficaria confuso entre o real e as sombras. Sabendo disto Sócrates propõe que antes da dialética haja uma longa preparação com a música, a ginástica e a matemática, pois estas ajudarão neste momento impactante e confuso de saída da escuridão para a luz. Após a saída da caverna a analogia se torna mais nítida, pois figura-se o caráter ascendente da dialética e os estágios necessários para se aproximar da verdade.

Então, penso eu, ele precisaria habituar-se para estar em condição de olhar para o alto. E primeiramente ele veria com toda facilidade as sombras e, depois disso, as imagens dos homens e as dos outros objetos refletidas nas águas, depois os objetos em si mesmos; e, em seguida, olhando de frente a luz dos astros e da lua, à noite, contemplaria com mais facilidade as estrelas celestes e o próprio céu, ou durante o dia, o sol e o brilho do sol. (*A REPÚBLICA*, 516b)

A dialética, em linhas gerais, consiste em submeter a exame justamente as questões cujas definições nos pareciam mais óbvias, vindo assim a libertar a alma de suas convicções até então inatacadas, porém aprisionantes. Mediante uma forma particular de diálogo no qual um interlocutor pergunta e outro responde questões do tipo “o que é...?” – a amizade, o amor, a piedade, a coragem e no caso da *República*, a justiça – a dialética nos faz defrontar com a nossa ignorância a respeito de tais questões, levando-nos a buscar no estudo das essências o conhecimento verdadeiro.

A dialética coincide assim com a mais genuína atividade filosófica e em *A República* ela é apresentada dentro de um contexto educacional no qual ocupa um

lugar de destaque, pois sem a mesma a *paidéia* não atinge seu objetivo maior: formar o rei-filósofo. Este deve ser concebido como usuário ideal da dialética capaz de submeter a exame as questões confrontando-as no diálogo.

Referências

- PLATÃO. *A República*. (2009). Tradução e notas de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC.
- _____. *A República (ou da justiça)*. (2006). Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro,.
- ABBAGNANO, Nicola. (2007). *Dicionário de filosofia*. 5. ed. Tradução de Alfredo Bosi; Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes.
- BLOOM, Allan. (1968). *The Republic of Plato*. 2. ed. New York: Basic Books.
- CASERTANO, Giovanni. (2011). Uma introdução à *República* de Platão. São Paulo: Paulus.
- JAEGER, Werner Wilhelm. (2003). *Paidéia: a formação do homem grego*. 4. ed. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes.
- MEDEIROS, João Bosco. (2003). *Redação científica: a prática de fichamentos, resumos, resenhas*. 5. ed. São Paulo: Atlas.
- PAVIANI, Jayme. (2003). *Platão & A República*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- TEIXEIRA, Evilázio. (2006). *A educação do homem segundo Platão*. 4. ed. São Paulo: Paulus.
- UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ. (2012). *Guia de Normalização de Trabalhos Acadêmicos da Universidade Federal do Ceará*. Disponível em: www.ufc.br.

Participação, imitação e as críticas do diálogo Parmênides aos modelos de interpretação da relação sensível-inteligível

Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão*

* Doutorando (Puc-Rio)

Resumo

A questão da natureza da relação entre Formas inteligíveis e objetos sensíveis pode ser encontrada em diversos diálogos platônicos. Trata-se, obviamente, de uma questão de grande importância para própria Teoria das Formas, tendo em vista que a postulação de Formas inteligíveis tem como um de seus objetivos principais a garantia da possibilidade de conhecimento seguro dos objetos e fenômenos do mundo sensível. Dois modelos distintos para compreensão da natureza desta relação podem ser encontrados na obra de Platão: o modelo da participação e o modelo da imitação, cada qual apresentado por meio de um rico vocabulário. O modelo da participação é apresentado na obra platônica através de um vocabulário relacionado à noção da presença da Forma nos objetos sensíveis, enquanto que o modelo da imitação é apresentado por meio de um vocabulário ligado à relação modelo-imagem. Não há consenso entre os comentaristas acerca de qual modelo Platão adota em cada um dos diálogos ou mesmo em cada fase da sua obra. David Ross em *Plato's Theory of Ideas* defende a tese de que a posição de Platão flutua entre ambos os modelos sem nunca chegar a adoção definitiva de um em detrimento do outro. A primeira parte do diálogo Parmênides apresenta críticas a estas duas maneiras de entender a relação entre objetos sensíveis e Formas inteligíveis. Contudo, enquanto as críticas à noção de participação parecem bastante definitivas, a única crítica à noção de imitação parece ser facilmente contornável. Seguindo a posição de que estes modelos não se confundem no interior da obra platônica e que podemos atribuir ao Platão da fase média (*República*, *Banquete*, *Fédon*) a adoção do modelo da participação e ao Platão da terceira fase (*Timeu*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*) a adoção do modelo da imitação, oferecerei uma interpretação para primeira parte do Parmênides que procura explicar a relevância das críticas contidas no diálogo.

O *Parmênides* é, com certeza, um dos mais intrigantes diálogos platônicos e sua interpretação tem se mostrado um grande desafio para os comentaristas. Apesar de sua reconhecida importância, a interpretação deste diálogo é fonte de desentendimentos e discordâncias e, a despeito dos debates que se formaram ao longo da história, não se chegou a um consenso acerca da principal questão interpretativa: qual lição Platão queria passar por meio deste fascinante diálogo?

Na primeira parte (126a1-134e8), após uma breve introdução, Sócrates apresenta uma versão da Teoria das Ideias, muito semelhante àquela apresentada em diálogos como *Banquete*, *República* e *Fédon*. Tal teoria é apresentada como forma de solucionar um paradoxo proposto por Zenão. Parmênides, então (134e9-137c3), apresenta uma série de críticas à teoria de Sócrates. Segue-se uma seção intermediária, na qual Parmênides reconhece o valor desta teoria e promete apresentar o método que Sócrates deve seguir para que sua teoria possa ser, ao menos parcialmente, restabelecida após as duras críticas realizadas anteriormente. A segunda parte é formada por um conjunto de argumentos dedutivos apresentados por Parmênides a partir das hipóteses de que “o Um é” e “o Um não é”.

Assim apresentada, a estrutura do diálogo *Parmênides* levanta uma série de questões de interpretação que, a meu ver, ainda permanecem sem resposta: Qual é exatamente a teoria que o jovem Sócrates apresenta para solucionar o paradoxo proposto por Zenão? Qual é a relação entre esta teoria e a Teoria das Ideias apresentada nos diálogos da Fase Média (*República*, *Fédon*, *Banquete*,)? Se há diferenças, quais seriam precisamente estas diferenças? Seriam estas diferenças significativas o suficiente para afirmarmos que se tratam de duas teorias distintas? Teria Platão abandonado, na época da composição do *Parmênides*, algum dos pressupostos essenciais de sua teoria, tal como apresentada nos diálogos da Fase Média?

Em segundo lugar, como a teoria apresentada pelo jovem Sócrates é criticada por Parmênides? Quais pressupostos desta teoria Parmênides estaria criticando? As críticas de Parmênides estariam voltadas para aspectos essenciais da Teoria das Ideias, ou abordariam aspectos secundários? Estas críticas estão baseadas em argumentos logicamente válidos? Se há falácias, quais são elas, precisamente? Por fim, resta ainda alguma esperança para a Teoria das Ideias após a crítica de Parmênides? A hipótese das Ideias deve ser completamente abandonada ou é possível uma reformulação que dê solução às críticas?

Em terceiro lugar, qual é o papel da segunda parte do diálogo? Como estão relacionadas entre si as hipóteses e as séries de deduções que se seguem a cada uma delas? Qual a relação entre esta longa argumentação e a primeira parte do diálogo? Estes argumentos são logicamente válidos, ou não passam de falácias?

Apesar de encontrarmos soluções isoladas, para algumas destas questões, em diversos comentaristas, parece não haver um trabalho, ao menos em língua portuguesa, que apresente estas respostas de forma articulada o suficiente. De fato, entre os comentaristas mais consagrados, encontramos as mais diversas opiniões.

Acerca da relação entre a teoria apresentada por Sócrates no *Parmênides* e a teoria defendida nos diálogos da Fase Média (*República*, *Fédon*, *Banquete*) as opiniões divergem: uns acreditam tratar-se da mesma teoria, enquanto outros sustentam que a versão do *Parmênides* é bastante incipiente, contendo traços de uma inocência já ausente nos diálogos da Fase Média, fato supostamente realçado pela caracterização de Sócrates como um jovem, neste diálogo. Do mesmo modo, enquanto alguns acreditam que os argumentos presentes na crítica de Parmênides à Teoria das Idéias são *reduções ao absurdo* válidas¹, outros sustentam que o objetivo do diálogo é capacitar o leitor a reconhecer as falácias contidas nestes argumentos². Sobretudo, não há consenso acerca do sentido geral da segunda parte do diálogo. Enquanto alguns acreditam que se trata de um conjunto de deduções falaciosas³, outros acreditam na sua validade e na sua coerência interna⁴, a despeito da aparente incompatibilidade entre os resultados das deduções.

Tentarei apresentar, resumidamente, minhas posições acerca destas questões sem, contudo, me demorar em uma argumentação exaustiva de cada um dos pontos. Dividirei minha abordagem dos problemas seguindo as divisões naturais do diálogo. Como conclusão, apresentarei minha interpretação de forma mais geral e espero poder deixar claro ao leitor a unidade subjacente ao diálogo *Parmênides*, unidade esta tantas vezes posta em dúvida pelos comentadores.

1) A Apresentação da Teoria das Ideias

Um fato que impressiona todo leitor do diálogo *Parmênides* é a quantidade de argumentos logicamente bem construídos presentes no texto. Neste diálogo, Platão abre mão de sua verve poética em nome de um rigor lógico sem precedentes em toda sua obra. As diversas argumentações contidas no diálogo *Parmênides* são construídas de forma tão precisa que, mesmo aqueles de desejaram ler estes argumentos como inválidos, tiveram que considerar a descoberta de premissas falsas e deduções inválidas como a grande lição do diálogo⁵.

O primeiro argumento apresentado no *Parmênides* é atribuído a Zenão e possui a forma de uma *redução ao absurdo* da posição daqueles que, contrariando a tese de Parmênides, acreditam que “os seres são múltiplos”. Zenão procura demonstrar que esta posição leva a conclusões “mais ridículas do que a hipótese de que um é”, defendida por seu mestre. Pois (1) havendo múltiplas coisas, estas coisas seriam tanto semelhantes quanto dessemelhantes. No entanto, (2) coisas dessemelhantes não podem ser semelhantes e coisas semelhantes não podem ser dessemelhantes. Portanto, (3) não há múltiplas coisas. Apesar de aceitar a vali-

¹ Owen (1953), Prior (1979) e Vlastos (1954,1969) aceitam a validade do argumento do terceiro homem. Schofield (1996), Peterson (1981), Ryle (1939) e Runciman (1959) aceitam a validade de apenas algumas das críticas, enquanto Rickless (2001) e Jackson (1882) aceitam a validade de todas elas.

² Cornford (1939), Cherniss (1957) Taylor (1934), Robinson (1942).

³ Taylor (1934), Robinson (1942) e Allen (1997).

⁴ Cornford (1939), Sayre (1983) e Meinwald (1991) e Rickless (2007).

⁵ Taylor (1934), Robinson (1942) e Allen (1997).

dade do argumento, Sócrates rejeita que seja verdadeiro com base na falsidade da segunda premissa. Em um breve discurso, Sócrates tentará demonstrar para Zenão a falsidade desta premissa a partir de uma apresentação da teoria das Ideias que em muito se assemelha às exposições presentes nos diálogos da Fase Média.

Primeiramente, Sócrates faz com que Zenão admita que “há uma Forma em si e por si da semelhança” e por outro lado, outra Forma⁶, aquilo que “realmente é dessemelhante”. Tendo Zenão aceitado a existência destas Ideias, Sócrates procura explicar que as coisas, tendo participação no Semelhante⁷, tornam-se semelhantes e, tendo participação no Dessemelhante, tornam-se dessemelhantes. Por fim, Sócrates conclui que não há nada de espantoso no fato das coisas participarem tanto do Semelhante, quanto do Dessemelhante, contrariando assim, a premissa (2) do argumento de Zenão.

Podemos reconhecer, nesta passagem, dois princípios presentes nos diálogos da Fase Média que representam o núcleo da Teoria das Ideias:

- a) Existem Formas que correspondem a características dos objetos sensíveis. Isto é: para uma dada propriedade F dos objetos sensíveis, existe a Forma F correspondente a esta propriedade. Chamaremos esta Forma de F-idade.
- b) Para toda característica a qual corresponde uma Forma, todos os objetos sensíveis que possuem esta característica possuem esta característica por participarem da Forma correspondente. Isto é: Para toda propriedade F a qual corresponda uma Forma, todas as coisas que são F, são F por participarem da F-idade.

Esta breve apresentação da hipótese das Ideias é frequentemente relacionada a passagens no *Fédon*, e na *República* onde as Ideias são utilizadas para solucionar problemas semelhantes e onde fica clara a aceitação destes dois princípios fundamentais.⁸ Do mesmo modo, no decorrer da primeira parte do diálogo, Sócrates se comprometerá com uma série de outros aspectos da Teoria das Ideias que podem ser encontrados nos diálogos da Fase Média e que exercerão um papel importante na compreensão das críticas realizadas por Parmênides. Em

⁶ Usarei os termos “Ideia” e “Forma” indistintamente para me referir aos termos gregos εἶδος, δέα, μορφή.

⁷ O uso de maiúsculas em palavras como “Semelhante”, “Belo” e “Um” tem como objetivo explicitar que estas palavras referem-se a Ideias. Obviamente, o texto original não apresenta esta grafia para as palavras, de tal forma que se trata de uma questão interpretativa determinar quais palavras se referem a Ideias e quais se referem a objetos sensíveis.

⁸ Como exemplos da aceitação de a) temos em *Fédon* 74a a afirmação de Sócrates de que há uma Forma da Igualdade, em 100b ele afirma haver a Forma da Belo e do Bom, em 102 afirma que há a Forma do Grande e do Pequeno. Ainda no *Fédon*, como exemplos de b), em 100c Sócrates afirma que é pela participação no Belo que as coisas belas são belas, em 101c afirma que tudo que é um é um por participar da Unidade e tudo que é dois é dois por participar da Dualidade.

128e, por exemplo, Sócrates se compromete com o princípio de que as Formas são “em si e por si” afirmação que pode ser encontrada em outros diálogos (*Fédon 100b*, *Fédon 78d* e *Banquete 211a-b*)⁹.

Em 132a, Sócrates compromete-se com a tese de que a Forma do Grande é grande. Ora, esta suposição de auto-predicação, segundo a qual as Formas possuem a característica que representam, também pode ser encontrada em diálogos da Fase Média, como *Protágoras 330c-d*, *Hippias Maior 292e* e *Fédon 100c*.¹⁰ Podemos reconhecer, em 131b- 132a, o comprometimento de Sócrates com o princípio de que “cada Forma é um” (ἐν ἑκάστῳ [εἶδος] εἶναι) que aparece implícito em muitas argumentações dos diálogos da Fase Média e é explicitamente formulado em *República 476a*, *479a*. Há, ainda, a alegação (129b-c) de que, enquanto os particulares podem participar de Formas opostas (*República 479a 523c 525a*) e, portanto, possuir propriedades opostas, Formas não podem receber qualidades opostas.¹¹

Apesar da explícita alusão às Ideias como fonte da solução para o paradoxo apresentado por Zenão, encontramos, entre os comentadores, a opinião de que esta apresentação da teoria das Ideias não representa a posição de Sócrates nos diálogos da Fase Média. Meinwald (1991), por exemplo, considera a apresentação contida no *Parmênides* como uma versão da teoria das Ideias mais problemática do que a versão presente em diálogos da Fase Média, sujeita, portanto, a críticas às quais a teoria das Ideias da Fase Média já estaria imune. Apelando para a circunstância dramática da juventude de Sócrates e de sua hesitação frente aos questionamentos de Parmênides, Meinwald identifica, nesta apresentação da teoria, aspectos que não estariam presentes nos diálogos da Fase Média. Os principais pontos destacados por Meinwald são “a incerteza de Sócrates acerca de quais Formas existem” e “a falta de um conhecimento definido do que é a participação”¹². Meinwald destaca, principalmente, o que chama de “anaxorismo” de Sócrates, que acredita que as idéias estão presentes materialmente nas coisas. (MEINWALD,1991:19)

⁹ Encontramos, como de costume, divergência acerca do significado da expressão “em si e por si” (α τ καθ’ α τ). Apenas para citar alguns exemplos, Vlastos (1987) acredita que as Formas são “em si e por si” por existirem separadamente dos objetos sensíveis, de tal maneira que sua existência independe destes objetos. Fine (1984) sugere que tal determinação é válida devido ao fato das Formas não se misturarem com as coisas sensíveis e não possuírem qualidades opostas.

¹⁰ De fato, muitos artigos foram escritos com a finalidade de explicar como Platão compreendia sentenças deste tipo. Vlastos (1954) defende que sentenças do tipo “O Belo é belo” devem ser entendidas da mesma maneira que sentenças do tipo “Helena é bela”, isto é, como simples predicções. Cherniss (1957), por sua vez, compreende estas sentenças como predicções de identidade. Posteriormente, Vlastos (1974) defenderá a tese conhecida como “predicação paulina” que lê “O F é F” como “Necessariamente, todo f é F”. Para uma nova explicação do significado destas sentenças, bem como para um resumo das posições de seus antecessores, ver (Malcolm,1991).

¹¹ Em *Fédon 74a-c*, por exemplo, coisas iguais são distinguidas da Igualdade, devido ao fato de serem iguais a certas coisas e desiguais a outras, enquanto a Igualdade não pode ser desigual ou a Desigualdade igual.

¹² Meinwald reconhece, na verdade, seis áreas nas quais Sócrates teria problema. No entanto seus seis pontos podem ser reduzidos aos dois por mim mencionados. (MEINWALD,1991:11)

No entanto, Henry Jackson (1882) já sustentava, corretamente ao meu ver, que esta compreensão da relação entre Formas e coisas, tida como extremamente ingênua por Meinwald, está sim presente nos diálogos da Fase Média, que fazem uso de um vocabulário ligado à noção de imanência (παρουσία, μέθεξις) para explicar a relação entre as Formas e os objetos sensíveis. E, ainda, que a única declaração geral, nos diálogos da Fase Média, acerca de quais Formas existem, está em *República 596a*, onde é afirmado haver uma Forma para cada nome que usamos, posição que, segundo Jackson, será modificada no *Parmênides* e nos diálogos posteriores. (JACKSON,1882)

Por sinal, um nítido testemunho da divergência entre comentadores pode ser encontrado na questão acerca da natureza da relação sensível-inteligível no diálogo *Parmênides* e em Platão, de modo geral. Allen (1997), por exemplo, adotando a posição diametralmente oposta a Meinwald (1991) pretende eximir a Teoria das Ideias dos problemas levantados no *Parmênides*, tentando demonstrar que os diálogos da Fase Média possuem afirmações que os livrariam deste tipo de crítica. Allen (ALLEN,1997:106) apela para algumas passagens de diálogos da Fase Média, como *Fédon 74c-75d*, nas quais Platão apresenta a natureza da relação sensível-inteligível como fundada na noção de semelhança. Nestas passagens é dito que as coisas se assemelham às Formas e, por tal semelhança, adquirem a propriedade que as Formas representam. Entendida desta maneira, a relação sensível-inteligível estaria isenta dos problemas ligados à noção de participação, apresentados nas críticas de Parmênides. Pois, segundo Allen, a presença do conceito de semelhança na análise da relação Formas e coisas é suficiente para enquadrar toda a passagem no modelo de relação sensível-inteligível fundado na *imitação* da Forma pelo particular.

A predominância do vocabulário imanentista nos diálogos da fase Média, contudo, evidencia a relevância das críticas presentes no diálogo *Parmênides*. E uma análise atenta da passagem do *Fédon* demonstra que o uso da noção de “semelhança” não é suficiente para isentar esta passagem dos problemas ligados à participação. Como demonstrado pela professora Maura Iglesias (2009), a noção de semelhança pode se relacionar aos dois modelos básicos de entendimento da relação sensível-inteligível propostos por Platão: o modelo da μέθεξις, baseado na noção da presença da Ideia na coisa e o modelo da μίμησις, baseado na noção de imitação. Adotarei, portanto, a posição de que somente os últimos diálogos, posteriores ao Parmênides¹³, apresentam a relação entre Ideias e objetos sensíveis como algo da ordem da imitação (μίμησις) e não mais da participação (μέθεξις) ou presença (παρουσία) da Forma no particular.

Sendo assim, creio que a teoria apresentada por Sócrates pode ser identificada como a teoria das Ideias presente nos diálogos da Fase Média (*Fédon*, *Banquete*, *República*). A extensa lista de passagem onde os mesmos termos são usados por Platão, no *Parmênides* e em diálogos da Fase Média, pode ser tomada como primei-

¹³ Incluindo *Timeu*, que considero posterior ao *Parmênides*. Para uma defesa da posição oposta: (cf. Owen,1953)

ra evidência desta identificação. Com relação a alegação, constatemente encontrada na obra de comentadores, de que o modo de compreensão da relação sensível-inteligível presente no *Parmênides* (identificada como a presença das Ideias nas coisas sensíveis) não pode ser atribuída ao Sócrates da Fase Média, creio que as observações já realizadas são suficientes para explicitar uma forte linha de contra-argumentação. Uma refutação plena desta posição, contudo, dependeria de uma análise exaustiva de todos os diálogos da Fase Média nos quais os diversos termos usados por Platão para explicar a natureza desta relação são empregados, o que não pode ser realizado nos limites deste artigo.¹⁴

Como veremos, a relação sensível-inteligível entendida sob o modelo da participação (μέθεξις) será o alvo de boa parte das críticas endereçadas a Sócrates por Parmênides. Portanto, ao identificarmos a teoria apresentada por Sócrates no *Parmênides* com a teoria presente nos diálogos *Banquete*, *República* e *Fédon*, estamos admitindo a relevância destas críticas. Na próxima seção, examinarei algumas destas críticas com intuito de demonstrar, também, sua validade.

2) A Crítica à Teoria das Ideias

A teoria apresentada por Sócrates será criticada por Parmênides em uma série de argumentos que pretendem expor as dificuldades inerentes à postulação de Ideias eternas e imutáveis. A crítica de Parmênides evidenciará, sobretudo, a contradição existente em se admitir, como Sócrates admite, que vários objetos sensíveis possam participar de uma Forma e que, ao mesmo tempo, esta Forma mantenha sua unidade.

Cada um dos argumentos e, sobretudo, a argumentação como um todo, é um exemplo de *redução ao absurdo*: o argumento assume a posição de que há Formas para, só então, derivar uma contradição. A maior parte dos argumentos parte da própria hipótese levantada por Sócrates, a saber: a premissa de que as coisas possuem determinada característica por *participarem* da Forma correspondente, e demonstra a falsidade de outra tese apresentada por Sócrates: a afirmação de que cada Forma é uma (ἓν ἄκαστον εἶναι). Pois, ou bem a Forma, sendo uma, está inteira em cada coisa de que participa e, portanto, separada de si mesma, o que é absurdo; ou bem a Forma está dividida em cada coisa de que participa e, portanto, deixa de ser uma.

A primeira parte deste dilema é, desde o início da investigação, posta de lado em favor da segunda opção, a hipótese de que cada Forma está dividida entre as coisas sensíveis, de tal modo que cada coisa possui uma parte da Forma. Tal opção pelo segundo membro do dilema deve-se, sobretudo, ao reconhecimento da evidente contradição existente em se admitir que uma Forma mantenha sua unidade e, ao mesmo tempo, esteja presente por inteiro em vários particulares distintos.

¹⁴ Tal análise exaustiva fará parte de minha tese e terá como base o levantamento, realizado por Fujisawa(1974), das passagens em que são encontrados os diversos termos que caracterizam a relação sensível-inteligível.

Contudo, apesar dos esforços de Sócrates na tentativa de demonstrar a viabilidade do segundo membro do dilema, segundo o qual apenas uma parte de cada Forma está presente em cada coisa sensível, Parmênides segue demonstrando a impossibilidade das hipóteses auxiliares propostas por Sócrates.

É importante notar a estrutura do argumento para perceber a plena relevância da questão da *unidade* das Ideias nos argumentos. Mesmo as questões acerca da “população do mundo das Ideias”, isto é: acerca de quais Ideias existem, podem ser entendidas como questões mereológicas (acerca da relação parte-todo) essencialmente ligadas ao problema da unidade das Ideias. A Forma de Cabelo, por exemplo, existiria por si mesma ou seria uma parte da Forma de Homem? Podemos entender do mesmo modo as contradições relativas a Ideia de Grande e suas partes, que, por definição, são menores que ela. Os dois regressos presentes nas críticas também concluem por negar a unidade das Ideias. Mesmo o argumento afirmado como “a grande dificuldade” faz referência explícita a questão da unidade das Formas.(133a9-b2)

A afirmação de que “cada Forma é uma” sintetiza uma série de características das Ideias e consiste na principal diferenciação entre este novo tipo de entidade, proposta por Sócrates, e as coisas do mundo sensível, que, como sabemos, são múltiplas em vários sentidos. As coisas sensíveis são ditas múltiplas, por exemplo, por possuírem múltiplas propriedades que, segundo a descrição de Platão, podem ser entendidas como “partes” destas coisas. Sobretudo, coisas sensíveis são ditas múltiplas porque estão sujeitas a co-presença de propriedades opostas, podendo ser, ao mesmo tempo, altas e baixas (quando comparadas com coisas distintas), belas e feias (sob diferentes ponto de vista) etc... Em contraste a isto, as Ideias são únicas no sentido de que não podem sofrer a co-presença de opostos e, de modo geral, estão livre da pluralidade.¹⁵ Portanto, esta unidade das Ideias é parte essencial da teoria, na medida em que a teoria das Ideias se propõe a solucionar paradoxos inerentes à pluralidade de coisas sensíveis, objeto da crítica zenoniana, derivados, justamente, do fato das coisas sensíveis serem múltiplas em vários aspectos distintos.

Sem dúvida, dentre todos os argumentos presentes na primeira parte do *Parmênides*, aquele que recebeu mais atenção, por parte dos comentadores, é o famoso “argumento do terceiro homem”. Este argumento segue o padrão geral da crítica de Parmênides à teoria das Ideias, tanto em demonstrar a impossibilidade de se manter certos princípios relativos às Ideias (presentes no *Parmênides* e em diálogos da Fase Média), quanto em concluir com a dissolução da unidade das Ideias em uma *pluralidade ilimitada*. Como sua compreensão depende de premissas que não estão expressas no texto, os comentadores divergem acerca de quais são estas premissas. O artigo que inaugura a discussão moderna sobre este assunto é “*The third Man Argument in the Parmenides*”. (VLASTOS,1954) Este artigo reconstrói o argumento da seguinte maneira:

¹⁵ Esta característica das Ideias é posta de maneira mais clara em *Fédon*78b-79e, onde as Ideias não são composta e, portanto, invulneráveis a destruição.

1. Se várias coisas a, b, c são todas elas F, então deve haver uma Forma única (F-idade) que nos permite reconhecer a, b, c como F.
2. Se a, b, c e F-idade são todas F, então deve haver outra Forma (F-idade') que nos permite reconhecer a, b, c e F-idade como F.
3. Toda forma é auto-predicativa, isto é: F-idade é necessariamente F, F-idade' é necessariamente F e assim por diante.
4. Logo: Tem de haver uma nova forma (F-idade'') de que a, b, c, F-idade e F-idade' participam, o que leva a uma outra forma F-idade''' de que a, b, c, F-idade, F-idade' e F-idade'' participam, e assim por diante.

Reconstruído desta maneira, o argumento demonstra a impossibilidade de se manter, ao mesmo tempo, as teses de que 1) as Formas são auto-predicativas e 2) de que há uma única Forma F para toda pluralidade de coisas F, inclusive uma pluralidade constituída por coisas e Formas.¹⁶ Como vimos, a auto-predicação das Formas é uma das teses da teoria das Ideias presente em diálogos da Fase Média. O fato desta tese, claramente, servir como premissa implícita do argumento do terceiro homem constitui, ao meu ver, outro indício de que as críticas do *Parmênides* tem como objetivo a teoria das Ideias presente nestes diálogos.

As críticas de Parmênides tentam demonstrar a Sócrates que as entidades por ele sugeridas como forma de compreender a multiplicade caótica do mundo sensível, ao se tornarem, elas mesmas, múltiplas, estão sujeitas ao mesmo tipo de dificuldade inerente àquilo que pretendem explicar. Como vimos, a teoria das Ideias é apresentada por Sócrates como contra-argumento a Zenão que, ao reconhecer a multiplicidade do mundo sensível, atribui a ele a co-presença de propriedades opostas, fato tomado por Zenão como absurdo o suficiente para descartar a hipótese da pluralidade, em nome do monismo de seu mestre. A validade da teoria das Ideias como hipótese salvadora da posição que reconhece a multiplicidade do mundo sensível, mas que pretende, em oposição a Zenão, atribuir-lhe coerência e racionalidade, depende de que as Ideias, elas mesmas, não estejam sujeitas a contradições. Afinal, a adoção da teoria das Ideias tem como objetivo explícito fornecer uma ontologia mais básica, não sujeita às contradições presentes na multiplicidade do mundo sensível e que possa dissolver tais contradições, de tal modo que o reconhecimento desta multiplicidade não implique em um contrassenso evidente. É necessário, portanto, que as Ideias sejam únicas e não possuam determinações oposta, isto é: a Forma do Grande não pode ter a propriedade de ser Não-Grande (Pequena). Além disso, as críticas deixam claro que as Ideias também não podem possuir nenhum outro par de propriedades opostas, tendo em vista que, desta maneira, estariam incorrendo no mesmo absurdo que pretendem explicar.

¹⁶ Para negar que o argumento seja uma crítica válida à teoria das Ideias, Cornford (1939) sustenta que a premissa número 2 não decorre da posição expressa nos diálogos da Fase Média. Segundo Cornford (1939:90), diálogos como a *República* caracterizam as Formas como entidades perfeitas ontológica e epistemologicamente. Desta maneira, em contraste com os objetos sensíveis que necessitam das Formas para explicar o fato de possuírem determinada propriedade, a Forma da F-idade não precisaria apelar para nenhuma outra entidade como causa para o fato de ser F.

Para romper com as aporias levantadas por Parmênides, Sócrates propõe entender as Formas, primeiro, como pensamentos (νόημα) e, depois, como paradigmas (παραδείγματα). No entanto, em ambos os casos outras aporias surgiriam, resultando ou na irrelevância das Ideias, devido a sua total separação do mundo sensível ou em um mentalismo, também tido como absurdo por Sócrates.

A interpretação por mim proposta, que pretende ver as aporias da primeira parte do *Parmênides* como *reduções ao absurdo válidas*, pode ser criticada com base na generalidade das críticas contidas no diálogo. Segundo Meinwald, uma redução ao absurdo deve ser precedida por uma demarcação explícita da premissa alvo do argumento, isto é: a premissa que, sendo descartada, salvaria a teoria da redução. Segundo Meinwald, este modelo não se aplica aos argumentos da primeira parte do *Parmênides*. A quantidade de *papers* escritos acerca de quais premissas estariam envolvidas no argumento do terceiro homem, por exemplo, dariam testemunho da distância entre o modelo de perfeição de uma redução ao absurdo e aquilo que temos no *Parmênides*. (MEINWALD,1991:9)

Creio, no entanto, que, mesmo não se aplicando a cada um dos argumentos isoladamente, a descrição do que é uma redução ao absurdo oferecida por Meinwald se aplica ao argumento do *Parmênides*, de forma geral. Após a apresentação da hipótese das Ideias, Parmênides leva Sócrates a se comprometer com um conjunto determinado de teses que articulam e dão conteúdo a sua hipótese, de tal forma que podemos reconhecê-la como uma teoria. A partir daí, Parmênides oferece uma série de críticas que terminam, todas elas, por negar o carácter unitário das formas. Considero, portanto, ser este o sentido geral da crítica à teoria das Ideias contida na primeira parte de nosso diálogo: a demonstração de que o conjunto de teses que constitui a teoria das Ideias resulta, inevitavelmente, na negação da unidade das Formas.

Ora, é verdade que a noção de unidade das ideias articula uma série de características que poderiam estar expressas em premissas distintas. No entanto, é claro que Platão considerava a tese da unidade das Ideias como uma premissa básica da sua teoria e esta premissa é o alvo das críticas. A diferença entre o modelo de redução ao absurdo ideal de Meinwald e aquilo que temos no texto do diálogo está no fato do personagem Parmênides realizar uma crítica aterradora. A premissa por ele alvejada é tão básica que a decisão de abandoná-la parece equivaler ao abandono da própria teoria das Ideias. Pois, a renúncia da tese da unidade das Ideias as tornaria entidades sujeitas aos mesmos problemas (como a co-presença de opostos) que estas entidades pretendem solucionar.

3) As Deduções da Segunda Parte do Diálogo

A argumentação de Parmênides não para por ai e segue-se, então, a longa cadeia de deduções, realizadas como uma demonstração do exercício de extrair conseqüências a partir de hipóteses. Parmênides desenvolverá nove hipóteses

a partir de sua tese de que o Um é. Investigando as consequências para o Um e para as outras coisas a partir da afirmação e da negação de sua tese, Parmênides chegará a resultados contraditórios entre si. Na primeira hipótese, por exemplo, conclui-se que toda uma série de características são atribuídas ao Um. Na segunda hipótese, estas mesmas determinações lhe são negadas. De maneira semelhante, nas hipóteses negativas, estas determinações serão negadas e atribuídas às outras coisas que não o Um.

Não tratarei da segunda parte do diálogo neste momento, por motivo de brevidade. Mas, como forma de conclusão, gostaria de tecer um breve comentário ao sentido geral do diálogo *Parmênides*. Como pretendo ter deixado claro, a primeira parte do diálogo consiste em uma série de refutações aos diversos personagens presentes. De fato, o diálogo faz menção, até mesmo, aos detratores de Parmênides, ausentes no momento, mas alvos das críticas de Zenão. Sócrates, então, oferece sua teoria como modo de fugir às críticas de Zenão e passa, posteriormente, a ser criticado por Parmênides, fechando, então, o círculo. Apesar de parecer tentador, sob este o ponto de vista, reconhecer a segunda parte como uma refutação da tese de Parmênides, o que acontece, na segunda parte do diálogo, é uma mudança no nível da discussão. A grande cadeia de argumentos que compõe a segunda parte do *Parmênides* investiga a própria noção de unidade e os diversos tipos de predicação nas quais a unidade pode figurar.

Esta longa cadeia de argumentos, contudo, mantém certa unidade com o todo da obra por tratar-se, também, de uma redução ao absurdo. Parmênides irá demonstrar a impossibilidade de, por um lado, se supor a existência de uma unidade absoluta e, por outro lado, de negá-la de modo absoluto. O resultado negativo do argumento, como um todo, não significa a ausência total de resultados e apontamentos positivos, em algumas de suas partes. Assim, do mesmo modo que a noção de *imitação* será retomada nos diálogos posteriores, como a melhor maneira de entender a relação sensível-inteligível, algumas das deduções serão especialmente frutíferas na formação de um novo tipo de compreensão das noções de unidade-pluralidade e todo-parte no interior da teoria das Ideias. Estas noções serão desenvolvidas em diálogos da Última Fase do pensamento de Platão (*Sofista*, *Político*, *Timeu*, *Filebo*). Visto deste modo, o diálogo *Parmênides*, talvez em companhia do *Teeteto*, constitui uma apresentação de problemas relativos à teoria das Ideias que serão reformulados em diálogos posteriores. O uso de um vocabulário ligado, por um lado, aos diálogos da Fase Média e, por outro lado, principalmente na segunda parte, ao surgimento de um modo de investigação e tratamento das Ideias próprio dos últimos diálogos, sugere que o *Parmênides* é um diálogo *proléptico*, antecipador de questões apresentadas em diálogos posteriores.

Referências

- ALLEN, R. E. 1960. "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues." *Philosophical Review* 69:147-64.
- ALLEN, R. E. 1965. *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge and Kegan Paul.
- ALLEN, R. E. 1997. *Plato's Parmenides*. Revised Edition. New Haven: Yale University Press.
- BOSTOCK, D. 1983. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press
- CHERNISS, H. 1957 "The Relation of The *Timaeus* to Plato's Later Dialogues." *American Journal of Philology* 78:225-66.
- CORNFORD, F. M. 1939 *Plato and Parmenides*. London: Routledge and Kegan Paul.
- DANCY, R.M. 2004 *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FINE, Gail. 1978. "Knowledge and Belief in *Republic V*." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60: 121-139. Reprinted in Fine 2003, 66-84.
- FINE, Gail. 1980. "The One over Many." *Philosophical Review* 89: 197-240.
- FINE, Gail. 1984. "Separation." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2: 31-87. Reprinted in Fine 2003, 252-300.
- FINE, Gail. 1990. "Knowledge and Belief in *Republic V-VII*." In *Epistemology: Companions to Ancient Thought*, vol. i, edited by Stephen Everson, 85-115. Cambridge: Cambridge University Press. Reprinted in Fine 2003, 85-116.
- FUJISAWA, N. "Echein, Methechein and the idioms of Paradeigmatism in Plato's theory of Forms." *Phronesis* 19, 30-58.
- GILL, Mary Louise. 1996. "Introduction." In Gill and Ryan 1996, 1-116.
- GILL, Mary Louise and Paul Ryan (eds.). 1996. *Plato: Parmenides*. Indianapolis: Hackett
- HARTE, V. 2002 *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. Oxford: Clarendon Press.
- IGLESIAS, M. & RODRIGUES, F. 2003. *Parmênides. Tradução, Apresentação e Notas*. Rio de Janeiro: Puc-Rio; Edições Loyola.
- IGLESIAS 2009. *Estudos Platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. Marcelo Perini (org.) São Paulo: Edições Loyola.
- JACKSON, H. 1882 "Plato's Late Theory of Ideas" *The Journal of Philology* 11.
- MALCOLM, J. F. 1991 *Plato on the Self-predication of Forms: Early and Middle Dialogues*, New York: Clarendon Press.
- MEINWALD, C. 1991. *Plato's Parmenides* Oxford: Oxford University Press.
- OWEN, G. E. L. 1953: "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues" *Classical Quarterly* 3: 79-95
- PETERSON, S. 1981: "The Greatest Difficulty for Plato's Theory of Forms: The Unknowability Argument of *Parmenides* 132c-133a." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63: 1-16.
- PETERSON, S. 1996: "Plato's *Parmenides*: A Principle of Interpretation and Seven Arguments." *Journal of the History of Philosophy* 34:167-92.

- PRIOR, W. J. 1979. "Parmenides 132c-133a and the Development of Plato's Thought." *Phronesis* 24: 230-40.
- RICKLESS S. C. 2007. *Plato's Forms in Transition: a Reading of the Parmenides*. Cambridge: Cambridge University Press
- ROBINSON, R. 1942. "Plato's *Parmenides*" *Classical Philology* 37:51-76,159-86.
- RUNCIMAN, W, G. 1959. "Plato's *Parmenides*" *Harvard Studies in Classical Philology* 64:89-119, Reprinted in Allen 1965.
- RYLE, G. 1939. "Plato's *Parmenides*" *Mind* 48 129-51, Reprinted in Allen 1965.
- SAYRE, K. M. 1978 "Plato's *Parmenides*: Why the Eight Hypotheses are Not Contradictory." *Phronesis* 23 133-50.
- SAYRE, K. M. 1983 *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved* Princeton: Princeton University Press.
- SAYRE, K. M. 1996. *Parmênides Lesson: Translation and Explication of Plato's Parmenides*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- SCHOFIELD, M. 1996 "Likeness and Likeness in the *Parmenides*." In *Form and Argument in Late Plato*, ed. Christopher Gill and Margaret McCabe 49-77. Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press.
- TAYLOR, A. E. 1915. "Parmenides Zeno and Socrates," *Proceedings of the Aristotelian Society* 16:234-89
- TAYLOR, A. E. 1934 *The Parmenides of Plato*. Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press.
- VLASTOS, G. 1954 "The Third Man Argument in the *Parmenides*" *Philosophical Review* 63:319-49, Reprinted in Allen 1965 231-63.
- VLASTOS, G. 1965. "Degrees of Reality in Plato." In *New Essays in Plato and Aristotle* ed Renford Bambrough, 1-19. London: Routledge and Kegan Paul.
- VLASTOS, G. 1969 "Plato's Third Man Argument (*Parm* 132a1-b2): Text and Logic." *Philosophical Quarterly* 19:289-301.
- VLASTOS, G. 1981 *Platonic Studies* 2d ed. Princeton: Princeton University Press.
- VLASTOS, G. 1987 "Separation in Plato" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5:187-96.



A relação entre as noções de *autárkeia* e *par'hemás* na Filosofia de Epicuro

Renato dos Santos Barbosa*

* Mestrando (UFRN)

Resumo

Este trabalho visa relacionar as noções de *autárkeia* e *par'hemás*. Fazê-lo implica na aproximação entre a canônica de Epicuro e sua ética, na medida em que a *autárkeia* é demonstrada através do *par'hemás* enquanto critério de um método canônico. Serão analisadas as compreensões de *autárkeia* na filosofia de Epicuro e principalmente segundo o modo em que é demonstrada, à revelia das doutrinas do destino e da necessidade, por meio do critério do *par'hemás*. Este terá sua significação elucidada através da comparação de textos relacionados à canônica e de testemunhos de seus discípulos.

Palavras-chave: *autárkeia*, *par'hemás*, canônica, ética.

Introdução

A pedido de seu discípulo Pítocles, Epicuro endereça-lhe um resumo dos resultados de suas investigações físicas¹. Nesta carta são expostos os métodos das possibilidades (*dynatou trópou*²) ou das explicações múltiplas (*pleonachou tropou*³) e das inferências sobre as coisas obscuras (*Perí ton aphanón semeiótai*⁴). Estes métodos são indispensáveis para a investigação dos fenômenos celestes, uma vez que estes escapam ao domínio sensorial do homem. De modo que o primeiro, o método das possibilidades, ao livrar o homem das perturbações decorrentes de uma explicação única para todos os fenômenos,

¹ Cf. DL, X, 84

² Cf. DL, X, 97

³ Cf. DL, X, 95

⁴ Cf. DL, X, 104

possibilita a explicação racional dos fenômenos obscuros sem, no entanto, recorrer ao mito e às naturezas divinas que trazem em seu ventre inúmeros temores e perturbações à alma. Sendo assim, para que uma explicação seja válida, basta que a tese não seja contraditada (*mè antimartiretai*)⁵ pelos fenômenos evidentes. Por sua vez, o método das inferências configura uma parte do método das possibilidades, porque, de acordo com este, podemos tomar como referência as evidências que nos rodeiam (*par'hemín*)⁶ e propor explicações plausíveis para os fenômenos obscuros.

No entanto, estes métodos não se restringem apenas ao âmbito da *physiologia* (investigação da natureza), mas se estendem também ao campo da ética. Sobretudo no método das explicações múltiplas está implícita a interpenetração dos campos ético e físico⁷. A física é o alicerce da ética⁸. Uma questão física nunca se restringe apenas aos limites da física, mas, pelo contrário, seu mérito sempre está ancorado na ética. Epicuro afirma que “o conhecimento dos fenômenos celestes (...) não têm outra finalidade (*télos*) além de assegurar a paz de espírito (*ataraxían*) e a convicção firme, à semelhança das outras investigações”. (DL, X, 85)⁹. Podemos perceber, por exemplo, a aplicação do método das inferências sobre as coisas obscuras tanto no argumento que prova a existência do vazio através da evidência do movimento¹⁰ quanto no argumento que demonstra a nossa liberdade e autarquia por meio da evidência de que somos responsabilizados por nossos atos¹¹.

A compreensão da relação entre as noções de *autárkeia* e *par'hemás* dependem do entendimento dos critérios que Epicuro estabelece para tratar de assuntos que não se apresentam aos sentidos de modo claro. Portanto, apresentaremos primeiro alguns textos que mostram que o argumento que afirma a autarquia e a liberdade do homem utiliza o mesmo método que os que tratam dos fenômenos celestes ou das coisas imperceptíveis de modo geral.

⁵ “Os epicuristas chamam também a opinião de suposição, e distinguem a opinião verdadeira da falsa; a opinião é verdadeira se a evidência dos sentidos a confirma ou não a contradiz; é falsa se a evidência dos sentidos não a confirma ou a contradiz.” (DL, X, 34)

⁶ Cf. DL, X, 88

⁷ Vale lembrar aqui que a investigação ética, às vezes, também sustenta a física como mostra a citação de BOYANCÉ à M.P.-M. Schuhl no que se refere aos pactos da natureza (*foedera naturae*): “...um exemplo de projeção do social e do coletivo na cosmologia” e segue dizendo que “a metáfora dos *foedera naturae* é igualmente religiosa e jurídica”. (BOYANCÉ, 1963, p. 87)

⁸ Cf. MORAES, 2010, p. 29; SALEM, 1995, p. 75

⁹ Ao fim da Carta a Pítocles podemos ler uma advertência do Mestre do jardim na qual ele aconselha a que sua filosofia seja estudada em conjunto: “Mas, dedica-te principalmente ao estudo dos princípios originários do universo, do infinito e de temas afins, e além disso ao estudo dos critérios de verdade, dos sentimentos e do fim supremo com vistas ao qual escolhemos entre eles. O estudo conjunto desses assuntos capacitar-te-á facilmente a compreender a causa dos fenômenos particulares”. (DL, X, 116)

¹⁰ “Se aquilo que chamamos vazio ou espaço, ou aquilo que por natureza é intangível, não tivesse uma existência real, nada haveria em que os corpos pudessem estar, e nada através de que eles pudessem mover-se, como parecem que se movem”. (DL, X, 40)

¹¹ Cf. DL, X, 133

Método das inferências, autárkeia e par'hemás

Finalmente ele proclama que o destino, introduzido por alguns filósofos como senhor de tudo, é uma crença vã, e afirma que algumas coisas acontecem necessariamente, outras por acaso, e que outras dependem de nós (*par'hemás*), porque para ele é evidente que a necessidade gera a irresponsabilidade e que o acaso é inconstante, e as coisas que dependem de nós são livremente escolhidas e são naturalmente acompanhadas de censura e louvor. (DL, X, 133)

Observamos na passagem acima que duas teses se confrontam, uma está de conformidade com as evidências e a outra não. Nos termos de Epicuro, uma tese é confirmada pelos fenômenos e a outra é contraditada. A primeira afirma que a necessidade (*anánke*) sob a forma do destino (*eimarméne*) se estende sobre todo e qualquer acontecimento¹². A outra afirma que existe um espaço na natureza que permite ao homem agir livremente. Utilizando o método da inferência, Epicuro atesta que a tese de que o homem tem domínio sobre seu próprio comportamento é plausível porque traz consigo a evidência da responsabilidade. Quando censuramos alguém está, pois, implícito que a ação que mereceu a censura teve sua origem naquele que a cometeu e não fora dele ou em outro¹³. Epicuro chega a esta conclusão prezando para que toda opinião ou teoria tenha seu lastro no conhecimento dos fenômenos observáveis. Podemos ver que o controvertido tema da liberdade e da autarquia também se submete ao método da inferência.

Mesmo Lucrécio¹⁴ ao propor ou veicular a teoria do *clinamen*¹⁵ em seu poema intitulado *Da natureza das coisas (De rerum natura)* se preocupa em destacar que os átomos “se inclinam um pouco, mas somente um pouco (*nec plus quam minimum*), para que se não pareça conceber movimentos oblíquos e o refute a realidade” (*et id res vera refutet*) (DRN, II, 245). Embora a evidência da liberdade exija que no nível físico os átomos desviem de sua rota original para quebrar as cadeias da necessidade mecânica¹⁶, o *clinamen* não poderia desviar mais que “um pouco”, pois que na natureza não observamos movimentos que ocorram sem causa aparente.

¹² “Não é impossível pensar, num primeiro momento pelo menos, no necessitarismo absoluto de Diodoro Cronos, O Megárico. Epicuro tinha, também, polemizado contra os Megáricos (DL, X, 27)” (SALEM, 1998, p. 63).

¹³ O argumento pode ser resumido como segue: Se não existem ações livres, então não existem a censura e o louvor, mas é falso que não existem a censura e o louvor, logo é falso que não existem ações livres.

¹⁴ Discípulo de Epicuro que viveu entre os anos de 99 a.C. e 55 a.C e verteu a filosofia de Epicuro para o latim em forma de um extenso poema.

¹⁵ “Theodor Gomperz (filósofo e professor de filologia clássica austríaco) em 1876, após a primeira apresentação que fez três anos antes diante da Academia de Viena, publica nos *Wiener Studien* os fragmentos do *Peri Phýseos* no qual Epicuro trata do livre arbítrio, ficando muito decepcionado de não encontrar uma só palavra sobre a famosa *parénklisis*, ou *clinamen* dos átomos”. (SALEM, 1995, p. 71)

¹⁶ Segundo O'keef, o argumento de Lucrécio é o seguinte: “(1)Se os átomos não declinam, não haveria vontade livre; (2)há vontade livre; (3)Portanto, átomos declinam”. (JAMES, 2009, p. 143)

Diógenes de Enoanda¹⁷ confirma a nossa interpretação quando diz:

Se alguém adota a teoria de Demócrito e afirma que por causa das colisões entre os átomos não há movimento e que conseqüentemente torna-se visível que todo movimento está determinado pela necessidade, nós dizemos a ele: Tu não sabes, quem quer que sejas, que há atualmente um livre movimento nos átomos que Demócrito falhou em descobrir, porém Epicuro trouxe a luz, - um movimento de declinação, como prova do fenômeno? A mais importante consideração é esta: Se o destino é crido, toda a admoestação e censura estão anulados e nem sempre os maus podem ser punidos justamente, desde que eles não são responsáveis por seus atos. (PARENTE, 1977, p. 324-325)

É importante destacar que a devoção de Diógenes de Enoanda ao seu mestre Epicuro o faz afirmar terminantemente, diferente de Lucrecio, que o movimento de declinação (*parénklisis*) é perfeitamente derivável dos fenômenos que observamos cotidianamente. Diz ele que há um fenômeno que sustenta a afirmação do *parénklisis*. A segurança de Diógenes frente à insegurança de Lucrecio pode ser explicada pelas diferentes referências que cada qual submete a tese do desvio atômico. Enquanto o poeta está preocupado com a natureza das coisas, Diógenes estabelece, como prova da tese do desvio dos átomos, a responsabilidade. Enquanto o primeiro teme que sua tese seja contraditada o outro está seguro de que sua tese pode ser confirmada pela evidência da responsabilidade.

Um discípulo de Epicuro chamado Filodemo¹⁸ já atestava a utilização do método da inferência para a resolução do problema da liberdade. Tomando o exemplo dos outros dois discípulos, Filodemo também está às voltas com a questão do *clinamen*: “Não é suficiente admitir ínfimas declinações dos átomos por causa do acaso e da liberdade (*tò tycheròn kai tò par’hemás*), mas é necessário provar que esta declinação não combate nenhum fato evidente (*enargón*)” (*De Signis*, XXXVI, 7-17, apud SALEM, 1997, p. 68). A preocupação de Filodemo era a de que o *clinamen*, os desvios atômicos de que, segundo o poeta Lucrecio¹⁹, dependia a nossa possibilidade de ação livre, não fosse refutado ou contraditado, ou melhor, que o *clinamen* estivesse em desarmonia com os fenômenos evidentes que nos rodeiam²⁰.

Se por um lado a liberdade do homem frente ao destino é confirmada pela evidência da responsabilidade, por outro, o *clinamen* como possibilidade de explicação da liberdade, espera, ao menos, não ser contraditado pelas evidências. A liberdade nos tempos de Epicuro era por si só evidente. “Para todos os filósofos

¹⁷ Epicurista que gravara nos muros de sua cidade inscrições que anunciavam a doutrina de Epicuro e que viveu por volta do séc. II de nossa era.

¹⁸ Filodemo de Gadara, 110 a. C. - 40 ou 35 a. C

¹⁹ Cf. DRN, II, 250-260

²⁰ Ao contrário de Diógenes de Enoanda, Filodemo não se convence que o *clinamen* possa ser fundamentado a partir da evidência da responsabilidade, mas, além disso, deve, pelo menos, não ser contraditado por nenhum fenômeno evidente.

desse tempo, céticos ou dogmáticos, é uma verdade incontestável que nós podemos livremente acordar ou recusar nossa aprovação” (BROCHARD, 1969, p. 138). A preocupação de Epicuro em confirmar a liberdade por meio da evidência da responsabilidade só apareceu nas suas disputas com os Megáricos, Estóicos e com seu mestre Demócrito. Jamais Epicuro falou do desvio dos átomos ou temeu que a liberdade fosse contraditada pelas evidências. Nos textos de Epicuro encontramos quatro termos que fazem referência à liberdade: *autárkeia*, *par’hemás*, *adéspotos* e *eleuthería*. Esta quadra se divide em duas duplas, pois textualmente *par’hemás* (o que depende de nós) está relacionado ao termo *adéspotos* (sem mestre), bem como *eleuthería* (liberdade) se liga a *autárkeia* (autarquia, autossuficiência)²¹. Assim, relacionando as noções de *autárkeia* e *par’hemás* estaremos trabalhando com as quatro noções ao mesmo tempo.

Par’hemás

A expressão *par’hemás*, que aparece no passo 133 da *Carta a Meneceu*²², foi traduzida de diversas formas: “o que depende de nós²³”, “o que nos concerne²⁴”, o que é “por nós mesmos” e também por “nossa vontade²⁵. A despeito da escolha da melhor tradução entre estas podemos compreender o seu significado. *Par’hemás* indica o espaço natural da ação humana. Epicuro não quer ver este espaço ameaçado por forças que escapam à própria capacidade de escolha e decisão por cada indivíduo em particular. Por isso sua batalha contra todos os discursos que incoerentemente afirmam o senhorio do destino e sua inflexível necessidade.

Aquele que diz que tudo acontece por necessidade não tem nada a reprovar àquele que diz que tudo não acontece por necessidade, porque ele diz que isso mesmo (o fato de dizer que tudo acontece por necessidade) acontece por necessidade (SV, 40)²⁶.

Denunciando os discursos do destino e da necessidade, Epicuro reafirma o espaço do homem ou daquilo que no mundo não depende nem da necessidade (*anánke*), nem do acaso (*týche*), mas, sim, do homem e de sua ação deliberada²⁷. Jamais o poder de criação, elaboração, de livre decisão, de acordos e pactos, de propor modos de vida e princípios pelos quais viver foi posto em dúvida, porém dizer que tudo isso é “*adéspotos*”, que é sem mestre ou senhor e que depende inteiramente do homem é o que Epicuro quer remarcar. Como afirma Duvernoy:

²¹ Cf. SV, 77

²² Cf. pág. 2 deste trabalho

²³ Trad. KURY(2008, p. 314)

²⁴ Trad. BOLLACK (1975, p.) « *ce qui tient à nous* »

²⁵ Trad. CONCHE (p. 225) « *par nous-mêmes* » ; « *notre volonté* »

²⁶ Cf. DL, X, 134

²⁷ “A atitude epicurista não consiste em negar a necessidade, mas somente sua onipotência” (MOREL, 2000, p. 10); “É porque Epicuro não nega, de uma maneira geral, a necessidade, ele a limita.” (CONCHE, 1977, p. 80)

É esse estilo que chamamos construção: essa construção, precisamente, se torna possível pela neutralidade cosmológica (o espaço deixado vago pela necessidade-acaso). Num oceano de indefinido espacial e temporal, é possível, para o composto humano, existir como unidade provisoriamente totalizante, centro de si mesmo, momentaneamente sintético, das impressões e dos instantes. (DUVERNOY, 1993, p. 110)

Esse espaço deixado vago na natureza do qual nos fala Duvernoy, é o espaço da possibilidade humana de construir sobre um substrato natural já dado. Esse substrato, ou seja, a *phýsis*, não é determinante, e sim, neutra, sem finalidade nem direção a seguir. Se o mundo está deitado ao acaso, cabe ao homem tomar as rédeas de sua própria vida, cabe a ele ser autárquico.

Autárkeia

Para Epicuro, ser livre (*eleutherós*) é consequência de ser autárquico. “O maior fruto da autarquia: a liberdade” (SV, 77). Por outro lado, ser autárquico é fazer com que a falta de sentido inerente à *phýsis* se reverta em um bem para si próprio. Submeter-se ao jogo casual da natureza não produz autarquia. Autárquico é aquele que maneja os acontecimentos na direção de seu próprio bem. E isso só é possível quando o homem não depende de nada além dele mesmo. Independente dos acontecimentos o sábio goza, pois nem a necessidade nem o acaso vão retirar seu poder de modificar a si mesmo e ao mundo (*par’hemás*). *Autárkeia* é uma qualidade de quem se basta a si mesmo²⁸. “Às vezes consideramos a auto-suficiência (autárkeia) um grande bem, não porque em todos os casos devemos contentar-nos com o pouco, mas para que se não tivermos o muito nos contentemos com o pouco”. (DL, X, 130)

A administração dos desejos nos faz ter posse e controle de nossa própria vida, quando conhecemos os limites de nossa satisfação não importa se temos muito ou pouco, pois só dependemos de nós mesmos. Na Sentença vaticana 45 Epicuro diz que os homens autárquicos são aqueles que “agem a partir deles próprios, cujos bens são por eles mesmos colhidos, e não devido às circunstâncias”. (SV, 45).

Conclusão

A relação entre *autárkeia* e *par’hemás* se estabelece em primeiro lugar pela limitação da extensão da necessidade através do reconhecimento do caráter fortuito da realização da *phýsis*. Não há um intelecto organizador ou providência que governe o curso da natureza²⁹. Não há razão para que um agregado corpóreo assumas determinadas características e não outras. O que faz com que um composto atômico seja um mineral ou um vegetal não é uma mudança substancial, trata-se

²⁸ Cf. SILVA, 2003, p. 86

²⁹ Os epicuristas e, em particular Lucrécio, rejeitam sem equívoco, não somente o finalismo cosmológico e providencialista, mas também a finalidade interna: não há intenção na formação nem na destruição dos mundos e não há anterioridade da função em relação aos órgãos nos seres naturais (MOREL, 2003, p. 168).

apenas da ação do acaso na natureza. Em segundo lugar, Epicuro reafirma o espaço de ação do homem e o caracteriza como *adéspotos* (sem mestre) e tal caracterização se baseia na observação das relações humanas, pois a partir da evidência da prática da censura e do elogio podemos inferir a realidade da liberdade do homem e contestar a tese de que a necessidade se estende até mesmo sobre as ações e escolhas dos indivíduos. E, finalmente, a *autárkeia* se torna possível na medida em que o espaço de ação do homem (*par'hemás*) é *adéspotos*. Assim, quando não existe mais sentido nem na política³⁰ nem na natureza, cabe ao homem estabelecer os princípios norteadores de sua própria vida, desde que não existe um programa específico na natureza segundo o qual nós possamos viver. Viver segundo a natureza (*katá phýsin*)³¹ nada mais é que compreender o espaço natural destinado a pluralidade de modos de vida a adotar. Da mesma forma que um fenômeno físico não pode se restringir a uma única explicação, também não se pode afirmar uma lista de coisas a se fazer para se fugir da dor. O que se pode fazer, e Epicuro o faz, é assinalar que o prazer é congênito ao homem, que na configuração que fortuitamente os átomos assumiram na formação do corpo humano, nesse acidente que é o homem, o prazer é melhor do que a dor, que enquanto um é agente de manutenção do corpo o outro é um agente de destruição. Se sentimos prazer, não importa se é através de um modo de vida ou de outro.

Referências

- BOYANCÉ, P. *Lucrece et l'épicurisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 1963
- CONCHE, M. *Epicure: lettres et maximes*. Paris: éd. De Megare, 1977.
- DIÔGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1988.
- DUVERNOY, J-F. *O Epicurismo e sua tradição antiga*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- EPICURO. *Antologia de textos*. In Epicuro, Lucrecio, Sêneca e Marco Aurélio. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- FESTUGIÈRE, A.-J. *Épicure et ses dieux*. Paris : Presses Universitaires de France, 1946.
- GIGANDET, A. & MOREL, P.-M. (Orgs.). *Ler Epicuro e os epicuristas*. São Paulo: Loyola, 2011.
- MOREL, P.-M. *Atome et nécessité : Démocrite, Épicure, Lucrece*. Paris : Presses Universitaires de France, 2000.
- NIZAN, P. *Démocrite, épique, lucrece: les matérialistes de l'antiquité*. Paris : arléa, 1999.
- SALEM, J. *Démocrite, Épicure, Lucrece : la vérité du minuscule* : Encre Marine, 1998.
- WARREN, J. (Org.) *The Cambridge Companion to Epicureanism*. New York: Cambridge University press, 2009.

³⁰ “No tempo de Platão, parecia ainda possível de querer ver a saúde coletiva da sociedade. Nos tempos de Epicuro, não se pode querer mais que a saúde individual do homem” (NIZAN, 1999, p. 17).

³¹ As máximas VI, VII e XV apresentam, respectivamente, as expressões *katá phýsin*, *katà to tés phýseos* e *hó tés phýseos*. Essas expressões revelam uma característica comum a algumas escolas do período helenístico, o preceito que admoesta: viva segundo a natureza.



O Sonho (1399) de Bernat Metge e suas considerações filosófico-oníricas

Ricardo da Costa*

* Pós-doutor UFES

Resumo

O Sonho (Lo somni) de Bernat Metge (1340-1413) é uma das obras clássicas do século XV que, por suas considerações filosóficas e por seu caráter literário, ambos baseados na tradição greco-romana, prenunciam o *Humanismo* na Península Ibérica, a partir da coroa de Aragão. A proposta desse trabalho é apresentar a tradução que fizemos dessa obra, a primeira para a língua portuguesa (e diretamente do texto original, de 1399), e analisar a importância do tema dos *Sonhos* e do *universo onírico* para a Filosofia, já que o texto de Bernat tem íntima relação com *A Consolação da Filosofia*, de Boécio (c. 480-525). A seguir, pretendemos discorrer a respeito do cabedal filosófico no qual Bernat fundamenta suas considerações sobre a morte e a imortalidade da alma, de resto, temas igualmente clássicos da Filosofia desde o *Fédon* de Platão.

Palavras-chave: Sonho – Alma – Morte – Bernat Metge – Século XIV.

I. Preâmbulo

O cenário: na prisão, Bernat Metge (1340-1413) sonha. Angustiado por ter sofrido uma acusação injusta, nosso autor tem uma visão: surge-lhe seu benfeitor recentemente falecido, o rei João I de Aragão (1350-1396), acompanhado de Orfeu e Tirésias, importantes (embora secundários) personagens da mitologia grega.

Na cela, com o morto e os dois mitos, Bernat conversa. Os temas versam sobre a imortalidade da alma, a política (a crise da Igreja – o chamado *Grande Cisma* [1378-1417]) e as mulheres. A construção literário-filosófica de *Lo somni* tem uma linhagem ancestral de peso: Boécio (c. 480-525) já fizera o mesmo com sua *Conso-*

lação da Filosofia – até o século XVII, um dos livros de filosofia mais lidos e traduzidos.¹ Enquanto aguardava seu julgamento por traição (e posterior condenação), Boécio escreveu esse tratado filosófico, em forma de alegoria, no qual a própria Filosofia surge e, em meio a torturas, lhe conforta.

Por sua vez, não é demais recordar que os sonhos foram relegados pela filosofia contemporânea ao mundo das alucinações, dos desejos reprimidos. Terra dos *desvairios psicológicos*, mas também universo das representações poéticas. Freud (1856-1939) considerava os sonhos um mistério, uma charada, um enigma que só poderia ser desvendado caso se conseguisse substituir as imagens oníricas, aparentemente absurdas, por um texto, as figuras por palavras, para assim se ter acesso ao inconsciente. Para o médico austríaco, todo sonho é a realização de um desejo.²



Imagem 1

O Sonho (1932, pintura a óleo, 130 x 97 cm). O quadro retrata uma das mulheres de Picasso (1881-1973), Marie-Thérèse Walter (1919-1977), então com vinte e quatro anos. A obra pertence ao período de Picasso de *representações distorcidas*, contornos simples e cores contrastantes. A *alusão sexual* é marcante (a sugestão do pênis ereto e retorcido na metade superior do rosto do modelo, além do seio esquerdo à mostra). Ao contrário do mundo filosófico clássico e medieval, a partir do Renascimento cada vez mais os sonhos foram circunscritos ao universo da Arte, da Poesia, do Erotismo, da Psicanálise.

¹ BOÉCIO. *A consolação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

² FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos. Edição Comemorativa 100 anos*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

Ao contrário, a *Filosofia Clássica* – entendida aqui em seu sentido amplo, que abrange tanto a Medieval quanto a Renascentista³ – deu aos sonhos um notável espaço em suas considerações filosóficas. Seu uso por parte de Bernat Metge como recurso literário-alegórico nada mais é do que uma invocação à tradição filosófica tradicional para enriquecer a tessitura dramático-existencial de sua obra.

Para podermos abordá-la de modo confiável, procedi à sua tradução, a partir do texto original, escrito em catalão antigo. O trabalho foi um convite do Projeto Internacional IVITRA (*Institut Virtual Internacional de Traducció*) da Universitat d'Alacant (Espanha).⁴ Para isso, utilizei como base a edição do texto (e tradução) feita pela Profa. Júlia Butiñá (UNED-Madrid), quem nos acompanhou durante todo o trabalho de tradução.⁵

O método utilizado foi o *filológico*. A *tradução filológica* se caracteriza por sua fidelidade ao original, sem detrimento da qualidade literária, e é acompanhada por notas e comentários (filológicos, históricos ou culturais), quando o tradutor explica suas escolhas e apresenta ao leitor o contexto da época e as referências linguísticas e literárias presentes no original. Trata-se de uma *tradução-erudição*, pois considera o texto um objeto de estudo e é dirigido a um público especializado.⁶ O objetivo é o *aprofundamento da capacidade compreensiva*: deixar os mortos em paz e ir ao cemitério. Obsessivo trabalho de necrófilo.⁷

II. O universo onírico e a Filosofia

Os sonhos encontram-se nos fundamentos da própria criação do homem. E é a Filosofia quem o diz. Para Platão (c. 428-348 a. C.), o corpo humano participa, por sua cabeça esférica, de todos os movimentos existentes no Cosmos. Nesse “habitação do que temos de mais divino e sagrado”, quando os olhos, “portadores de luz”, se fecham, retêm a potência do fogo. É essa retenção da energia da chama que provoca o sono. Quando o repouso é profundo, o sono que se apossa de nós é quase desacompanhado de sonhos; mas caso permaneçam movimentos mais impetuosos, dependendo de sua natureza e das regiões em que se manifestem, eles suscitam no nosso íntimo outras tantas imagens, que nos lembramos quando acordamos para o mundo exterior (*Timeu*, 45e).⁸

³ COSTA, Ricardo da. “Los clásicos que hacen clásicos: la importancia de los clásicos y de la tradición clásica en la configuración del canon cultural medieval”. In: *Cuadernos de Historia Universal UCR - UNA*, Vol. I, t. 3. Revista de Historia UCR - UNA, *Fuera de serie*, 2012 (no prelo). Internet, <http://www.ricardocosta.com/artigo/los-clasicos-que-hacen-clasicos-la-importancia-de-los-clasicos-y-de-la-tradicion-clasica-en>

⁴ Site: www.ivitra.ua.es

⁵ BERNAT METGE. *Lo somni / El sueño* (edición, traducción, introducción y notas de Julia Butiñá). Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2007, da qual aproveitei as notas explicativas.

⁶ FUSTER ORTUÑO, María Ángeles. *Curial e Güelfa multilingüe*. Universitat d'Alacant: Tesi doctoral sota la direcció del Prof. Dr. Vicent Martines Peres, 2009, p. 94.

⁷ COSTA, Ricardo da. “As relações entre a Literatura e a História: a novela de cavalaria *Curial e Güelfa*”. In: BUTIÑÁ & CORTIJO (eds.). *Literatura, Llengua i Cultura de la Corona d'Aragó*, volume 1, 2012, p. 92. Internet, <http://www.ricardocosta.com/sites/default/files/pdfs/ehumanista.ivitra.dacosta.pdf>

⁸ PLATÃO. *Diálogos (Timeu – Crítias – O Segundo Alcibíades – Hípias Menor)* (tradução do grego de Carlos Alberto Nunes). Belém: Editora da UFPA, 2001, p. 84.

Assim, mesmo no necessário descanso, nosso íntimo (Freud chamaria *inconsciente*) produz imagens, visões da mesma natureza que a alma elabora quando está acordada. Creio que na expressão *imagens* se encontra a chave interpretativa da passagem platônica: *os sonhos têm imagens do mundo exterior*. Como afirmou Platão, *imagens da mesma natureza*. Em outras palavras, o sonho é tão real quanto a vigília. Para o filósofo grego, essa similitude das sensações do sonho e da vigília é uma *maravilha*, e como o tempo do sono é igual ao tempo em que estamos acordados, Platão defende as opiniões dos dois momentos com a mesma energia (*Teeteto*, 158b-d).⁹

Ademais, os sonhos devem ser igualmente submetidos à razão, isto é, à parte da alma na qual reside a reflexão: o homem só deve se entregar ao sono após ter alimentado seu raciocínio com belos pensamentos e especulações, para que assim possa adormecer em paz. Caso contrário, segundo o filósofo grego, os sonhos manifestarão os desejos mais ilegítimos e animais, livres da poda da razão, como, por exemplo, o incesto com a própria mãe, assassinatos e quaisquer outras coisas despidoras (*República*, IX, 571c-572b).¹⁰

Portanto, desde os seus primórdios, a Filosofia considerou os sonhos como um elemento importante da constituição psíquica humana. Por isso, Aristóteles (c. 384-322 a. C.), para refutá-los, isto é, para colocá-los em seu devido *locus* reflexivo (para ele, as explicações fisiológicas), dedicou nada menos que três obras ao tema em sua *Parva Naturalia* (conjunto de sete escritos sobre o corpo e a alma): *Do Sono e da Vigília* (*De Somno et Vigilia*), *Dos Sonhos* (*De Insomniis*) e *Da Interpretação dos Sonhos* (*De Divinatione per Somnum*)!

Assim como assassinou todos os deuses do Olimpo de uma só tacada (com o Deus que é *pensamento puro de si mesmo*, em sua *Metafísica* [Livro XII, 1072b20])¹¹, Aristóteles desvalorizou radicalmente os sonhos. Mas, nesse aspecto, o Estagirita não criou escola: em sua maior parte, a Idade Média cristã foi platônica, especialmente em suas considerações oníricas.

No mundo filosófico medieval, os sonhos foram muito considerados. Isso em parte se explica porque, no período de transição entre os dois universos históricos (*grosso modo*, entre os séculos IV e VII), muitos autores se debruçaram sobre o tema – Tertuliano (c. 160-220), Agostinho (354-430), Sulpício Severo (c. 363-425), Gregório Magno (c. 540-604), mas sobretudo Macróbio e seu *Comentário ao Sonho de Cipião* (séc. V).¹²

⁹ PLATÃO. *Teeteto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 217.

¹⁰ PLATÃO. *A República* (trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, p. 411-412.

¹¹ ARISTÓTELES. *Metafísica* (ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale). São Paulo: Edições Loyola, 2005, vol. II, p. 563.

¹² MACROBIO. *Comentarios al Sueño de Escipión* (edición y traducción de Jordi Raventós). Madrid: Ediciones Siruela, 2005.

III. *Lo somni* e a *Consolação da Filosofia*

O dilema que angustia ambos os tratados é o mesmo: qual o sentido da vida e das decisões morais em um mundo dominado pelo mal e pelos perversos que detêm o poder (*perversi resident celso [solio] Philosophiae consolatio*, I.4.29)? Em Boécio, é a própria Filosofia que, ao surgir na prisão na qual se encontra o filósofo, estoicamente, admoesta-o a recuperar o que perdeu: o conhecimento de si mesmo (I.16.17). Em *Lo somni*, o rei João I de Aragão é quem faz as honras da Filosofia para Bernat. Ele é quem consola Bernat com a visão do *post mortem*: sem a transcendência, não há justiça.

Todos os dias vêis que muitos homens de vida correta sofrem pobreza, doenças, perdas e grandes perseguições, nas quais morrem, e muitos homens de má vida prosperam o quanto querem e nunca sofrem adversidades. Se a alma morresse com o corpo, Deus seria muito injusto, pois não retribuiria a cada um aquilo que merece.

E como é necessário que a justiça de Deus seja exercida, convém que a alma racional viva depois da morte corporal e que, em algum momento, ela receba o prêmio ou remuneração que merece. Se ela não recebe enquanto vive o corpo, é necessário que receba após a morte, ou terias que concordar que Deus é injusto, o que é impossível e distante da opinião comum dos homens. Desejas dizer algo a esse respeito ou o que se passa em teu coração? (I, V.20)

Platão já havia se pronunciado a respeito: os justos serão recompensados, pois, após a morte irão para cima, para o Céu, à direita, e os injustos nessa vida irão para baixo, à esquerda, quando pagarão por seus crimes (*A República*, X, 614c-d). No entanto, embora tanto a Filosofia (em Boécio) quanto o rei João (em Bernat) sejam apresentados como terapeutas – ideia de base estoica – o conceito de Deus é um pouco distinto. Enquanto na *Consolação da Filosofia* a palavra *Deus* também significa a *racionalidade do curso natural das coisas*, em Bernat Metge trata-se, naturalmente do Deus cristão (Boécio, mesmo católico, na *Consolação*, fez com que a Filosofia discutisse as questões existenciais com argumentos racionais, sem qualquer base de autoridade).



Imagem 2

A morte de Sócrates (1787), de Jacques-Louis David (1748-1825). Óleo sobre tela, 129,5 cm x 196,2 cm, Metropolitan Museum of Art, Nova Iorque. Após discorrer sobre a imortalidade da alma, já devidamente preparado para a morte, Sócrates está a ponto de beber a cicuta, oferecida pelo envergonhado carcereiro (de túnica vermelha). Enquanto estende a mão direita para receber o veneno, com a esquerda Sócrates aponta para cima, para o Céu, e mostra aos seus discípulos onde espera que as almas dos justos sejam recompensadas após a morte corporal. Na prisão, após ter as pernas soltas dos grilhões, o filósofo consola seus pesarosos devotos. Alguns se desesperam. Com a mão na perna esquerda do filósofo, Críton mira a atitude resoluta de Sócrates; na cabeceira da cama, resignado, cabisbaixo, está Platão (uma das várias licenças poéticas de David, já que Platão não estava presente, tampouco era um ancião). De fato, a prisão como um ambiente propício às mais elevadas considerações filosóficas é um *locus* literário muito recorrente na história do pensamento ocidental.¹³

Nesse aspecto, em contrapartida, Bernat fundamenta sua questão no filósofo Ramon Llull (1232-1316), como se percebe nessa passagem do *Livro da Alma Racional* (1296):

Deus é justo, e Sua justiça requer que a alma seja imortal para que possa existir um sujeito permanente que julgue para a eternidade a boa e a má alma. Caso a alma fosse mortal, em sua mortalidade a justiça de Deus atentaria contra Si mesma, uma vez que atentaria contra o que requer Seu juízo. Mas como a justiça de Deus não pode injuriar a Si mesma, convém que a alma seja imortal (Livro I, III, 5).

¹³ “*A morte de Sócrates* (1787) é mais um drama de cores discretas, uma representação de martírio que reúne discurso e silêncio em perfeito equilíbrio dramático. Mesmo agonizante, Sócrates continua falando (pois o veneno demora a fazer efeito), mas Platão, sentado ao pé da cama, sofre em silenciosa e amarga resignação.” – SCHAMA, Simon. *O poder da arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 208.

O pano de fundo transcendental fundamenta a defesa da inconsistência da felicidade terrena. Na *Consolação*, a Filosofia se pergunta: porque os mortais procuram uma felicidade fora de si, nos bens exteriores? (II.4.22) Eles não oferecem a verdadeira felicidade. Por isso, as desgraças são melhores que a sorte, pois educam. A sorte ilude. Por sua vez, Bernat, cético, duvida que algo exista após a morte: só crê no que vê; no resto, “não se preocupa”. Por isso sofre. Por isso pede ao rei que explique o que é o espírito e o faça compreender sua imortalidade (I, III.7).

A partir desse ponto as duas obras se separam. Enquanto na *Consolação* Boécio faz com que a Filosofia discorra sobre o *Amor* (princípio cosmológico por excelência), o *Bem* e a Eternidade, Bernat Metge apresenta (no Livro I) vários argumentos sobre a imortalidade da alma e a morte como passagem. Inicia com uma exposição dos filósofos gregos, prossegue com argumentos extraídos de Cassiodoro (490-581), Macróbio e Isidoro de Sevilha (560-636). Por exemplo: 1) Toda coisa que tem substância **não pode dá-la a outros**. Por isso, por tê-la recebido só para si, convém que a tenha de Deus, pois, caso contrário, seria criadora, e 2) sua substância é **própria**, pois só ela tem paixões (amor, ódio, desejo, etc.) (I, IV.11), que são a fonte da impetuosidade de seu movimento.

Nesse último ponto, *Lo somni* dialoga com o *Comentário ao Sonho de Cipião*. Invisível, a alma é princípio primeiro, fonte do movimento que não tem início nem fim. Atestam isso seus pensamentos, alegrias, esperanças e temores. São eles que nos arrastam em direção aos desejos. Por isso, caso sejam governados pela razão, são saudáveis (II, 25). O rei João I atesta sua *natureza filosófica platônico-ciceroniana*: a alma “...é vivificadora de seu corpo, porque, assim que ele lhe é concedido, **ama seu cárcere com grande amor**, e o ama porque não pode ser livre”, clara alusão ao *Fédon* (82d).¹⁴

O movimento autônomo da alma é trazido à baila na argumentação do rei:

Ela é racional: não me parece que alguém duvide ao vê-la tratar das coisas divinas, saber as humanas, aprender muitas artes e nobres disciplinas e, com a sua razão, superar a todos os animais. É-lhe dado compreender suas cogitações e, com a língua, exprimi-las. Ela, colocada no corpo, vê muitas coisas e se estende por quase todo o corpo e do corpo não se separa. Move-se e, em si mesma, como se percorresse um grande espaço, discorre e se lhe apresenta o que com suas cogitações vê.

Dotada de razão, encontra diversas figuras de letras e as utiliza em diversas artes e disciplinas; amuralha cidades, melhora com seu trabalho os frutos da terra; discorre sobre as terras e o mar; percorre grandes montanhas; fabrica portos para a utilidade dos navegantes e orna a terra com belos edifícios. Quem pode, pois, duvidar de sua razão quando, iluminada pelo seu Criador, faz com que sejam vistas coisas tão maravilhosas feitas com arte?¹⁵ Imortal é, ademais, a alma racional, e não penso que possas duvidar disso¹⁶ (I, IV.11).

¹⁴ PLATÃO. *Diálogos (Protágoras – Górgias – Fedão)* (tradução do grego de Carlos Alberto Nunes). Belém: Editora da UFPA, 2002, p. 288.

¹⁵ CASSIODORO, *De anima*, IV, 82-85, 91-99, 104 e 105-114. Cf. CÍCERO, *Cato maior*, XXI, 78.

¹⁶ CASSIODORO, *De anima*, IV, 115.

O movimento da alma é sublime porque criador e independente – assim como seu próprio Criador. Contudo, em *Lo somni*, o “personagem Bernat” é colocado como contraponto à argumentação filosófica do rei morto. É um cético.

– Como? – disse ele – Não está suficientemente demonstrado comigo, que vivo sem corpo?

– Pela minha fé, senhor, vós me tendes como ignorante se pensais que eu creio firmemente que sejais alma ou espírito (I, IV.12).

Assim, João I prossegue. Nada há na Natureza que recorde as coisas passadas, preveja as vindouras e abrace as presentes, só a alma racional. O fio do argumento filosófico é sustentado por citações de Tomás de Aquino (1225-1274) e Cícero (106-43 a. C.). Mas Bernat persiste em sua dúvida. João então altera seu discurso e passa a citar as autoridades que se debruçaram sobre o tema. Primeiro a Bíblia, a seguir os antigos. E se detêm em Cícero, mais uma vez, citando-o textualmente – as *Tusculanae Disputationes (Diálogos em Tusculum)*, série de livros com o tema da *contemplação do mundo* como base.

Preciso me deter por um instante nessa célebre obra de Cícero, escrita por volta de 45 a.C. Dividida em cinco livros (partes), seus temas versam sobre o desprezo da morte, a dor e as aflições da mente, suas paixões, a virtude e a vida feliz. A passagem abaixo de *Lo somni* se baseia no Livro I das *Tusculanas*, parte que trata justamente da morte.

Um grande argumento de que a própria Natureza considera importante a imortalidade da alma é que todos se preocupam com as coisas que acontecerão após a morte. O homem sempre planta árvores das quais não espera jamais obter fruto; o sábio ordena leis e estatutos. O que tu pensas que significa a procriação de crianças, a propagação do nome, a adoção de filhos, a diligência em fazer testamentos, a edificação de sepulcros, senão também na cogitação das coisas que acontecem após a morte? Não existe melhor natureza na linhagem dos homens do que a dos que imaginam que nasceram para ajudar, defender e conservar os outros.

Não posso crer que tantos homens se tivessem entregado à morte pela coisa pública se pensassem que seu nome findaria com sua vida, nem que alguém, sem uma grande esperança da imortalidade, expusesse seu corpo à morte pela pátria. Nem sei como se aproxima do pensamento dos homens um prognóstico ou adivinhação dos séculos posteriores, ainda mais nas grandes faculdades e nobres corações. Se suprimimos isso, quem seria tão louco a ponto de viver em sofrimentos e enormes perigos, assim como fazem os príncipes terrenos? E o que me dizes dos poetas e dos sutis mecânicos? Não desejam ser enobrecidos após a morte? E os filósofos? Nos livros que escrevem não colocam seus nomes para obterem glória? Certamente a maioria deles assim o faz (I, IV.25).

Embora não defina o conceito, Bernat Metge se vale da noção aristotélica de *Natureza* para iniciar sua argumentação. Para Aristóteles, a *Natureza*, em seu sentido originário e fundamental, é a substância das coisas que possuem o princípio do movimento, em si mesmas e graças à sua essência: “Com efeito, a matéria só é dita natureza porque é capaz de receber esse princípio, e a geração e o crescimento só porque são movimentos que derivam desse mesmo princípio” (*Metafísica*, Livro V, 1015a, 15).¹⁷ Mais tarde, Cícero se valeu desse argumento, que chamarei de *perenidade da ideia*. Por exemplo em *De natura deorum* (*Sobre a natureza dos deuses*, escrito em 45 a. C.):

A própria natureza imprimiu a noção dos deuses nas almas de todos. Que povo ou que tribo de homens existe que não tenha, sem ensino, alguma concepção dos deuses? A essa concepção, Epicuro chamou de *prólepsis*, isto é, uma pré-concepção mental de uma coisa, uma certa informação mental pré-concebida, sem a qual nada poderia ser entendido, investigado ou discutido (I, 43).¹⁸

Compreensão básica, idéia universal, a *prolepse* é um conceito compreendido por todos. Por exemplo, a palavra *homem*: todos têm uma idéia preconcebida de que é um homem. Cícero recupera o conceito de Epicuro (341-270 a. C.), e Bernat Metge dele se vale para ressaltar a preocupação universal com a imortalidade da alma. Todos se preocupam ou já se preocuparam com essa questão. Isso, para os antigos, era matéria válida em uma argumentação racional. Chamávamos positivamente de *senso comum* – preocupação secular da Filosofia e subvertida pelo menos a partir de Giambattista Vico (1668-1744).

De fato, a Filosofia tradicional tinha a preocupação de desenvolver e praticar o *senso comum* pois este era considerado o melhor exemplo do legitimamente humano, como se percebe nessa passagem de uma carta de Sêneca (4 a.C. - 65 d. C.): “A primeira coisa que a filosofia nos garante é o senso comum, a humanidade, o espírito de comunidade, coisas de cuja prática nos afastará uma vida demasiado diferente” (*Epístolas*, 5, 4).¹⁹ Ao contrário, Vico afirmou que o *senso comum* era um juízo sem qualquer reflexão.²⁰

¹⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, op. cit., vol. II, p. 201.

¹⁸ *Dez provas da existência de Deus* (seleção de Plínio Junqueira Smith). São Paulo: Alameda, 2006, p. 61.

¹⁹ LÚCIO ANEU SÊNECA, *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 11.

²⁰ “O senso comum é um juízo despido de qualquer reflexão.” – VICO. *A Ciência Nova* (trad., pref. e notas de Marco Lucchesi). Rio de Janeiro: Editora Record, 1999, Livro I, II. “Dos elementos”, XII, p. 95.



Imagem 3

Detalhe do *Tapete da Criação* (*Tapís de la creació*, c. 1096-1101), bordado, 358 x 450 cm, Museu da Catedral de Girona. O conceito filosófico-aristotélico de *Natureza* se mescla, em *Lo somni*, com a *Natureza-mundo físico* cristão, concepção simbólica da realidade muito presente na Idade Média. Mescla do conhecimento da ciência grega contido no *Comentário ao Sonho de Cipião*, nas *Núpcias de Mercúrio e a Filologia* (de Marciano Capela, séc. V) e na tradução comentada da primeira parte do *Timeu* de Platão (até 53c) feita por Calcídio (séc. IV), os estudos medievais sobre a *Natureza* circunscreviam-se à mesma como símbolo, livro escrito por Deus. Como disse São Boaventura, *o mundo sensível é um indício*, e sua leitura está reservada aos espíritos mais elevadamente contemplativos, não aos filósofos naturalistas, pois estes conhecem a natureza em si, não como indício. No *Bordado* de Girona, a cena da *Natureza perfeita edênica* mostra os animais que cercam Adão (no detalhe, apenas sua mão direita), que está, por sua vez, a buscar outro homem entre eles (Gn 2, 20).²¹

Em Bernat Metge, há a preservação da Filosofia tradicional. Ainda imerso no *senso comum* clássico, embora distante da recusa do político típica de estóicos como Sêneca, *Lo somni* recupera a força da ideia da imortalidade da alma e a re-

²¹ CASTIÑEIRAS, Manuel. *El tapiz de la creación*. Catedral de Girona, s/d, p. 90; GREGORY, Tullio. "Natureza". In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 263-277.

compensa *post mortem* típica do *Sonho de Cipião* de Cícero, ou melhor, do *Comentário ao Sonho de Cipião*, pois a Idade Média não conheceu o texto de Cícero (só encontrado no século XIX, em um palimpsesto).²²

Do mesmo modo, o argumento, agora um tanto retoricamente, se dirige aos escritores, filósofos e poetas, além dos trabalhadores manuais (os das então chamadas *artes mecânicas*). Para que escrever aos pósteros senão pela busca da glória, se não há nada após a morte corporal? O rei João conclui seu raciocínio:

Portanto, se o consentimento de todos é a voz da Natureza, e cada um concorda ter alguma coisa que lhes pertença após sua morte, também nós devemos consentir nisso. Todos os homens opinam que Deus existe, e O conhecem naturalmente. Semelhante opinião e conhecimento pertencem à imortalidade da alma. Portanto, creiamos que assim é e não nos distanciemos do senso comum (I, IV.26).

A seguir, João enumera os filósofos e políticos que enfrentaram a morte com a honra devida à Filosofia: Caio Lélío (cônsul em 190 a. C.), Catão (95-46 a. C.), além, é claro, do próprio Sócrates (c. 469-399 a. C.):

– Sócrates – disse ele – depois que foi condenado à morte por não crer na pluralidade de deuses, no último dia de sua vida disse muitas belas razões que provavam a imortalidade da alma. Enquanto tinha na mão o veneno que deveria beber, disse que não lhe parecia que iria morrer, mas sim que subiria ao Céu, pois havia dois caminhos nos quais eram preparadas as almas que saíam dos corpos: um era o da privação do Conselho dos deuses, e isso acontecia porque aquele corpo havia vivido viciadamente, violado a coisa pública e cometido muitas fraudes; outro era o do retorno aos deuses, de onde vieram, e isso ocorria quando o corpo havia vivido de modo casto e distante dos vícios, e assim se assemelhava à vida dos deuses (I, IV.29). (ver imagem 2)

A passagem acima está claramente fundamentada no último capítulo da *República* de Platão, que contém o chamado *mito de Er*, conto escatológico já aludido aqui e que o filósofo utiliza para concluir sua obra.

João I prossegue em sua exortação filosófica para mostrar ao cético Bernat a imortalidade da alma e a necessidade de se preparar para a morte. Corrige seus erros lógicos e encerra a primeira parte de seu diálogo com o tema da substancialidade (ou não) da alma dos animais – assunto caro a Aristóteles.

²² COSTA, Ricardo da. “O *Sonho de Cipião* de Marco Túlio Cícero” *Prólogo* de Carlos Nougué / Apresentação, tradução e notas de Ricardo da Costa. In: LAUAND, Luiz Jean (coord.). Revista NOTANDUM, n. 22, Ano XIII, jan-abr 2010, p. 37-50. Editora Mandruvá - Univ. do Porto. Internet, <http://www.ricardocosta.com/artigo/o-sonho-de-cipiao-de-marco-tulio-cicero>

Conclusão

Lo somni preserva em seu Livro I a mais pura tradição filosófica ocidental: a verdadeira Filosofia é a meditação da morte, como bem afirmara Platão (“Embora os homens não o percebam, é possível que todos os que se dedicam verdadeiramente à Filosofia a nada mais aspirem do que a morrer e estarem mortos”, Fédon, 64a).²³ Somado a isso, a recuperação do cárcere como espaço meditativo e receptivo do mundo onírico faz com que a ambientação do diálogo filosófico ganhe um inusitado colorido literário.

A alternância das distintas posições existenciais dos personagens, em especial a postura transcendente do recém-falecido rei João I antagônica ao ceticismo incrédulo do *alter ego* da obra, faz com que o leitor oscile agradavelmente ao acompanhar os argumentos, belamente expostos, juntamente com a sequência erudita de teses de diferentes pensadores, poetas e políticos que abordaram o tema. A leitura do texto exige erudição, mas, passado o primeiro esforço de compreensão do entrelaçamento de obras – *fusão totalizante* analisada por Júlia Butiñá²⁴ – o sentimento final da leitura é extremamente reflexivo e suave, aspecto com o qual conluo esse pequeno trabalho.

E se desejas considerar as palavras que Cícero disse em suas *Tusculanas* (as quais, se não me engano, já ouviste), entenderás que ele quer dizer que somente Deus Nosso Senhor se move por Si mesmo, como fonte e princípio de todo o movimento, e que ninguém pode negar que tal natureza foi dada à alma racional. Necessariamente, portanto, convém que admitas que as almas dos animais perecem com seu corpo.

– Senhor – disse eu – sinto-me não só intensamente iluminado, mas integralmente consolado com o que me haveis dito. Se à vossa excelssitude não desagradar, eu desejaria me certificar de algumas outras coisas convosco.

– Diz o que desejas, mas que sejas breve, porque eu não poderei permanecer aqui por muito tempo (I, IV.65).

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica* (ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale). São Paulo: Edições Loyola, 2005, vol. II.

BERNAT METGE. *Lo somni / El sueño* (edición, traducción, introducción y notas de Julia Butiñá). Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2007.

BOÉCIO. *A consolação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BUTIÑÁ, Julia. *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2002

²³ PLATÃO. *Diálogos* (*Protágoras – Górgias – Fedão*), *op. cit.*, p. 258.

²⁴ BUTIÑÁ, Julia. *En los orígenes del Humanismo: Bernat Metge*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2002. Para o nosso caso, as páginas 175-281.

CASTIÑEIRAS, Manuel. *El tapiz de la creación*. Catedral de Girona, s/d.

COSTA, Ricardo da. "O *Sonho de Cipião de Marco Túlio Cícero*" *Prólogo* de Carlos Nougué / Apresentação, tradução e notas de Ricardo da Costa. In: LAUAND, Luiz Jean (coord.). Revista NOTANDUM, n. 22, Ano XIII, jan-abr 2010, p. 37-50. Editora Mandruvã - Univ. do Porto.

COSTA, Ricardo da. "Los clásicos que hacen clásicos: la importancia de los clásicos y de la tradición clásica en la configuración del canon cultural medieval". In: *Cuadernos de Historia Universal UCR - UNA*, Vol. I, t. 3. Revista de Historia UCR - UNA, *Fuera de serie*, 2012 (no prelo).

COSTA, Ricardo da. "As relações entre a Literatura e a História: a novela de cavalaria *Curial e Guelfa*". In: BUTIÑÁ & CORTIJO (eds.). *Literatura, Llengua i Cultura de la Corona d'Aragó*, volume 1, 2012.

Dez provas da existência de Deus (seleção de Plínio Junqueira Smith). São Paulo: Alameda, 2006.

FREUD, Sigmund. *A Interpretação dos Sonhos. Edição Comemorativa 100 anos*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

FUSTER ORTUÑO, Maria Ángeles. *Curial e Güelfa multilingüe*. Universitat d'Alacant: Tesi doctoral sota la direcció del Prof. Dr. Vicent Martines Peres, 2009.

GREGORY, Tullio. "Natureza". In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval II*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 263-277.

LÚCIO ANEU SÉNECA, *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

MACROBIO. *Comentarios al Sueño de Escipión* (edición y traducción de Jordi Raventós). Madrid: Ediciones Siruela, 2005.

PLATÃO. *A República* (trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

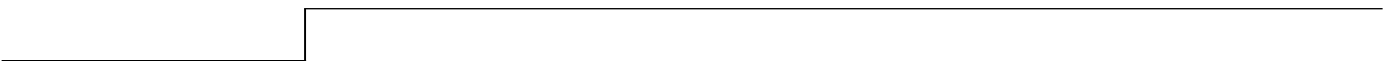
PLATÃO. *Diálogos (Timeu – Crítias – O Segundo Alcibíades – Hípias Menor)* (tradução do grego de Carlos Alberto Nunes). Belém: Editora da UFPA, 2001.

PLATÃO. *Diálogos (Protágoras – Górgias – Fedão)* (tradução do grego de Carlos Alberto Nunes). Belém: Editora da UFPA, 2002.

PLATÃO. *Teeteto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

SCHAMA, Simon. *O poder da arte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

VICO. *A Ciência Nova* (trad., pref. e notas de Marco Lucchesi). Rio de Janeiro: Editora Record, 1999.



A Física da Stoá

Rodrigo Pinto de Brito*

* Doutorando, PUC-Rio.

Resumo

Tendo vista a noção Estóica de filosofia como sistema tripartite e a imbricação entre suas partes, há uma ligação entre a parte física que, de modo geral, diz respeito ao que concerne ao mundo físico — começando por questões sobre a *arkhē* originária e incluindo ciências empíricas como a astronomia e a medicina — e a parte ética, cujo principal preceito é “viver uma vida conforme a natureza”. Desse modo, para se compreender efetivamente o significado da ética da Stoá, é necessário que se compreenda os conceitos que norteiam sua física: corpóreo; incorpóreo; princípio ativo e passivo; causalidade; pneuma; e *ekpýrōsis*. Sobre esses conceitos e sobre seus papéis na cosmologia Estóica que tratamos neste trabalho.

Palavras-chave: *Cosmologia, física; corpóreos; causalidade; princípios; pneuma ígneo.*

Abreviações:

* Aécio

Plac. = Opiniões dos Filósofos

* Alexandre de Afrodisias

in Top. = Comentário aos Tópicos de Aristóteles

* Apiano

App. = Guerras civis

* Aristófanes

Ar.Nu. = Nuvens

* Aristóteles

- Met.* = Metafísica
Phys. = Física
Rhet. = Arte Retórica
- * Ateneu
 - Deip.* = Deipnosofistas
 - * Calcídio
 - in Tim.* = Comentário ao Timeu de Platão
 - * Cícero
 - Acad. pr.* = Academica livro I
 - Acad. pos.* = Academica livro II
 - De Fat.* = Sobre o Destino
 - De Fin.* = Sobre os Fins
 - ND* = Sobre a Natureza dos Deuses
 - Tusc.* = Disputações Tusculanas
 - * Cleomedes
 - Cael.* = Os Céus
 - * Clemente de Alexandria
 - Strom.* = Miscelâneas
 - * Demóstenes
 - Dem.* = Sobre a Embaixada Falsa
 - Dem. Or.* = Discursos
 - * Diógenes Laércio
 - D.L.* = Vidas e Doutrinas dos Filósofos
 - * Diógenes de Oinoanda
 - Dio. Oen. Phy.* = Fragmentos Físicos de Diógenes de Oinoanda
 - * Epicteto
 - Diss.* = Discursos
 - * Ésquines
 - Aeschin.* = *Contra Timarco*
 - * Estobeu
 - Ecl.* = Écloga
 - Flori.* = Florilégios
 - * Eusébio
 - PE.* = Preparação Para o Evangelho
 - * Filodemo
 - De Stoi.* = Sobre os Estóicos
 - De Piet.* = Sobre a Piedade

- * Galeno
 - PHP* = Sobre as Doutrinas de Hipócrates e Platão
 - Gal.* = Das Faculdades Naturais
- * Hermann Diels – Walther Kranz
 - DK* = Fragmentos dos Pré-socráticos
- * Heródoto
 - Hist.* = História
- * Hesíodo
 - Op. D.* = Os Trabalhos e os Dias
- * Hipócrates
 - Hp. Off.* = O ofício da medicina
 - Hp. Art.* = Da arte [médica]
- * Homero
 - Ilíad.* = Ilíada
 - Odyss.* = Odisséia
- * Isócrates
 - Isoc.* = Evágoras
- * Lísias
 - Lys.* = Contra Eratóstenes
- * Luciano
 - Luc. Par.* = A passagem de peregrino
 - Luc. Herm.* = Hermotimo
- * Metrodoro (?)
 - Metrod. Herc.* = Papiro em Herculano 1005, col. IX
- * Platão
 - Apol.* = Apologia
 - Crat.* = Crátilo
 - Fed.* = Fédon
 - Fedr.* = Fedro
 - Górg.* = Górgias
 - Parm.* = Parmênides
 - Rep.* = República
 - Sof.* = Sofista
 - Teet.* = Teeteto
 - Tim.* = Timeu
- * Plutarco
 - Vit. Par.* = Vidas Paralelas

- Com. Not.* = Contra os Estóicos quanto às Concepções Comuns
St. Rep. = Sobre as Autocontradições Estóicas
- * Políbio
Plb = História
- * Ryle
PRyl. = Papiro de Ryle
- * Sêneca
Ep. = Cartas
Ira = Sobre a Cólera
- * Sexto Empírico
PH. = Esboços Pirrônicos
Adv. Log. = Contra os Lógicos
Adv. Phy. = Contra os Físicos
Adv. Eth. = Contra os Éticos
Adv. Gram. = Contra os Gramáticos
Adv. Rhet. = Contra os Retores
Adv. Mus. = Contra os Músicos
- * Simplício
in Cael. = Comentário à Sobre o Céu de Aristóteles
in Phys. = Comentário à Física de Aristóteles
- * Siriano
in Metaph. = Comentário à Metafísica de Aristóteles
- * Sófocles
Trach. = As Traquínias
- * Temístio
Priv.Or. = Orações Privadas
- * Tucídides
Tuc. = História da Guerra do Peloponeso
- * Von Arnin
SVF I, II, III = Fragmentos do Estoicismo Antigo, volumes I, II e III
Ind. St. Herc. = Índice Estóico de Herculano
- * Xenofonte
Mem. = Memoráveis

I- (Des)construção histórica:

Quando se pensa na inserção das filosofias de matriz socrática na sociedade ateniense dos sécs. V e IV a.C., com seu apelo a uma vivência mais participativa nas coisas da cidade, sua disseminação pelas mais diversas classes sociais e sua infiltração nas mais variadas mentes, há que se estranhar o seu desaparecimento progressivo no fim do séc. IV e ao longo do séc. III a.C. Tradicional e fragilmente, tem-se apontado causas para este ocaso, sendo a falta de estrutura das escolas e a nova dinâmica social surgida quando do imperialismo macedônico as duas mais importantes¹.

¹ A declaração de que as escolas Cirenáica, Megárica e Cínica não dispunham de uma organização eficiente, quando comparadas à Academia e ao Liceu, aparece indiretamente em 'REALE, G. *História da Filosofia Grega e Romana: Sofistas, Sócrates e Socráticos Menores*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.'. Para Reale, o Cirenáismo, o Megarismo e o Cinismo merecem ser chamados de 'escolas socráticas menores' por não terem captado, ao contrário de Platão, a total completude do pensamento de Sócrates, contudo dele deriva a noção de filosofia como estritamente uma forma de vida, desse modo desprezando uma abordagem mais sistemática da filosofia, como fazem as escolas 'menores'. Platão, por outro lado, segundo Reale, teria colhido melhor a integridade do pensamento do seu mestre e, ainda, acrescido uma abordagem mais sistemática que propiciaria a perduração da sua filosofia ao longo do tempo. Não obstante, há argumentos contundentes que problematizam mesmo o âmbito das influências de Sócrates sobre Platão: 'SANTOS, J. T. *Para Ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.' e 'KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.'. Como se verá a seguir, concordo que as escolas socráticas, com a exceção da Academia e do Liceu, não eram sistematizadas como o que veio a ser chamado de 'escola' (no sentido escolástico mesmo) — da mesma forma que as anteriores 'escola eleata' e 'escola de milésia' — também concordo que uma possível causa para isso é justamente a noção de que a filosofia é uma forma de vida, seguindo Sócrates, mas se assim é, então nesse aspecto as 'escolas socráticas menores' absorvem com mais completude a filosofia como vivência, conforme pensada e vivida por Sócrates, tornado anômala, por seu turno, uma estruturação escolar da filosofia como a de Platão. Sigo 'HADOT, P. *O que é a Filosofia Antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999.' para tratar as filosofias socráticas como 'formas de vida' e 'exercícios espirituais': 'HADOT, P. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris: Éditions Albin Michel, 1993.'. A atribuição de uma causalidade histórica que relaciona a expansão macedônica com o retraimento das filosofias socráticas e com o florescimento das filosofias helenísticas aparece em: 'MONDOLFO, R. *O Pensamento Antigo*, vol. II. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1973.' e 'AUBENQUE, P. *As Filosofias Helenísticas: Estoicismo, Epicurismo, Ceticismo*. In: Châtelet, F. (org.): *História da Filosofia, idéias e doutrinas*, vol. I. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.'. A interpretação de que o período clássico e as filosofias que nele surgem são superiores, ao passo que seus progressivos desaparecimentos e os surgimentos do Estoicismo, Epicurismo e Ceticismo no período helenístico são sintomas da própria decadência do período pode ser vista em: 'CORNFORD, F. M. *The Unwritten Philosophy and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.'. Para Cornford, o empobrecimento da cultura grega no período helenístico se deve aos seus contatos com o oriente, o autor, assim, alinha-se a interpretação da história da filosofia conhecida como "milagre grego" em que tudo que floresceu no período clássico, salvo raras exceções como a matemática e a astronomia, deve-se estritamente ao progresso da cultura grega, insulada de contatos com o estrangeiro, ver: 'BURNET, J. *A Aurora da Filosofia Grega*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.'. Contra Burnet e Cornford acerca do insulamento da cultura grega ver: 'BURKERT, W. *The Orientalizing Revolution*. Harvard: Harvard University Press, 1998'. Ataques à noção de que o período helenístico é decadente aparecem em: 'SEDLEY, D. *Os Protagonistas*. In: Revista Índice vol. 02, nº 1, 2010/1.'. Uso a abertura da Grécia com o oriente e *vice-versa* durante o período helenístico para demonstrar, contra Cornford, que na verdade se tem uma maior circularidade de idéias que é amplamente frutífera, oriunda de um processo de hibridismo cultural (ver: 'BHABHA, H. K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.'), suscitando inclusive um apelo mais abrangente ao clamor não só das escolas socráticas, mas também das escolas helenísticas.

A primeira das causas possíveis, a falta de estrutura das escolas socráticas, ou melhor, a falta de preocupação em se estruturar melhor as “escolas” socráticas como o que a tradição veio a chamar de escola de filosofia, apesar de ser um fator de peso, encerra mistérios que devem ser desvendados. Antes de tudo, se pensarmos nas filosofias Cirenáica, Megárica, Cínica,² Platônica e no Liceu, perceberemos que um rigor estrutural maior em torno de uma doutrina filosófica e do seu ensinamento, entendido como escola, só ocorre com o platonismo, através da Academia, fundada diretamente por Platão³ e, com o Liceu, fundado diretamente por Aristóteles⁴. Assim sendo, aberrante é, na verdade, uma sistematização escolar

² Sobre Aristipo de Cirene, fundador do Cirenáismo, e seus discípulos ver *D.L.* II 65-104. Há a partir do passo 86 uma descrição da doutrina Cirenáica e também das divergências surgidas entre os discípulos diretos de Aristipo e os discípulos de seus discípulos que atrapalhou a continuidade da doutrina. Sobre Euclides de Megara, fundador da escola Megárica, ver *D.L.* II 106-120, onde se poderá notar a fragilidade da sucessão dos discípulos de Euclides. Os Cínicos gozam de uma grande seção em *D.L.* que compreende os passos VI 1-105. Apesar de não ter havido uma sistematização da Escola Cínica como instituição, até porque isso seria contrário à própria doutrina Cínica, o Cinismo sobreviveu durante bastante tempo, extravasando os limites de Atenas e vigorando pelo período helenístico afora. Inclusive, houve Cínicos na corte de Alexandre, como Onesícrito. Então, rigorosamente, o Cinismo não há um ocaso do Cinismo, cuja peculiaridade será melhor analisada na seção seguinte sobre ‘Zenão de Cítio’.

³ Apesar de não haver entre antigos um rigor maior com citações e fontes, bem como uma diferenciação explícita entre o que viriam a ser ‘história’ e ‘estória’, estando o gênero biográfico flutuando entre ambos, a sucessão de filósofos platônicos é razoavelmente bem documentada, abaixo cito trechos exclusivamente de *D.L.* que nos apontam essa sucessão: ‘Seus discípulos [de Platão] foram: Espeusipo de Atenas, Xenócrates da Calcedônia, Aristóteles de Estagira, Filipos de Opus, Hestiaios de Pêrintos, Díon de Siracusa, Âmicos de Heraclea,...’ (*D.L.* III 46). Especificamente sobre Espeusipo: ‘Seu sucessor [de Platão] foi Espeusipo, filho de Eurimêdon, ateniense do demos de Mirrinús e filho de Potone, irmã de Platão, e escolarca durante oito anos a partir da centésima oitava Olimpíada. Mandou erigir as estátuas das Graças no recinto das Musas, instituído por Platão na Academia. Espeusipo permaneceu fiel à doutrina platônica...’ (*D.L.* IV 10). Uma outra questão interessante ligada à sucessão das escolas e que aparece em *D.L.* versa sobre os testamentos dos filósofos que, por mais espúrios que sejam, exibem como os biógrafos compreendiam a institucionalização dessa sucessão: ‘Platão deixou estes bens e estas disposições (...) meus testamenteiros são Leostenes, Espeusipo, Demétrio, Hegias, Eurimêdon, Calímaco e Trásipos.’ (*D.L.* III 41-43).

⁴ Comparada com a da Academia de Platão, a sucessão do Liceu é muito mais bem documentada: ‘Aristóteles nasceu no primeiro ano da nonagésima nona Olimpíada, e se encontrou com Platão aos dezessete anos de idade e freqüentou-lhe a escola durante vinte anos; foi para Mitilene no arcontado de Êubulos no quarto ano da centésima oitava Olimpíada. Quando Platão morreu no primeiro ano daquela Olimpíada, no arcontado de Teófilos, ele foi juntar-se a Hermias, e ficou com o mesmo durante três anos. No arcontado de Pitódotos, no segundo ano da centésima nona Olimpíada, viajou para a corte de Filipe, na época em que Alexandre tinha quinze anos de idade. Sua volta a Atenas ocorreu no segundo ano da centésima décima primeira Olimpíada, e lá Aristóteles lecionou no Liceu durante trinta anos...’ (*D.L.* V 9-11). Vejamos parte do ‘testamento’ de Teofrasto: ‘Que tudo vá bem; entretanto, se algo acontecer eis as minhas disposições extremas. Lego todos os meus bens existentes em minha casa a Melantes e Pancrêon, filhos de Léon. Dos recursos à disposição de Híparcos quero que sejam feitas as seguintes apropriações. Em primeiro lugar, devem ser concluídas as obras para a reconstrução do Museu com as estátuas dos deuses, e deverá acrescentar-se tudo que possa contribuir para adorná-lo e embelezá-lo. Em segundo lugar, a imagem de Aristóteles deverá ser colocada no templo com todas as oferendas votivas que estavam no mesmo. Além disso, o pequeno pórtico de acesso ao Museu deverá ser reconstruído, não mais rústico que o primitivo. As tabuletas que representam a rotação da Terra deverão ser colocadas no pórtico inferior. (...) Lego a Calinos a pequena propriedade que possuo em Estagira. A Neleus lego toda a minha biblioteca. Lego o jardim e o passeio e toda a casa vizinha ao jardim aos amigos mencionados abaixo que desejem estudar juntos e juntos cultivar a filosofia...’ (*D.L.* V 51- 53). E também parte do ‘testamento’ de Estráton, sucessor de Teofrasto como escolarca do Liceu: ‘Os executores deste meu testamento serão Olímpicos, Aristeidés, Mnesígenes, Hipócrates, Epicrates, Gorgilos, Dioclés, Lícon e Atanes. Deixo a escola a Lícon, já que os outros são muito idosos ou muito ocupados; será bom, entretanto, que os demais cooperem com ele. Deixo-lhe também toda a minha biblioteca...’ (*D.L.* V 62).

da filosofia de matriz socrática, tendo em vista que a maioria das filosofias dessa matriz não se preocupou com tal sistematização. Além disso, pensemos no pouco que se pode saber sobre a filosofia e a vida do próprio Sócrates (caso em que vida e filosofia se amalgamam) conforme representadas por Platão, Xenofonte e Aristófanes e veremos alguém disposto mesmo a morrer em nome da filosofia e da razão, mas não a fundar uma escola.

É facilmente presumível que Aristóteles tenha se inspirado nos modelos escolares da Academia de Platão ao fundar o Liceu que, apesar disso, era institucionalmente muito mais bem estruturado do que a própria Academia. O Liceu dispunha de uma enorme biblioteca, de espécimes de animais e plantas, sem falar em propriedades e dinheiro; para isso, o próprio Aristóteles pôde contar inclusive com o auxílio de seu ex-pupilo que em brevíssimo se tornaria o homem mais poderoso do Mediterrâneo e além, Alexandre, que, pelo que se pode deduzir do que nos diz Plutarco⁵, apesar de em rota de colisão com seu antigo mestre, ainda se cercava de discípulos de Aristóteles em sua corte, o mais importante deles, Ptolomeu I Sóter que além de ter sido pupilo de Aristóteles quando o filósofo esteve na Macedônia se tornaria sátrapa do Egito e governaria as terras banhadas pelo imenso Nilo a partir de sua nova capital, Alexandria, célebre pela biblioteca inaugurada pelo mesmo Ptolomeu I e incrementada pelo seu filho (Ptolomeu II Filadelfo), mas que mais do que abrigar livros era o maior centro de saber jamais imaginado pela mente humana, e funcionando de acordo com os mais tradicionais ideais aristotélicos de conhecimento.

Rejeitando a tese platônica segundo a qual o conhecimento do real é, por sua vez, o conhecimento do que é permanente, imutável, imóvel e verdadeiro — as formas — e que não estão neste mundo que, por seu turno, é o posto disso, ou seja, impermanente, mutável, móvel e falso, Aristóteles pensava que para conhecermos a verdade deveríamos conhecer a imensurável gama de objetos que compõem o mundo, em sua unicidade. Mas, dada a imensurabilidade dos objetos e também da tarefa dos filósofos, a filosofia deveria ser dividida em “especialidades” (não no sentido moderno), cada filósofo ou grupo deles se debruçando em algum ramo do saber. Assim, por exemplo, pensadores que desejassem saber sobre a causa formal de uma montanha se separariam dos que desejassem saber o mesmo sobre vacas, não por uma imposição dogmática qualquer, mas por que a imensa gama de objetos por investigar dificultaria a possibilidade de conhecer diferentes tipos de objetos. Por outro lado, os que investigassem vacas, montanhas ou o que quer que fosse, escreveriam tratados sobre seus estudos, apontando seus métodos e conclusões (e, por que não, aporias?), eles coletariam espécimes para aumentar a persuasão de suas provas e, obviamente, precisariam de um enorme lugar para guardar os tratados e espécimes, um lugar onde qualquer um interessado em aprender sobre montanhas, vacas, sapos, plantas exóticas dos confins do Império Macedônico, constituições antigas de povos esquecidos, cosmogonias babilônicas etc. pudesse

⁵ Ver *Vit. Par., Vida de Alexandre*.

consultar a bibliografia disponível e, se fosse o caso, também ver os espécimes. Esse lugar era a Biblioteca de Alexandria conforme idealizada pelos Ptolomeus⁶.

Muito mais despreziosa do que o Liceu, a Academia era um local onde quem quisesse conhecer os meios para se atingir a verdade além, através da dialética e da geometria, poderia freqüentar, os interessados poderiam também lá aprender as verdades já disponíveis e que não poderiam ser divulgadas em respeito a um voto de silêncio, que, ironicamente, é o que nos declara a origem da idéia de Platão de criar uma escola em torno de si e dos seus ensinamentos: Pitágoras e o pitagorismo. Os laços de Platão com o pitagorismo e sua ligação principalmente com Arquitas de Tarento e Filolau de Crotona se tornaram questões pertinentes já no séc. IV a.C.⁷, mas, apesar da antiguidade dessas questões, não há, como não houve, respostas satisfatórias para elas. Contudo, mesmo que de forma tênue, é bastante provável que Platão em alguns aspectos tenha se inspirado nos pitagóricos, entre eles o aspecto institucional de sua escola.

Assim, se retornarmos à noção de que as escolas socráticas de modo geral não perduraram, com a exceção da Academia e do Liceu, por não terem sido tão bem estruturadas quanto as que perduraram, podemos responder que:

1. não fazia parte do socratismo de forma geral, incluindo o que se sabe sobre a filosofia do próprio Sócrates, a necessidade de se ensinar escolarmente a filosofar;
2. Aristóteles pôde bem estruturar uma escola baseando-se na Academia; esta, contudo, não se baseou em uma estrutura anterior de matriz socrática, mas pitagórica.

Mas, fato é que as filosofias socráticas, com a exceção das duas sobreviventes supracitadas, vieram a desaparecer em torno do fim do séc. IV e ao longo do séc. III a.C., ao que se atribui corriqueiramente como outra possível causa o desenvolvimento e crescimento do domínio do Império Macedônico.

Filipe II, pai de Alexandre, era filho do rei Amintas III e foi o responsável por expandir os domínios macedônicos, bem como por encerrar o domínio ilírio sobre seu reino. Ele começou a controlar a Macedônia em 359 a.C. como tutor de seu sobrinho, então rei, Amintas IV. A Grécia à época estava destrocada pela Guerra do Peloponeso que obrigara as cidades-Estado a se organizarem em ligas; a Liga Anfictiônica, por exemplo, ditava regras de conduta em assuntos religiosos e outros e, em particular, administrava o Templo de Apolo em Delfos, tendo, por isso, enorme poder. Dessa liga muitas cidades-Estado e reinos, como a Macedônia, faziam parte, contudo uma minoria de cidades poderosas rejeitava as decisões da liga: Atenas e Esparta, e também Acaia, Feras e a Fócida que viria a travar uma guerra contra Tebas, a Guerra

⁶ Para mais sobre a ciência no período helenístico ver: 'KEYSER, P. T.; IRBY-MASSIE, G. *Science, Medicine and Technology*. In: Bugh, G. (ed.) *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007:.

⁷ Para mais ver 'KAHN, C. *Pitágoras e os Pitagóricos: uma breve história*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, págs 61-88.

Sagrada na qual a Macedônia, sob Filipe que agia em nome da Liga Anfictiônica, teria um papel fundamental. Em decorrência das vicissitudes dessa guerra cujos detalhes não nos interessam por hora, Atenas e Macedônia viriam a divergir.

Após conduzir a Liga Anfictiônica à vitória contra a Fócida e todas as outras cidades “traidoras”, Filipe propôs uma concórdia das cidades-Estado e reinos gregos, inclusive as semibárbaras Macedônia e Trácia. Filipe, assim, agia de acordo com o desejo de uma parcela de intelectuais gregos como os atenienses Xenofonte e Isócrates; esse último, inclusive, chegara a exortar Filipe a unir toda a Grécia em marcha contra os Persas. Mas uma outra parcela das populações, notadamente de Atenas, Esparta e Tebas, rejeitava peremptoriamente conceder tamanho poder a Filipe. Começaria então a contenda deste contra Atenas que teve seu desfecho com a derrota das tropas dos atenienses e seus aliados (Beócia, Megara, Corinto, Aquéia), compostas por cerca de trinta e cinco mil homens, na célebre batalha de Queronéia (338 a.C.). Mas, contrariando o esperado, Atenas derrotada foi tratada com ‘generosidade’ e Alexandre, que participara da batalha, liderou uma guarda de honra que levou as cinzas dos atenienses mortos a Atenas — um tributo único para um inimigo derrotado — e os mais de dois mil prisioneiros atenienses foram libertados sem resgate. Diante do avanço de Filipe pelo Peloponeso as últimas cidades hostis rendiam-se e as aliadas regozijavam-se, somente Esparta restou como cidade hostil⁸.

É difícil, a princípio e remetendo-se tão-somente ao que nos relata a história, imaginar um nexos causal que una o crescente poder de Filipe junto à Liga Anfictiônica e a consolidação do domínio macedônico sobre os gregos ao sumiço das filosofias socráticas em Atenas, mas um olhar um pouco mais acurado pode nos revelar esse nexos causal que, penso eu, é deveras frágil: Atenas, após a derrota na batalha de Queronéia, teria perdido a autonomia deliberativa a qual estava acostumada e que demandava uma participação tão esmerada dos cidadãos, os atenienses agora passariam a obedecer aos ditames de um rei estrangeiro e semibárbaro, não haveria razões para suscitar entre os cidadãos um aprimoramento moral de qualquer feitio com vistas a um bem que repercutisse nas coisas da cidade⁹, a cidade escapava do domínio do cidadão¹⁰.

Contudo, penso que o supracitado nexos causal não é totalmente verossímil, primeiramente porque o domínio macedônico era desejado por cidadãos atenienses bastante influentes como os já citados Xenofonte e Isócrates e, portanto, não havia uma rejeição unânime desse domínio entre atenienses. E, mais importante, a

⁸ Sobre o despontar do período helenístico ver: ‘BOSWORTH, A. B. *Alexander the Great and the Creation of the Hellenistic Age*. In: Bugh, G. (ed.) *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007:.

⁹ Sobre a cidade no período helenístico ver: ‘GRAHAM, D.; HANSEN, M. H. *The Polis and Federalism*. In: Bugh, G. (ed.) *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007:.

¹⁰ Esse argumento errôneo é utilizado por ‘MONDOLFO, R. *O Pensamento Antigo*, vol. II. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1973.’ e ‘AUBENQUE, P. *As Filosofias Helenísticas: Estoicismo, Epicurismo, Ceticismo*. In: Châtelet, F. (org.): *História da Filosofia, idéias e doutrinas*, vol. I. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973:’. A eles, principalmente, dirigem-se as críticas que seguem. Ver nota 2.

derrota de Atenas 338 a.C. não significou, em nenhum sentido, o fim da Assembléia ou da participação política dos cidadãos. A partir de 338 Atenas entra na esfera de influência macedônica, o que não significa que a cidade seja governada por um macedônico. Pelo contrário, as fontes epigráficas e literárias demonstram a intensa atividade política da Assembléia após 338, especialmente marcadas pela atuação de Licurgo e Demóstenes. É a Assembléia, aliás, que decide se revoltar contra o domínio macedônico em 323, quando a notícia da morte de Alexandre chega à cidade. Essa data marca uma grande transformação na vida cívica ateniense, com a criação de um governo oligárquico baseado na divisão dos cidadãos em duas classes. De todo modo, o fim da democracia não significa fim da política. O único período que poderia ser associado a um “fim da política” seria o da chamada tirania de Demétrio de Falero, entre 317 e 307: Demétrio, membro da escola peripatética, e apoiado por Cassandro, reforçou o caráter oligárquico do regime ateniense, assumindo ele mesmo uma posição central em diversas reformas; mesmo então, a epigrafia registra a atividade da Assembléia. Da derrota em 322 até meados do século seguinte, com curtos intervalos, uma guarnição macedônica ficará sediada no porto ateniense, o Pireu, mas sua presença funcionou como obstáculo à revolta antimacedônica, e não como órgão de uma suposta administração macedônica sobre os assuntos internos da cidade.

Ademais, se de fato Platão propunha um aprimoramento do sujeito que era contíguo ao aprimoramento da cidade, os Cínicos, por sua vez, rejeitavam o *nómos* da *pólis*¹¹, qualquer que fosse ele, por que eles preconizavam um tipo de aprimoramento que consistia em viver de uma forma autárquica que rejeitava as convenções humanas em favor de uma vida vivida em conformidade com os ditames da natureza. Em suma, para os Cínicos, se a cidade fosse uma democracia, uma aristocracia, uma oligarquia, uma tirania ou submissa a uma monarquia estrangeira, todas essas formas de poder, indiferentemente, inviabilizariam a autarquia cínica e seriam obstáculos à felicidade. O mesmo se pode dizer sobre os Megáricos que, no âmbito moral, se assemelhavam muito a “Cínicos moderados”. Os hedonistas Cirenáicos, por outro lado, opostamente aos Cínicos, consideravam que a felicidade só poderia ser alcançada pela satisfação imediata dos prazeres quaisquer que fossem eles, eles calculavam os prazeres que deveriam ser mais urgentemente satisfeitos e muitos deles só poderiam sê-lo em uma vida de corte, dificilmente filósofos discípulos de Aristipo de Cirene evitariam os luxos da corte macedônica. Quanto ao Liceu, como já dito, Aristóteles fora mestre de Alexandre cuja corte incluía vários proeminentes filósofos peripatéticos, além disso, pensemos no também já referido apoio macedônico à construção da Biblioteca de Alexandria e na reconstrução empreendida por Alexandre da cidade natal de Aristóteles, Estagira.

Se, então, a filosofia de Platão preconizava um aprimoramento do sujeito que redundava no aprimoramento da *pólis*, posto que essa era a coletividade dos sujei-

¹¹ Palavras de Antístenes: ‘O sábio não deve viver segundo as leis vigentes na cidade, mas segundo as leis da virtude.’ (D.L. VI 11).

tos, podemos concordar que uma suposta perda do poder deliberativo (caso isso houvesse acontecido) poderia ter diminuído o interesse por um aperfeiçoamento do homem entendido como cidadão. Mas, estranhamente, a escola de Platão não foi uma das que se extinguiu no período helenístico, pelo contrário, passou, sim, a se ater menos a questões cívicas.

A filosofia de Aristóteles, apesar de ser tão respeitada pelos macedônicos, tem vagarosamente sua importância subtraída. O mesmo ocorrerá com o Cinismo, o Megarismo e o Cirenaísmo. De fato, as três últimas escolas citadas eram mal institucionalizadas enquanto escolas, mas, como já sabemos, para elas isso não era importante. E, se ao passo que Aristóteles e seus pupilos gozavam de certo *status* entre macedônicos, o mesmo não acontecia incondicionalmente com os filósofos dos outros sectos socráticos. Contudo, Cínicos, Megáricos e Cirenaicos não se importavam tanto com a *pólis* de Atenas e com a vida cívica ao ponto de se abalarem com um suposto fim da Assembléia¹², mesmo que ele tivesse ocorrido, e, então, o

¹² Como um outro fator que contribui fortemente para o desinteresse com relação às coisas da Assembléia de Atenas temos que boa parte dos filósofos socráticos era estrangeira e não podia deliberar. Assim, entre os filósofos Cirenaicos, Aristipo, o fundador do Cirenaísmo, era de Cirene, seus sucessores diretos foram sua filha Areté e Antípatros, ambos de Cirene, e também Aitíops de Ptolemaís. Aristipo neto era de Cirene e filho de Areté, dele foi discípulo o também Cirenaico Teodoro o ateu. Além desses temos Epitimides, Paraibates, Hegesias e Aníceres, todos de Cirene e, portanto, estrangeiros em Atenas e, então, mesmo que quisessem, sem a menor possibilidade de deliberar tendo em vista que não eram cidadãos. Entre os Megáricos, temos o fundador Euclides, nativo de Megara, seguido por Eubulides de Mileto, Alexinos de Élide, Êufantos de Ôlintos, Apolodoro Cronus e Diodoro Cronus, ambos de Cirene embora o segundo tenha vivido a maior parte da sua vida em Alexandria na corte de Ptolomeu I Sóter. Além desses temos Cleinômacos de Túrio e Estilpo de Megara. Foi somente com Estilpo que a escola ganhou uma maior notoriedade e pensadores atenienses passaram a ir ao seu encontro, inclusive abandonando suas filiações filosóficas anteriores, para serem seus alunos. Contudo, Estilpo não fazia filosofia somente em Atenas, de fato, viveu a maior parte de sua vida em sua Megara natal, onde teria morrido. Também Diodoro Cronus ganhou notoriedade entre atenienses e alexandrinos, mas desertou da Escola Megárica fundando um círculo de aperfeiçoamento em lógica, retórica e dialética chamado de Escola Dialética. Como podemos ver, entre Megáricos não há sequer um ateniense, exceto alguns seguidores de Estilpo e Diodoro. Entre os Cínicos, Antístenes, o fundador, nasceu em Atenas, mas sua mãe era da Trácia. Seu discípulo Diógenes era de Sínope e foi sucedido por Mônimos de Siracusa e por Onesícrito de Ágina ou de Astipaláia, ambas ilhas egéias, Onesícrito é célebre por ter feito parte da corte de Alexandre de quem escreveu uma biografia que provavelmente inspirou Plutarco. Após, temos o tebano Crates, Metroclés e sua irmã Hipárquia, ambos de Marôneia, a última foi amante de Crates com quem protagonizou cenas réprobas para a sociedade ateniense de sexo, alimentação e excreção em público. E, finalmente, o escravo fenício Mênipos e Menêdemus de Lampsaco. Se não desdenhassem as coisas da cidade, o que não era o caso, os Cínicos não teriam nenhum papel na Assembléia tendo em vista que eram estrangeiros. Mesmo entre os discípulos de Platão e escolarcas da Academia até a fase Média a maioria era oriunda de fora de Atenas: Espeusipo era ateniense, Xenócrates era da Calcedônia, Pólemon era ateniense, bem como Crates (não confundir com o homônimo Cínico). Crântor era de Sólói, Arcesilao de Pitane, Bión de Boristenes, Lacides e Carnéades de Cirene e, finalmente, Clitômaco era cartaginês de origem fenícia. Entre os sucessores de Aristóteles, ele próprio um estrangeiro de Estagira que inclusive sofreu com o sentimento anti-macedônico que dominou Atenas após a derrota na batalha de Queroneia e teve, por isso, que exilar-se com medo de ser morto, temos Teofrasto de Êresos, Stráton de Pitane que era filho do Arcesilao supracitado e que foi mestre de Ptolomeu II Filadelfo. Seguido por Lícon da Tróade, Demétrio de Faléron e Heracleides do Ponto. Diante disso, pergunto-me: como é possível alegar que as filosofias socráticas sucumbiram porque sua preocupação maior, um aprimoramento do sujeito enquanto cidadão que aprimoraria a própria cidade, terminou com o Império Macedônico por que também terminou a capacidade deliberativa dos cidadãos, se o grosso dos próprios filósofos socráticos não era de cidadãos de Atenas que, portanto, não tinham como deliberar? Por outro lado, o estrangeirismo dos filósofos socráticos carrega uma chave para entendermos qual, verdadeiramente, a relevância do imperialismo macedônico em conexão com as escolas de filosofia, como veremos na próxima seção sobre 'O primeiro Estoicismo'.

crescimento do domínio do Império Macedônico sobre a cidade ateniense também apresenta-se como uma resposta implausível para o fim dessas escolas socráticas.

Existe ainda uma contra-parte do argumento que alega equivocadamente (ênfase), como já demonstrado acima, que há uma causalidade histórica que liga a expansão macedônica e o fim das escolas socráticas segundo a qual as filosofias deslocariam sua preocupação com um bem viver realizado na e para a *pólis* para um bem viver pessoal realizado na própria vida do sujeito e que não se fiaria mais em um fim político, justamente por não haver mais uma Assembléia e cessar a participação dos cidadãos nas coisas da cidade. Essa parte do argumento é utilizada mais para justificar a aurora das três mais importantes filosofias do período helenístico (Estoicismo, Epicurismo e Ceticismo) do que para explicar o ocaso das filosofias socráticas, tentaremos refutar esse argumento histórico-filosófico na seção sobre o Epicurismo.

Por hora, basta considerarmos a possibilidade de haver uma ligação entre o surgimento das filosofias helenísticas e o desaparecimento das filosofias socráticas, é nessa hipótese que nos concentraremos daqui por diante. Mais especificamente, a hipótese a ser aqui analisada é a de que o Estoicismo veio a suplantar algumas das escolas socráticas em Atenas, é claro que isso se relaciona com a nova conjuntura sócio-política inaugurada pelo imperialismo macedônico e também com a estrutura das escolas socráticas, mas de uma outra maneira sutilmente diferente.

II. Zenão de Cítio

Seguindo na nossa discussão sobre a desaparecimento das filosofias de matriz socrática nos séc. IV e III a.C., ou pelo menos a diminuição de sua influência, demos uma olhada no que se pode saber sobre um fenício de Chipre, da cidade de Cítio, chamado Zenão. Se estiver certo, as filosofias socráticas não desapareceram, foram absorvidas pelas filosofias helenísticas, suas legítimas continuadoras. Devo ressaltar que a hipótese ventilada aqui cabe também ao Epicurismo (e assim o Cirenáismo seria absorvido pelo Epicurismo e nele continuaria), e de alguma forma também aos Ceticismos de modalidade Pirrônica e Acadêmica.

Os achados arqueológicos na ilha de Chipre nos indicam que ela começou a ser ocupada em torno de 10.000 a.C., tendo sido cobijada por hititas, assírios e persas, sua localização é estratégica porque permite o acesso dos povos levantinos ao Mar Egeu pelo sudeste. A ocupação por colonos fenícios que buscavam um porto mais avançado no Mediterrâneo Oriental do que os disponíveis na região das atuais Síria e Líbano começou por volta do séc. VIII a.C. Em seguida, quando da expansão persa, a ilha de Chipre passou a ser dominada pelo Império Aquemênida que submeteu os colonos fenícios a taxações excruciantes. Quando, por sua vez, da derrota de Atenas e suas aliadas na batalha de Queroneia pelas falanges macedônicas e do sucessivo clamor de Filipe para que os gregos a ele se juntassem contra os persas, montou-se o cenário para a expansão dos macedônicos e o espalhamento

da cultura grega, projeto levado a cabo por Alexandre que, em muitos casos, preferia construir alianças contra os persas (e, em alguns casos, com eles próprios desde que contra Dario III Codomano). Uma importante aliança suscitada pela política de Alexandre foi, de modo geral, com os fenícios para obter, assim, o domínio sobre o mar, coibindo uma possível revolta de Atenas que dispunha de uma grande frota marítima, e também Esparta que permanecia hostil ao domínio macedônico e arquitetava incessantemente um revide contra Alexandre¹³. O avanço da cultura grega engendrado por Alexandre foi razoavelmente bem-vindo entre cipriotas. No ambiente, então, de uma Chipre amplamente helenizada, Zenão, fenício e filho de pais fenícios, cujo pai era um mercador de púrpura que trazia sempre consigo de Atenas livros de e sobre filosofia, acabou tendo em si incutindo o interesse pela filosofia desde pequeno.

No anedotário típico do período helenístico e que serve muitas vezes de fonte para Diógenes Laércio, vemos um Zenão mercador, estereótipo de fenício para os gregos, que naufraga com sua nau perto do Pireu, ele então se dirige para Atenas e vai até uma livraria, fica muito satisfeito com a leitura das *Memoráveis* de Xenofonte e, no exato momento em que passava por lá o Cínico Crates, Zenão pergunta ao livreiro onde poderia encontrar homens como Sócrates, e o livreiro simplesmente aponta para Crates e diz: “Segue aquele homem!”¹⁴.

Antes de prosseguirmos na questão sobre as filiações filosóficas de Zenão, façamos mais um interlúdio sobre a mudança no panorama sócio-político de Atenas e do mundo grego suscitada pelo imperialismo macedônico. Ao invés de endossarmos a tese corriqueira, mas implausível, de que as filosofias socráticas perderam seu viço junto com o fim da *pólis*, tese essa que já teve acima sua fragilidade suficientemente exposta, cogitaremos uma hipótese oposta, a de que as escolas socráticas (e também a última das escolas físicas, a escola Abderita ou Atomista) tiveram um apelo muito mais abrangente e que pôde ressoar para além da própria Hélade. Oferecemos como evidências dessa hipótese o aumento da quantidade de adeptos

¹³ De modo geral, para mais sobre as Guerras Médicas ver *Hist.* e sobre a relação entre fenícios e persas ver: ‘JIGOULOV, Vadim S. *The Social History of Achaemenid Phoenicia: Being a Phoenician, Negotiating Empires*. Londres: Equinox Publishing, 2010’. Uma fonte disponível sobre a expansão fenícia pelo Mediterrâneo e além é ‘HANNO. *The Periplus of Hanno: A Voyage of Discovery Down the West African Coast* (1912). Nova Iorque: Cornell University Library, 2009’. Sobre a interação entre gregos e fenícios ver: ‘AUBET, Maria Eugenia. *The Phoenicians and the West: Politics, Colonies and Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993’; ‘BLASQUEZ, Jose M. *Fenícios y cartagineses en el Mediterraneo*. Madrid: Ediciones Catedra S.A., 2004’; ‘BRANIGAN, Ciaran. *The Circumnavigation of Africa*. In: Classics Ireland vol. 1. Dublin: Classical Association of Ireland, 1994’; ‘FREEMAN, Edward Augustus. *The History of Sicily from the Earliest Times: Volume 1. The Native Nations: The Phoenician and Greek Settlements*. Boston: Adamant Media Corporation, 2001’; ‘WACHSMANN, Shelley. *Seagoing Ships & Seamanship In The Bronze Age Levant* (Ed Rachal Foundation Nautical Archaeology). Texas: Texas A&M University Press, 2008’; ‘WARD. *The Role of the Phoenicians in the Interaction of Mediterranean Civilizations*. Nova Iorque: Syracuse University Press, 1995’; ‘REED, C.M. *Maritime Traders in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004’. Sobre a aquisição pelos gregos da tecnologia náutica ver: ‘DAVISON, J. A. *The First Greek Triremes*, em *The Classical Quarterly*, Volume 41. Cambridge: Cambridge University Press, 1947’.

¹⁴ Ver *D.L.* VII 2-3.

das escolas que ocorre no mesmo período da consolidação do Império Macedônico, e também a origem desses adeptos que em sua imensa maioria é oriental.

Para nós, essas evidências expressam que a propaganda macedônica dirigida aos gregos de que Alexandre vingaria a Hélade, outrora aviltada pelo assédio dos bárbaros persas, havia surtido o efeito esperado¹⁵, de fato, a única cidade-Estado ainda a rebelar-se contra os macedônicos era Esparta que havia se aliado aos persas¹⁶. Além disso, ao criar-se um inimigo pan-helênico em comum e um herói vingador macedônico, a soberania de Alexandre estaria garantida na Grécia e o fantasma de um inimigo interno, vizinho e grego estaria afastada. A parte central da Grécia passou, então, a gozar de uma certa paz que se refletiu no restabelecimento da economia e que fez com que as exportações e importações crescessem, como evidência material basta citar o brusco crescimento das cunhagens macedônicas da dracma ateniense e o aumento do seu alcance¹⁷. Esse momento fugaz de esplendor econômico pode ter sido um dos principais fatores a atrair estudiosos de todos os confins do Império para Atenas e Alexandria, além das novas rotas de comércio e a facilidade de uma língua franca comum (*koiné*). Se assim for, será irrefutável que não há uma relação real entre o domínio macedônico e o ocaso das filosofias socráticas e mais, também será irrefutável que na realidade houve um crescimento excepcional dessas filosofias no período helenístico. Contudo, mesmo tendo um período de crescimento notável, essas filosofias desapareceram; como causa para isso proponho como hipótese que as filosofias socráticas foram, na verdade, absorvidas pelas filosofias helenísticas. É nesse argumento que debruçar-nos-emos a partir de agora e, como exemplo, remeter-nos-emos às filiações de Zenão ao chegar em Atenas.

Voltando, então, a Zenão e suas filiações filosóficas têm-se que seu primeiro professor foi o Cínico Crates. Possivelmente, o que interessou a Zenão fossem as respostas práticas e imediatas oferecidas pelos Cínicos em resposta aos *nómoi* da cidade, tendo em vista que eles, para quem a excelência dos sábios é auto-suficiente, rejeitavam como supérfluas todas as convenções sociais e procuravam um estilo de vida indiferente, chegando mesmo a ser escandaloso. De fato, a influência da sua doutrina ética em que a excelência (*aretê*) era a auto-suficiência (*autarkéia*)¹⁸

¹⁵ Sobre a máquina macedônica de propaganda ver: 'ASHERI, D. *O Estado Persa; ideologias e instituições no Império Aquemênida*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006'.

¹⁶ Ver *Vit. Par., Vida de Alexandre*.

¹⁷ Para mais sobre a economia na Grécia antiga e questões de numismática ver: 'AUSTIN, Michel; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1986' e 'TOUTAIN, Jules François. *L'Economie Antique*. Paris: La Renaissance du Livre, 1927'. Sobre as moedas especificamente na região da Jônia ver: 'HEAD, Barclay Vincent. *Catalogue of the Greek Coins of Ionia*. Boston: Adamant Media Corporation, 2001'. Especificamente sobre a economia do Mediterrâneo período helenístico ver: 'DAVIES, J. *Hellenistic Economies*. In: Bugh, G. (ed.) *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.'.

¹⁸ Ver *D.L. VI 22*: 'Conta Teofrasto em seu *Megárico* que certa vez Diógenes, vendo um rato correr de um lado para o outro, sem destino, sem procurar um lugar para dormir, sem medo das trevas e não querendo nada do que se considera desejável, descobriu um remédio para suas dificuldades. Segundo alguns autores ele foi o primeiro a dobrar o manto, que tinha de usar também para dormir, e carregava uma sacola onde guardava seu alimento; servia-se indiferentemente de qualquer lugar para satisfazer qualquer necessidade, para o desjejum ou para dormir, ou conversar; sendo assim, costumava dizer, apontando para o pórtico de Zeus e para a Sala de Procissões que os próprios atenienses lhe haviam proporcionado lugares onde podia viver!'.

é bastante profunda sobre as escolas helenísticas, contudo em nenhuma outra escola se faz sentir mais do que no Estoicismo, de modo que o primeiro e mais controverso dos vinte e sete livros atribuídos a Zenão (a *República*) era uma proposta de reformulação da cidade em que se deveria abolir a maior parte das instituições cívicas, como templos, cunhagem, tribunais, casamentos e diferenças entre os sexos¹⁹. Ainda assim, Zenão nunca chegou a propor um estilo de vida inteiramente Cínico: homem reservado que era²⁰, ele acabou por tomar a indiferença Cínica como austeridade, ou seja, um princípio muito mais sociável do que o preconizado pelos Cínicos e que posteriormente se tornaria elogiável por sua conformidade com os costumes da cidade, enquanto que, de fato, os Cínicos se tornariam reprováveis justamente por seu inconformismo, tendo em vista que preferiam viver ‘sem cidade, sem lar, banido[s] da pátria, mendigo[s], errante[s], na busca diuturna por um pedaço de pão’²¹.

Uma outra notável diferença da filosofia de Zenão com relação à dos Cínicos é que para os últimos tudo o que se situava entre a excelência e a deficiência era indiferente, ao passo que para Zenão havia bens (e males) corporais externos que poderiam ajudar (ou dificultar) a obtenção da sabedoria e da felicidade, embora não fossem por si só alvos morais. A adesão de Zenão a essa concepção e a rejeição da concepção ética Cínica que alega que esses bens são indiferentes foi-lhe incutida por Pólemon e é a maior contribuição da filosofia da Academia ao seu pensamento.

Em seguida, talvez buscando uma fundamentação teórica mais forte, coisa rejeitada pelos Cínicos para quem, seguindo o modelo de Sócrates, a filosofia era estritamente uma forma de vida, Zenão rompeu com os Cínicos e passou a ouvir preleções de Estilpo de Megara. Os filósofos Megáricos também viam a filosofia como forma de vida e concordavam com a idéia de excelência como auto-suficiência embora não fossem tão radicais como os Cínicos. Além disso, os Megáricos não rejeitavam e, pelo contrário, incentivavam a necessidade de um amplo amparo teórico, notadamente acerca de técnicas discursivas para aumentar a capacidade dialética dos adeptos. E também, Estilpo possuía alguns argumentos metafísicos que o levaram a rejeitar os universais e²², por ser um professor afamado e de

¹⁹ Há uma compilação de todos os fragmentos de Zenão, incluindo os da *República*. Ver: “Von ARNIN, I. *I Frammenti degli Stoici Antichi, vol. I: Zenone*. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1932.”.

²⁰ Ver *D.L.* VII 3: “[Zenão] era muito tímido para adaptar-se ao despudor Cínico. Percebendo essa resistência e querendo superá-la, Crates deu-lhe uma panela cheia de sopa de lentilhas para levar ao longo do Cerameicô; vendo que ele estava envergonhado e tentava esconder a panela, Crates partiu-a com um golpe de seu bastão. Zenão começou a fugir, enquanto as lentilhas escorriam de suas pernas, e Crates disse-lhe: “Por que foges, meu pequeno fenício? Nada te aconteceu de terrível”.

²¹ Citação de um fragmento trágico anônimo (frag. 984, Nauck) usualmente citado pelo Cínico Diógenes, ver *D.L.* VI 38.

²² Ver *D.L.* II 119: ‘Sendo extraordinariamente hábil nas controvérsias, ele negava a validade até dos universais, e dizia que quem afirma a existência do homem não significa os indivíduos, não se referindo a este ou àquele; de fato, porque deveria significar um homem mais que outro? Logo, não quer dizer este homem individualmente. Da mesma forma, “verdura” não é esta verdura em particular, pois a verdura já existia há dez mil anos; logo, “isto” não é verdura.’

vasta audiência²³, fez com esses argumentos se tornassem bastante influentes sobre a epistemologia helenística, notadamente amplificando a predileção por teorias empiristas.

A outra filiação de Zenão era à Escola Dialética, um círculo de especialização em lógica e modos de argumentação bastante popular no período helenístico. Lá, Zenão foi aluno de Diodoro Cronus que popularizou uma coleção de quebra-cabeças que se tornariam centrais na dialética helenista e, ao mesmo tempo, ele e seus pupilos desenvolveram a lógica proposicional com tanto sucesso que ela se tornou, na mão dos Estóicos, unânime como a lógica da era helenista, rapidamente eclipsando a lógica de termos do Peripatos.

Bem, munidos agora da informação necessária sobre as filiações de Zenão, podemos finalmente iluminar a questão sobre o desaparecimento das escolas socráticas. Conforme dito anteriormente, minha hipótese é a de que as escolas helenísticas absorveram-nas. Assim, poderíamos, na tentativa de endossar nossa hipótese, citar cronologias, de modo que a fundação do primeiro círculo de filósofos em torno de Zenão (na época chamado de ‘círculo zenoniano’, ao invés de Estoicismo) por volta de trezentos a.C. marca o momento do começo do declínio das escolas socráticas que influenciam a filosofia de Zenão. Mas, mais do que isso, oferecemos como prova contundente o fato de que os próprios Estóicos gostavam de ser genericamente chamados de ‘socráticos’²⁴, reivindicando essa linhagem por saberem que haviam absorvido a teses mais importantes dos seus predecessores e os sobrepujado. No que concerne à doutrina filosófica, a pretensão à linhagem socrática se evidencia especialmente no sistema ético Estóico onde há uma identificação entre o bem e o conhecimento²⁵. Além disso, o ideal do sábio Estóico, totalmente bom, feliz, tranquilo e notoriamente difícil de ser alcançado, devia muito de sua inspiração a Sócrates, cuja vida simples e, sobretudo, a morte resignada, se tornaram exemplos a serem seguidos mesmo na última fase, a romana, do Estoicismo, e vieram a influenciar Catão, o jovem, e Sêneca em suas mortes.

III. O primeiro e o médio Estoicismo

Tendo já desperdiçado muito tempo com prolixas arengas histórico-filosóficas, passemos imediatamente adiante e analisemos a fundação do primeiro Estoicismo e o teor de suas principais doutrinas, bem como os desenvolvimentos feitos pelos escolarcas da fase média. Assim, nos ateremos à fase que dura cerca de um

²³ Ver *D.L.* II 113: ‘Pela inventividade em relação a argumentos e pela capacidade sofisticada [Estilpo] sobrepujou a tal ponto os outros filósofos que quase toda a Hélade tinha os olhos postos nele e aderiu à Escola Megárica. Sobre ele Filipo de Megara exprimiu-se textualmente com as seguintes palavras: “De Teofrasto Estilpo conquistou para a sua escola o teórico Metrodoro e Timogenes de Gela; de Aristóteles [filósofo Cirenáico], Clêitarcos e Símiat; dos próprios dialéticos conquistou Paiônios; de Aristides, Dífilos do Bósforo, filho de Eufantos, e Mírmex, filho de Exaínetos; os dois últimos tinham vindo a ele para refutá-lo, porém tornaram-se seus prosélitos devotados’’. Após o trecho citado ainda há uma longa lista de pensadores influenciados por Estilpo.

²⁴ Ver *De Stoi.* XIII 3: ‘os estóicos pretendem ademais ser chamados de socráticos’.

²⁵ Embora, para os Estóicos haja a possibilidade da *akrasía*, diferentemente de Sócrates.

século e vai de Zenão de Cítio a Crisipo, passando por Cleanto de Assos, quando foi exposta pela primeira vez uma boa parte das teses que vieram a tornar-se o cânone da escola, e também percorreremos brevemente os discípulos de Crisipo, terminando com Panécio e Posidônio, com quem finda a chamada fase média da Stoá.

Conforme demonstrado anteriormente, vindo de Cítio com vinte e dois anos para Atenas em torno de 312 a.C., Zenão buscara uma orientação filosófica de matriz socrática e, após cerca de doze anos perambulando pelas escolas Cínica, Megárica, Dialética e Acadêmica²⁶, passou a fazer suas próprias preleções na colunata pintada (*stoá poikilé*) do pórtico sul da cidade ateniense, onde viveu até sua morte em 262 a.C. Portanto, é a ele que se atribui a fundação da escola Estóica.

Contudo, não houve de fato a fundação de uma escola da parte de Zenão, antes, houve a formação de um grupo de pensadores em Atenas na virada do século IV para o III a.C. que veio a ser inicialmente apelidado de ‘zenonianos’. Não obstante, esse apelido reflete muito mais o predomínio de Zenão nos debates e palestras que ocorreram na *stoá poikilé* do que a institucionalização e a criação de estruturas formais e oficiais do Estoicismo por sua parte, sobre isso há um silêncio deveras eloqüente das fontes. Além disso, as concepções dos pensadores que compunham o círculo zenoniano eram divergentes e os debates eram mais constantes do que hoje comumente se imagina entre os membros de uma escola ou doutrina qualquer. Será, então, percorrendo as divergências que entenderemos a solidificação gradual do núcleo da filosofia Estóica que, sem graves distorções, perdurou até Sexto Empírico (cerca de cinco séculos posterior a Zenão) que apesar de não ter sido Estóico tinha uma vasta consciência dessa doutrina.

Desse modo, começamos pela querela com Herilo que

...nasceu em Cartago. Sustentava que o fim supremo²⁷ é o conhecimento, isto é, viver sempre de maneira a fazer da vida conforme ao conhecimento o padrão em tudo e não se deixar enganar pela ignorância. Definia o conhecimento como a faculdade de acolher as apresentações, sem ceder a argumentos; às vezes Herilo dizia que não existe um fim supremo único, mas que este muda de acordo com as circunstâncias e objetivos, da mesma forma que o bronze pode tornar-se uma estátua de Alexandre, o Grande, ou de Sócrates. Distinguiu ainda o fim principal do fim secundário; este último pode ser atingido pelos não-sábios e o outro somente pelo sábio. O que não é excelência nem deficiência é indiferente. (*D.L.* VII 165).

Em suma, Herilo não concordava com Zenão quanto ao fim moral, tendo chegado, inclusive, a fazer-lhe críticas diretas. Outro caso é o do conterrâneo e companheiro de Zenão, Perseu de Cítio, que escreveu diálogos em que os personagens principais, ele próprio e Zenão, eram representados em fervorosa discussão²⁸. To-

²⁶ Talvez ele tenha também passado pelo Liceu, a influência peripatética sobre Zenão permanece polêmica. Ver:

²⁷ telos

²⁸ Ver *Deip.* 162 d.

davia, a discrepância mais notável foi a que envolveu Aristón de Quíos, que rejeitava todas as partes da filosofia, exceto a ética e, além disso, alinhava-se explicitamente aos Cínicos, recusando assim a noção de que bens corporais externos poderiam ser “vantajosos” (ou, em oposição, “desvantajosos”) de acordo com suas capacidades de dirigir as pessoas à virtude²⁹. Mas, apesar das discordâncias, houve defensores aguerridos da filosofia de Zenão, o mais notável deles foi seu discípulo Cleanto de Assos que, quando da morte do mestre, assumiu a liderança dos zenonianos, agora definitivamente Estóicos. Com a morte de Zenão e a assunção de Cleanto da liderança do movimento coincidem o rechaço e expulsão de Aristón para o Cinosarges, local de reunião dos Cínicos. Portanto, couberam a Cleanto a construção da rigidez doutrinal em torno da filosofia de Zenão e a rejeição das filosofias que lhe eram opostas quando Zenão ainda vivia.

As primeiras divergências podem, assim, nos indicar elementos da doutrina de Zenão que viriam a ser canonizados por Cleanto:

da divergência com Herilo, que dizia que não existe um fim supremo único, podemos concluir que Zenão defendia que havia tão-somente um *télos* moral, a *arete* que, apesar de sua unicidade, poderia adquirir diferentes formas.

Da divergência com Aristón, que defendia a rigorosa indiferença de todos os bens corporais externos e uma única forma de *arete*, e que também exaltava a ética em detrimento da lógica e da física, podemos concluir que Zenão, por sua vez, conferia uma certa importância aos bens corporais externos e que também

²⁹ Ver *D.L.* VII 160-161: ‘Aristón, o Calvo, nasceu em Quíos, e era chamado de sereia. Afirmava que o fim supremo é viver perfeitamente indiferente a tudo que não é excelência ou deficiência, não admitindo distinção alguma entre coisas indiferentes, pois as considerava todas iguais. Comparava o sábio a um ator talentoso que, devendo pôr a máscara de Tersites ou de Agamenon, representa os dois papéis competentemente. Aristón eliminou a física e a lógica, argumentando que a primeira está acima de nossas forças, e a segunda nada tem a ver conosco; somente a ética nos interessa. Comparava os discursos dialéticos a teias de aranha, que embora tenham aparentemente algo de artístico, são entretanto inúteis. Não admitia uma pluralidade de formas de excelência, como Zenão, nem a existência de uma só com muitos nomes, como os Megáricos, mas considerava a excelência com relação aos modos de vida. Ensinando essa filosofia e dando suas aulas no Cinosarges, exerceu tanta influência que chegou a ser considerado fundador de escola. De qualquer modo, Miltíades e Dífilos eram chamados aristônicos. Possuía grande força de persuasão e agradava ao gosto do público em geral’. E também *PE* 15.62.7-14: ‘Mais tarde os do círculo de Aristón de Quíos tentaram dizer que só havíamos de filosofar sobre assuntos éticos. Eles, com efeito, são possíveis e benéficos; mas os discursos sobre a natureza são o contrário: são incompreensíveis e, mesmo que se os compreenda, não trazem benefício algum. Em efeito, não têm relação conosco, a não ser que nos elevássemos a regiões mais celestiais do que Perseu, “sobre o fluir do Ponto, sobre as Plêiades”, e com nossos próprios olhos víssemos o cosmos em sua totalidade e como é a natureza do existente’. E *Adv. Log.* I 12: ‘Ariston de Quios, também, dizem eles, não somente costumava repudiar as reflexões física e lógica por conta delas serem inúteis e perniciosas para aqueles que as investigam, mas mesmo costumava limitar alguns tópicos da parte ética, a saber, o tópico da admoestação e aquele do conselho. Pois ele pensava que estes pertenciam à enfermeiras e a cuidadores de crianças, enquanto que era suficiente para o propósito da vida feliz ter uma razão que oriente em direção à virtude, alienando do vício, e menosprezou as coisas intermediárias, que excitam a admiração dos muitos e arruína suas vidas.’

afirmava que a excelência, fim supremo único, poderia adquirir diferentes formas. Além disso, ele pensava que a filosofia era composta por três partes, a saber, física, lógica e ética.

Da mesma forma, se nos recordarmos das filiações de Zenão e de como essas viriam a influenciá-lo — o austero Cinismo, com a noção de que o fim supremo moral é exclusivamente a excelência; o Megarismo, com a apologia ao amparo teórico e a rejeição dos universais; a Academia, com a concepção de que há bens e males corporais externos; e os Dialéticos, com os rudimentos da lógica proposicional — poderemos reconstruir o funcionamento do sistema da primeira Stoá que se tornou célebre pela concepção da filosofia como tripartida e que recolocava em cena a preocupação com um tema que fora parcialmente marginalizado por Sócrates e o socratismo: a física. Ainda assim, os Estóicos persistiram concordando com os predecessores socráticos ao entenderem que as mais importantes reflexões filosóficas são as que concernem à moral, em que, por seu turno, viver bem e ser feliz é viver virtuosamente e em conformidade com a natureza, propiciando o alcance da excelência.

Assim, urgiria a necessidade de conhecer a natureza para agir em consonância com seus desígnios. Eis a relevância fundamental do conhecimento: é ele o responsável por unir a finalidade moral do sistema Estóico — a vida feliz, que é a vida virtuosa e excelente vivida em conformidade com a natureza — com a própria natureza, que precisa ser interpretada através de uma física. Por sua vez, os critérios e parâmetros que validam ou repudiam formas de conhecer o real e a verdade são lançados e fundamentados por uma lógica que inclui teses epistemológicas. Antes, porém, de nos concentrarmos nas teses que compõem o sistema Estóico, passemos brevemente em revista a vida e obra do segundo escolarca da escola, Cleanto de Assos, e também as do seu sucessor, Crisipo, considerado por muitos o mais importante pensador da Stoá, faremos também algumas considerações sobre o Médio Estoicismo, já que importantes teses foram suprimidas ou acrescentadas ao seu sistema pelos pensadores que serão citados.

Assim, imediatamente após Zenão na linha sucessória de escolarcas da Stoá tem-se Cleanto, oriundo de Assos na atual Turquia, que se tornou líder da escola (circa 260 a.C) e foi o autor do primeiro livro Estóico a sobreviver, o *'Hino a Zeus'*, que é preservado por Estobeu³⁰ e é um tratado religioso. Cleanto também foi autor de duas obras sobre a física de Zenão e de quatro obras sobre Heráclito³¹, assim, o filósofo de Assos foi o responsável pela transmissão da ampla influência de Heráclito sobre a física Estóica e também por suas por conseqüências teológicas mais profundas.

³⁰ De longe a melhor edição de João Estobeu é 'STOBAEUS. *Anthologium*. Wachsmuth, O. Hense (ed.). Berlim: Weidmann, 1912.'. Contudo, Wachsmuth compilou os dois trabalhos de Estobeu (*Éclogas* e *Florilégio*) em um único (*Antologia*). Então, nos referiremos sempre às obras de Estobeu com abreviaturas que respeitem a sua divisão, sendo respectivamente: *Ecl.* e *Flori.* Há a tradução do 'Hino', conforme preservado por Estobeu, para o inglês em: 'INWOOD, B.; GERSON, L. P. *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*. Indianápolis: Hackett, 1997.' e 'LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.'.

³¹ Ver *D.L.* VII 175.

O terceiro escolarca do Estoicismo em Atenas foi Crisipo de Solis, na Ásia Menor. Ele sucedeu Cleanto em torno de 230 a.C. e liderou a escola até sua morte com a idade de setenta e três anos em torno de 200 a.C. Diógenes Laércio resume bem sua importância para a Stoá ao dizer que ‘se não houvesse Crisipo, não haveria Stoá’ (D.L. VII 183), tendo em vista que ele foi o homem que elaborou as mais sólidas defesas da escola contra os vigorosos ataques cétricos da Média Academia, sem as quais a inconsistência do Estoicismo teria sido atestada, precipitando sua ruína, assim, Crisipo foi responsável por nada mais nada menos do que a própria sobrevivência da Stoá. Além disso, a ele se devem os arrojados e arremates nas concepções Estóicas sobre a linguagem, incluindo suas disciplinas, como: gramática, lógica e etimologia, inventada por ele. Ademais, a Crisipo couberam a revisão da teoria Estóica do conhecimento, que se tornou oficial em detrimento da teoria do próprio Zenão, e a criação de uma coesão maior entre as partes que compõem o sistema filosófico da escola. Como se não bastasse, Crisipo foi um escritor prolífico com cerca de setecentos livros a ele atribuídos, dos quais somente fragmentos citados por outros autores sobreviveram, entre eles, Plutarco e Galeno, que escreveram livros contra ele³², e Sexto Empírico³³ que ataca concepções filosóficas Estóicas, algumas de Crisipo. Dele há ainda fragmentos recentemente descobertos em rolos de papiro escavados em Herculano³⁴, como partes de suas obras *Da Providência* e *Questões Lógicas*³⁵.

Após Crisipo temos Zenão de Tarsos (escolarca em *circa* 205 a.C.), mestre de Diógenes da Babilônia que veio a se tornar escolarca da Stoá em Atenas (*circa* 155 a.C.). Ao babilônico Diógenes cabem os méritos de ter sido o primeiro a escrever manuais de termos éticos e dialéticos Estóicos e também tratados contendo defesas dos complicados silogismos de Zenão de Cítio à luz dos desenvolvimentos da lógica suscitados por Crisipo. Diógenes também fez a reflexão Estóica incidir sobre

³² Ver de Plutarco *Com. Not. e St. Rep.* De Galeno ver *PHP*.

³³ O ataque de Sexto Empírico aos Estóicos aparece em toda a sua obra, mas especialmente quanto a Crisipo ver: *PH., Adv. Log., Adv. Gram. e Adv. Rhet.*

³⁴ Herculano foi uma das cidades que, assim com Pompéia, foram carbonizadas com a erupção de 79 d.C. do Vesúvio. O efeito da erupção propiciou o embalsamamento das pessoas que estavam nas cidades, e também da biblioteca do Epicurista Filodemo de Gadara, contendo cerca de mil e oitocentos rolos de papiro na maioria sobre filosofia, cujo deciframento é particularmente difícil por que é quase impossível desenrolá-los sem causar sua destruição total ou parcial. Contudo, há um projeto encabeçado pelo professor de engenharia da informática Brent Seales (U K) que está em fase de testes e pretende digitalizar os papiros através de raios-X sem que seja preciso desenrolá-los (ver: <http://latunicadeneso.wordpress.com/2009/05/19/leyendo-los-rollos-de-papiro-de-herculano/>). Para mais ver a edição especial do Boletim de Estudos Clássicos da Universidade de Londres sobre papirologia grega e latina: ‘Bulletin of the Institute of Classical Studies. *Special Issue: Institute of Classical Studies, Bulletin Supplement n° 54: Greek and Latin Papyrology*. Londres: School of Advanced Studies, University of London, 1986.’ e também: ‘GIGANTE, M. (org.) *La Villa dei Papiri*. Nápoles: 1983.’ e ‘GIGANTE, M. *La bibliothèque de Philodème et l’épicurisme Romain*. Paris: Les Belles Lettres, 1987’. Considerações mais delicadas sobre o desenvolvimento romano do Epicurismo serão feitas na nossa seção sobre essa escola.

³⁵ Sobre Zenão e seus discípulos diretos, inclusive os dissidentes Aristón de Quíos, Apolófanes, Herilo de Cartago, Dionísio de Heracléia e Perseu de Cítio, passando por Cleanto e Sfaíros ver *SVF I*. Por sua vez, os muitos fragmentos de Crisipo aparecem em todo *SVF II* e no começo de *SVF III* (*Chrysippi fragmenta moralia*).

a teoria musical, propiciando um sincretismo com antigas teorias pitagóricas sobre o assunto, e a retórica, propiciando um sincretismo com a teoria aristotélica sobre o assunto³⁶. A música e a retórica se tornariam, assim, graças a Diógenes, ciências liberais incorporadas pelo sistema da Stoá, mas talvez sua maior importância tenha sido a de introduzir a Stoá à Roma quando do célebre episódio da ida da embaixada dos filósofos gregos ao senado romano.

Depois de Diógenes da Babilônia temos Antipater de Tarsos³⁷ (circa 152 a.C.), que foi o primeiro a tentar alinhar a doutrina da Stoá à doutrina da Academia através de um sincretismo platonisante para evitar, ou pelo menos diluir, os cáusticos ataques de Carnéades. Antipater de Tarsos argumentou a favor da afinidade entre o fim moral Estóico e o Acadêmico alegando que esse fim, conforme pensado por Zenão, é idêntico ao fim pensado por Platão, tendo sobre isso escrito um livro *Sobre a doutrina de Platão de que só o que é virtuoso é bom*, ademais, ele foi o primeiro Estóico a escrever sobre as “propriedades”, que são, grosso modo, o correlato da Stoá às Formas Platônicas. Mas o ecletismo só veio a atingir efetivamente a Stoá com Panécio.

Originário de Rodes, discípulo de Antipater e escolarca da Stoá entre 129 e 110 a.C., Panécio lia e comentava escritos de Platão e Aristóteles a luz da filosofia Estóica, foi um filósofo muito influente mesmo entre pensadores romanos, por exemplo Cícero cujo livro *Sobre os Deveres (De Officiis)* é um comentário de *Sobre as Ações Apropriadas (Peri Kathēkonta)* de Panécio. A ele também se devem importantes revisões da doutrina da escola, como a rejeição do dogma da deflagração universal (*ecpyrosis*), e a negação de que a virtude é o único fim moral desejável, mas, por outro lado, Panécio foi um defensor de outras doutrinas Estóicas, como a da mortalidade da alma, resistindo nesse aspecto ao sincretismo com o platonismo e o pitagorismo helenístico. Outra importante contribuição de Panécio que veio a marcar profundamente o método de abordagem da Stoá e o ensino de sua doutrina foi fazer com que a ética Estóica se voltasse para questões mais práticas e corriqueiras, ao invés de se voltar exclusivamente para o seu projeto inicial de aspirar à virtude do sábio idealizado.

Aprofundando o sincretismo com o platonismo e o aristotelismo, temos o pupilo de Panécio, Posidônio, nascido em Apamea na Síria em circa 135 a.C. Um aspecto interessante que a filosofia da Stoá adquire sob Panécio e que se acentua com Posidônio é a apreciação da *polimathéia*, um tópico genuinamente peripatético que vem a ser relido pelos Estóicos e que faz com que várias disciplinas que outrora estavam excluídas do âmbito das investigações da escola se tornassem pertinentes. Assim, sob a física se agregariam as seguintes disciplinas: cosmologia, astronomia,

³⁶ Para uma demonstração de como o Estoicismo veio a absorver certos termos e teorias pitagóricas ver *Adv. Log.* I. Para mais sobre a teoria musical Estóica e seu envolvimento com o sistema da escola ver *Adv. Mus.* Sobre a incorporação da retórica ao sistema ver *Adv. Rhet.*

³⁷ Os fragmentos de Zenão de Tarsos, Diógenes da Babilônia e Antipater de Tarsos, bem como de outros discípulos de Crisipo aparecem compilados em *SVF* III.

teologia, metafísica, medicina e psicologia. Sob a lógica se agregariam a epistemologia, a retórica, a gramática, a etimologia, a lógica proposicional, a teoria da prova, a geometria, a aritmética e a música. E na parte ética...

...há três áreas de estudo, nas quais a pessoa que deseja ser nobre e boa deve ser treinada:

1. Aquela que concerne aos desejos e aversões, então assim ela pode não falhar em obter o que deseja e não cair naquilo que deveria evitar.
2. Aquela que concerne ao impulso de agir ou não, e, geralmente, ao comportamento apropriado; de modo que assim ela pode agir de uma maneira ordenada após a devida consideração, e não descuidadamente.
3. A terceira concerne à liberdade do engano e do julgamento precipitado, e, geralmente, ao que quer que se conecte com o assentimento. (*Diss.* 3.2.1-2).

Posidônio também se alinhou a uma cosmologia platônica originada na interpretação do *Timeu* e rejeitou a noção tão cara a Crisipo do monismo da alma corpórea ao preferir a noção de alma tripartite de Platão, mas essa aproximação da doutrina de Platão era seletiva e não se pretendia erigi-lo ao posto de patrono do Estoicismo, ao invés disso, as atenções de Posidônio se voltavam para o interlocutor pitagórico do *Timeu*, tratava-se mais uma vez de alinhar a Stoá à doutrina de Pitágoras, mas agora através de Platão. Por sua vez, essa reverência pelo pitagorismo de modo algum era uma inovação de Posidônio tendo em vista que o próprio Zenão havia escrito uma obra chamada *Pythagoriká* sobre a qual nada se sabe³⁸, desse modo, Posidônio poderia ser inovador quanto à cosmologia e psicologia Estóicas aderindo a um posicionamento derivado de sua interpretação de Platão sem ser totalmente heterodoxo porque considerava as posições que adotava como derivadas, na verdade, do pitagorismo, que era apreciado mesmo por Zenão, o fundador da Stoá. Ademais, Posidônio também foi mestre de Cícero.

Tendo considerado aspectos das vidas e obras dos pensadores supracitados, esperamos que se possa compreender como, quando e por quem foram criadas ou desenvolvidas as, para nós, mais relevantes contribuições à filosofia da Stoá enquanto sistema, vale ressaltar que os filósofos Estóicos da fase romana não foram citados porque, apesar de sua importância, eles não fizeram grandes alterações no sistema da escola, ao invés disso, se concentraram quase que exclusivamente, e apesar das raras exceções (que serão citadas se forem pertinentes), na parte ética, que, por sua vez, nas suas mãos se tornou primorosa. Voltemos, agora, às doutrinas filosóficas da Stoá.

³⁸ Ver *D.L.* VII 4.

IV. O sistema filosófico tripartite da Stoá

A filosofia Estóica foi, desde Zenão, definida como um sistema composto pelas partes física, lógica e ética³⁹. Nunca houve, contudo, acordo entre os filósofos da escola sobre qual a parte principal, e tampouco sobre qual a parte que deveria ser ensinada primeiro⁴⁰. Assim,

Os Estóicos dividem a filosofia em três partes: física, ética e lógica. Essa divisão aparece pela primeira vez no livro *Sobre a Lógica*, de Zenão, depois em Crisipo no primeiro livro *Sobre a Lógica* e no primeiro livro *Sobre a Física* (...) Outros Estóicos, entretanto, dão o primeiro lugar à lógica, o segundo à física e o terceiro à ética. Entre estes estão Zenão em seu tratado *Sobre a Lógica*, Crisipo, Arquedêmos e Êudromos.

Diógenes de Ptolemais, por seu turno começa pela ética, mas Apolodoro põe a ética em segundo lugar; Panécio e Posidônio começam pela física... (*D.L.* VII 39-41).

Apesar das divergências, há símiles que podem nos indicar algo sobre o mecanismo do sistema da Stoá:

Os Estóicos comparam a filosofia a um ser vivo, onde os ossos e os nervos correspondem à lógica, as partes carnosas à ética e a alma à física. Ou então comparam-na a um ovo: a casca à lógica, a parte seguinte (a clara) à ética, e a parte central (a gema) à física. Ou a comparam ainda a um campo fértil: a cerca externa é a lógica, os frutos são a ética, e o solo ou as árvores são a física. Ou comparam-na a uma cidade bem amuralhada e racionalmente administrada. E nenhuma parte é separada das outras, como dizem alguns Estóicos, mas ao contrário todas estão estreitamente unidas entre si.

Seu próprio ensino fazia-se conjuntamente. (*D.L.* VII 40).

Mesmo que sejam obscuros e não nos ajudem a especular qual a parte mais importante do sistema, os símiles do ser vivo e do ovo revelam a interdependên-

³⁹ E assim permaneceu, como podemos ver em *Plac.* 874 E-F: 'Os Estóicos sustentaram que a sabedoria é um conhecimento de coisas divinas e humanas, e que a filosofia é a prática de uma habilidade útil. A virtude unicamente e em sua mais alta expressão é útil, e as virtudes mais genéricas são três: a física, a ética e a lógica. Eis porque a filosofia também tem três partes: a física, a ética e a lógica. Fazemos física quando investigamos o que é relativo ao cosmos e ao que está nele, ética quando dedicamos nosso tempo ao modo de vida humano, lógica quando o dedicamos ao discurso, ao que denominam também "dialética".'.

⁴⁰ Crisipo, por exemplo, pensava que o ensino das partes do sistema deveria funcionar da seguinte forma: 'Crisipo crê que os jovens têm que ouvir conferências sobre lógica primeiro, em segundo lugar sobre ética, e em terceiro lugar sobre física; e, finalmente, devem ocupar-se de discursos sobre os deuses como a culminação desses estudos. Sem embargo, mesmo que em muitos lugares isto já houvesse sido dito, basta citar o que se encontra literalmente assim no livro IV de sua obra *Sobre os Modos de Vida*: "Agora bem, parece-me primeiramente que, de acordo com o que corretamente disseram os antigos, os tipos de investigações teóricas dos filósofos são três: umas lógicas, outras éticas e outras físicas. Segundo, que destas as lógicas devem ser postas em primeiro lugar, as éticas em segundo e as físicas em terceiro lugar. Entre as físicas, o discurso concernente aos deuses é o último. Por isso também as suas transmissões foram chamadas de iniciações"'. (*St. Rep.* 1035 A).

cia⁴¹ orgânica entre as partes. Ora, é justamente por essa organicidade que esses símiles se tornaram preferíveis para alguns membros da escola:

... as abordagens daqueles que dizem que uma parte da filosofia é física, outra ética, e a outra lógica parecem ter sido mais completas. Desse grupo, Platão é, com efeito, o fundador, tendo em vista que ele engajou-se na discussão sobre muitas questões em física, muitas em ética, e não menos em lógica. Mas os mais explícitos aderentes a essa divisão são Xenócrates, os Peripatéticos e os Estóicos. Por isso eles, de maneira implausível, comparam a filosofia com um jardim coberto de frutas, de modo que a parte física pode ser ligada ao cume das árvores, a parte ética à suculência dos frutos, e a parte lógica à força dos muros. Outros dizem que é como um ovo; ora, a ética é como a gema, que algumas pessoas dizem que é o frango, a física é como a clara, que é comida para a gema, e a lógica é como a casca externa. Mas, tendo em vista que as partes da filosofia são inseparáveis umas das outras, enquanto que as plantas são consideradas distintas dos seus frutos e os muros são separados das plantas, Posidônio pensou ser mais apropriado ligar a filosofia a um animal, a parte física sendo ligada ao sangue e à carne, a parte lógica aos ossos e tendões, e a parte ética à alma. (*Adv. Log.* I 16-19).

Por seu turno, a comparação com o campo fértil revela o papel da lógica (cerca externa) de defender as concepções da escola, a fundamentação básica das doutrinas em uma compreensão da natureza, dado que a física é representada como o solo e as árvores que, se adequadamente cultivadas, produzem aquilo que pode, enfim, ser colhido pelo homem, os frutos. A comparação com a cidade fortificada, racionalmente administrada demonstra a reivindicação da possibilidade de defender-se através do uso vigoroso da razão, justificando a adjetivação da filosofia Estóica como intelectualista.

Mas, se considerarmos que o objetivo do Estoicismo é ético: a excelência ou virtude, que, uma vez alcançada, faz do homem um sábio, e, ademais, que sábios Estóicos jamais cometem erros, por que estão seguros da estrutura providencial do mundo (física) que é igual ao destino e que é o mesmo que a vontade de Zeus, concluiremos que a garantia da serenidade do sábio advém da ordenação da vida através do conhecimento da natureza. Então, para ser sábio é preciso estar municiado de uma epistemologia (lógica) forte que indique com segurança a verdade, mesmo que dela se aproxime gradualmente.

A importância da lógica como elemento que interliga a física e a ética poderia servir para justificar um tratamento das partes que compõem o sistema da Stoá a

⁴¹ A interdependência argumentativa (e não somente orgânica) das partes da filosofia da Stoá também pode ser deduzida de *De Fin.* III 74: 'Em verdade, me atrai a admirável disposição do sistema e a surpreendente ordem dos assuntos. Pelos deuses imortais! Não os admiras? Pois, o que se pode encontrar, seja na natureza — onde nada pode ser mais convenientemente organizado — ou nas produções que dependem da ação humana que seja tão sistemático, bem construído e unido? Qual conclusão não se segue à sua premissa? Que consequência há que não se segue do que a antecede? Há algo que não se encontra conectado causalmente com outra coisa a tal ponto que, se altera-se tão-somente uma letra, tudo se derruba?.'

partir dela⁴², não é essa nossa opção. Pensamos que se a física e a ética são de alguma forma correspondentes, tendo em vista que a norma para a vida é extraída do funcionamento da própria *physis*, então é pelas teses físicas que devemos começar. Em seguida analisaremos as teses concernentes à ética, ambas as partes serão tratadas com brevidade. A lógica será a última a ser examinada, de forma mais cuidadosa.

V. A Física Estóica

Para os Estóicos, a física é a parte da filosofia que lida com o que, de modo geral, diz respeito ao mundo físico, começando por questões sobre a *arkhé* originária e incluindo ciências empíricas como a astronomia e a medicina, mas não só... Remonta ao próprio Zenão a asserção mais básica e fundamental dessa parte do sistema de que “tudo o que existe é corpóreo”, por que para ele, ser ou existir devem ser identificados com a corporeidade, assim, mesmo coisas que usualmente poderiam ser consideradas incorpóreas, como a alma, a justiça e a virtude⁴³ são tidas como corpóreas pelo Estoicismo. Então, ao invés de atribuir existência somente ao que é fisicamente corpóreo, que propiciaria a rejeição automática da existência de coisas não-físicas, como a excelência, gerando um problema, a solução de Zenão foi incluir algumas dessas coisas não-físicas na categoria de corpóreos, como se fossem, por sua vez, coisas físicas.

Ademais, para Zenão, há coisas que podem ser reais, mas que não são corpos e que, portanto, não existem de acordo com a ontologia materialista Estóica, mas que, não obstante, podem ser reais. Estes incorpóreos são quatro entidades que os Estóicos não se arriscariam a afirmar que são nada, mas que não são corpos, embora sejam algo (*tí*): o vazio, o tempo, o lugar e os “dizíveis” ou “exprimíveis” (*lekta*), assim, essas entidades são reais apesar de serem inexistentes, são objetos do pensamento⁴⁴ e como tal, ao invés de existirem, subsistem, elas são entidades reais, mas fazem parte de uma realidade não-existente. Pode-se ainda dizer que há incorpóreos que “concernem”, além dos que subsistem, de modo que entre o passado, o presente e o futuro, o presente é mais concernente porque é, de certa forma, mais real do que passado e futuro, que são subsistentes.

Voltando à categoria dos corpóreos, cabem nela todas as coisas que têm a capacidade de agir ou de sofrer ação⁴⁵, entre as quais estão a virtude, a justiça e também paus e pedras. Então, para os Estóicos, há o gênero ontológico supremo que

⁴² Como faz Sexto Empírico: ‘... em toda parte da filosofia o que deve ser buscado é a verdade, pode-se, acima de tudo, ter pontos de partida e processos para discernir o que é confiável. Mas a *lógica* é a área que contém reflexão sobre critérios e demonstrações; então nesta é onde devemos fazer nosso ponto de partida.’ (*Adv. Log.* I 24).

⁴³ Ver Platão em *sellars*.

⁴⁴ Ver *Adv. Gram.* 19.

⁴⁵ Essa espécie de critério para a corporeidade aparece como um postulado emitido da boca do próprio Zenão em *Acad. pr.* 39 em uma discussão sobre física: ‘Sua posição acerca dos princípios naturais foi a que se segue. Primeiro, ele não aceitou a adição aos quatro elementos daquela quinta natureza que seus predecessores imaginaram como a fonte dos sentidos e da mente: ele declarou que o fogo foi a natureza que trouxe todo ao ser, e também a mente e os sentidos. Uma segunda discordância com deveu-se à sua crença de que era impossível para algo sofrer uma ação causada por algo incorpóreo (que é o que Xenócrates afirmou, juntamente com seus predecessores, que a mente era): o que age e o que sofre não poderiam ser incorpóreos.’

inclui todas as entidades reais, abaixo do qual há as classes dos existentes (corpóreos) e dos inexistentes (incorpóreos), mas que são subsistentes⁴⁶. Eis o sentido de uma das influências megáricas sobre o Estoicismo: a rejeição dos universais, pois o gênero supremo é o dos reais, então, individualmente, os objetos são incluídos nesse gênero, divididos de acordo com as classes, de modo que somente particulares individuais existem⁴⁷. Contudo, apesar dessa forma de nominalismo, ainda haveria a tentação da linguagem de expressar as qualidades afins entre certos objetos (como cores) através de conceitos generalizantes (como vermelho, amarelo e etc.).

Então, adotando uma postura nominalista mais radical ainda do que a de Zenão, Crisipo lança fora até mesmo o uso de nomes comuns como “homem”, que poderiam causar a impressão de adesão aos universais, e reformula os proferimentos de forma a não sermos involuntariamente levados à assunção de sua existência. Assim, ao invés de dizermos que o “homem é um animal racional”, deveríamos dizer que “se algo é um homem, então esse algo é um animal racional”, possibilitando a indicação de uma propriedade comum compartilhada por todos os homens sem a necessidade de se assumir a existência da entidade genérica “homem”⁴⁸ através do argumento do ninguém⁴⁹, cujo objetivo é negar que “homem” refere-se a qualquer coisa.

⁴⁶ Essa definição persistiu até o Estoicismo romano, embora já houvesse a tendência eclética favorável a Platão em que o “gênero supremo”, “o que existe”, é entendido como um universal, diluindo o nominalismo de Crisipo que era muito aparente na primeira fase da Stoá. Ver *Ep.* 58, 11-15: ‘Todavia, há algo anterior ao corpo, pois dizemos que enquanto algumas coisas são corpóreas, outras são incorpóreas. Portanto, qual seria o gênero do qual se derivam? Aquele ao qual conferimos outrora um nome pouco apropriado: “o que é”. Assim, com efeito, se dividiria em três espécies, de modo que dizemos: “o que é” é ou bem corpóreo ou bem incorpóreo. Este é, por conseguinte, o gênero primeiro e mais importante e, por assim dizer, universal; os demais gêneros são, sem dúvida, gêneros, mas particulares, como homem é um gênero [...] Aquele gênero, “o que é”, é universal, pois não tem nada sobre ele; é o princípio das coisas, e todas as coisas a ele se subordinam. Alexandre de Afrodísias, apesar de ter nascido cerca de cento e trinta anos após a morte de Sêneca, parece ter tido acesso a fontes mais antigas do Estoicismo do que o próprio Sêneca que, ademais, estava imerso nas discussões da própria escola e comprometido com suas próprias interpretações. Assim, Alexandre não trata “o que é” como universal, mas como um gênero mais geral: ‘Deste modo, poder-se-ia mostrar que os da Stoá não postulam adequadamente o algo como gênero do ser, pois se é algo, é algo, obviamente também um existente. Mas, se é um existente, poder-se-ia admitir o enunciado do existente. Aqueles, sem embargo, ao estabelecerem para si mesmos que o que existe se diz só dos corpos, poderiam evitar a dificuldade. É por isso, com efeito, que sustentam que o algo é mais genérico, dado que não se predica somente dos corpos, mas também dos incorpóreos.’ (in *Top.* 301, 19-302, 2). Sexto Empírico parece concordar com a forma de exposição do problema lançada, ou pelo menos utilizada, por Alexandre de Afrodísias, como se pode ver em *Adv. Gram.* 15- 19.

⁴⁷ Ver in *Metaph.* 104, 21.

⁴⁸ Para a crítica mais fundamental a essa artimanha de Crisipo ver *Adv. Eth.* 8-10: ‘Os lógicos profissionais asserem que a definição difere do universal meramente em sua construção verbal, sendo idêntica em significado. E certamente; pois aquele que diz “o homem é um animal mortal, racional”, diz o que é idêntico em significado, embora diferente em palavras, daquele que diz “qualquer coisa que seja o homem, essa coisa é um animal mortal, racional”. E isto está claro dado o fato de que não somente os universais são inclusivos dos particulares, mas a definição também estende-se à todas as instâncias particulares da coisa em questão, aquela do homem, por exemplo, a todos os homens particulares, e aquela do cavalo, a todos os cavalos.’

⁴⁹ Eis o argumento: “Se alguém está em Megara, não está em Atenas; mas há um homem em Megara; logo, não há um homem em Atenas.” (*D.L.* VII 187).

Voltando à definição de corpóreo como o que age e que sofre ações, podemos entender alguns pontos tradicionais sobre a cosmologia dos Estóicos, para quem havia dois princípios (*arkhai*), precisamente o que age (*to poioun*) e o que sofre ações (*to paschon*), que são Deus e a matéria:

De acordo com os Estóicos, os princípios são dois: o ativo e o passivo. O princípio passivo é a essência sem qualidade — a matéria —; o princípio ativo é a razão na matéria, ou seja, Deus. E Deus, que é eterno, é o demiurgo criador de todas as coisas no processo relativo à matéria. Essa doutrina é exposta por Zenão de Cítio na obra *Da Substância*, por Cleanto na obra *Dos Átomos*, por Crisipo na parte final do primeiro livro da *Física*, por Arquedêmos na obra *Dos Elementos* e por Posidônio no segundo livro de sua *Física*. Conforme os Estóicos, há uma diferença entre princípios e elementos: os princípios não foram gerados e são incorruptíveis, enquanto os elementos se corrompem quando ocorre a conflagração do cosmos. Além disso, os princípios são incorpóreos e informes, enquanto os elementos têm uma forma determinada. (*D.L.* VII 134).⁵⁰

É muito discutível a origem da cosmologia Estóica, por exemplo, em *Acad. pr.* 24-29, há a exposição por Marco Terêncio Varrão da doutrina física da Velha Academia, cito aqui apenas um trecho do parágrafo 24:

Seu [da Velha Academia] tratamento da natureza — a segunda parte da filosofia — os levou a dividi-la em duas coisas, com uma ativa e a outra se emprestando a si própria para ela [a ativa] e assim [a passiva] sofre dela, de alguma maneira, a ação.⁵¹

Assim, cogita-se que neste ponto da física Estóica a Academia sob Pólemon tenha influenciado o pensamento de Zenão. Outra notável influência foi a de Heráclito, aprofundada por Cleanto, contudo, o próprio Zenão já identificava o princípio ativo com o fogo⁵² que seria, mais tarde, substituído pelo *pneuma* de Crisipo.

⁵⁰ Há muitos fragmentos antigos sobre os dois princípios da física da Stoá, cito apenas mais um: 'Heráclito de Éfeso disse que o fogo é o elemento, Tales de Mileto, a água, Diógenes de Apolônia e Anaxímenes, que é o ar, Empédocles da Ácraga, o fogo, o ar, a água e a terra, Anaxágoras de Clazômena, as *homeomerias* de cada coisa, e os Estóicos, que são a matéria e deus.' (*Dio. Oen. Phy.* 6 I 10-II 9).

⁵¹ Na seqüência, há uma breve análise da física da Velha Academia que cito: "A força estava na natureza ativa, pensavam eles, e um tipo de 'matéria' na natureza sobre a qual agia, mas ambas estavam presentes uma na outra. Pois a matéria não poderia se juntar por si própria sem ser através de alguma força, tampouco a força sem alguma matéria tendo em vista que o que existe está necessariamente em algum lugar. Mas era tão-somente o produto de ambos que eles chamavam de 'corpo' e uma 'qualidade' (poiotês)." (*Acad. pr.* 24). Essa análise, por sua vez, corresponde a uma interpretação de *Tim.* oferecida por Teofrasto que aparece em *in Phys.* 26. 7-15 e que ecoa em *Acad. pos.* 118 onde há a narração por Cícero do interessante fragmento de Teofrasto presente em Simplício no qual Teofrasto conta brevemente a história da física, desde Tales e os milésios, passando pelos eleatas, pitagóricos, Heráclito e chegando até Platão e seus discípulos. Para mais sobre o difícil e controvertido problema das origens da noção Estóica de Deus, ver: 'SEDLEY, D. *The Origins of Stoic God*. In: Frede, D.; Laks, A. (eds.). *Traditions of Theology*. Boston/ Leiden: Brill, 2002.'

⁵² Conforme podemos ver em *ND* III 35.

Estranhamente, apesar de haver dois tipos de corpóreos que desempenham distintos papéis cosmogônicos, um ativo (Deus) e outro passivo (a matéria), fontes antigas⁵³ nos relatam que os Estóicos eram monistas estritos, de modo que tudo que é corpóreo é, para eles, parte de uma mesma coisa, a *physis*. Mas isso que poderia ser visto como uma problemática adicional, na verdade, só vem a acrescentar a idéia de que, de fato, tudo o que faz parte do conjunto dos corpóreos é o mesmo, embora, para efeitos de elucidação, haja um corpóreo ativo e outro passivo que propiciaram a criação do próprio *kosmos* em um tempo inicial incorpóreo. Ademais, não obstante todos os corpóreos serem definidos como ativos ou passivos, não há, por parte dos Estóicos, uma rigidez que nos aponte quais os corpóreos que são sempre ativos e que, portanto, são causalmente sempre anteriores aos corpóreos que são sempre passivos, isso por que não há corpóreos “sempre ativos” ou “sempre passivos”, todos os corpóreos sofrem ações originadas em outros corpóreos e causam ações a outros corpóreos, de modo que as relações causais entre eles são extremamente imbricadas⁵⁴.

Voltando, então, ao *pneuma*, os Estóicos sublinhavam que havia dele três condições, refletindo graus de tensão (*tonos*). A primeira é a força que dá unidade a um objeto físico, mantendo coesas suas partes componentes⁵⁵, a segunda é a força por meio da qual existe a vida e se constitui o seu princípio⁵⁶. Finalmente, a terceira forma de *pneuma* é aquela que gera o princípio da vida em animais e em seres que possuem a capacidade de percepção, sendo suscetíveis às impressões e ao movimento e que são capazes de reprodução⁵⁷.

Por outro lado, dado que o *pneuma* se identifica com Zeus, é possível entender a doutrina física da Stoá como um tipo de panteísmo, onde deus é concebido como uma força diretiva providente. O viés físico / teológico foi aprofundado por alguns filósofos da escola como Cleanto de Assos, de quem citamos agora parte do *Hino a Zeus*:

Zeus, de tudo provedor, tu, das nuvens escuras, do flamígero trovão,
Salve os homens da sua funesta inexperiência
E disperse-na, pai, para longe das suas almas; garanta que eles alcancem
A sabedoria com a qual tu confiantemente guias a todos com justiça
Poderemos, assim, recompensar-te com honra a honra que nos dá
Louvando tuas obras continuamente, como cabe a nós, mortais...
(*Ecl. I 1, 12 = SVF I 5 B 537, 25-30*).

⁵³ Ver in *Tim.* 293.

⁵⁴ A imprevisível imbricação causal entre os corpóreos propicia o fecundo ataque cético de Enesídemo (contra os etiologistas) que aparece em *P.H. I* 180-185.

⁵⁵ Coesão = *hexis*.

⁵⁶ Natureza = *physis*.

⁵⁷ Alma = *psuche*.

Apesar de inicialmente se poder estranhar a aproximação entre uma física naturalista e a teologia, esse estranhamento é anacrônico, assim, o deus Estóico é um deus na natureza e ambos são seres vivos (*D.L.* VII 142), de modo que nos fragmentos Estóicos onde se lê “deus” é possível substituir essa palavra por “natureza” (com a exceção do *Hino a Zeus*). Além disso, o deus (que é o próprio cosmos) tem consciência, como nos relata Cícero:

Esses argumentos expandidos por nossa parte foram condensados por Zenão da seguinte maneira: “aquilo que emprega a razão é melhor do que o que não emprega. Ora, nada é superior ao cosmos; portanto, o cosmos emprega a razão”. Através de um argumento similar pode ser fundamentado que o cosmos é sábio, e abençoado, e eterno, pois todas as incorporações desses atributos são superiores àquelas sem eles, e nada é superior ao cosmos. (*ND* II 21).

Em uma passagem imediatamente posterior à citada acima, Cícero prossegue sua exposição da física da Stoá, atribuída ao próprio Zenão, em que o deus/ cosmos, além de corpóreo, vivo, sábio, abençoado e eterno é um ser sensível: ‘Nada que é privado de sensação pode conter algo que possui sensação. Ora, algumas partes do cosmos possuem sensação; portanto o cosmos não é privado de sensação’ (*ND* II 22)⁵⁸.

Ademais, o cosmos vivo é um ser esférico e rodeado por um vazio infinito⁵⁹. Há uma discussão sobre a necessidade de se postular o vazio infinito como redoma do cosmos finito, mas ao percorrermos os pormenores do problema segundo o Estóico Cleomedes (em todo *Cael.*), vemos que o postulado do vazio infinito incorpóreo circundante fora utilizado como argumento contra uma versão da cosmogonia pitagórica atribuída a Arquitas de Tarento, para quem o cosmos era infinito e que, então, perguntava o que aconteceria se chegássemos à borda do cosmos finito e lá esticássemos nossos braços⁶⁰. Mas, além de evitar críticas, haveria um outro motivo para defender o postulado em questão que se relaciona com um outro dogma que compõe a física da Stoá, a concepção de *ecpyrosis*, segundo a qual o cosmos inteiro periodicamente se dissolveria em fogo. Assim, o cosmos se expandiria e retrairia em um processo cíclico da seguinte forma:

⁵⁸ Compare com *D.L.* VII 142-143: ‘A doutrina de que o cosmos é um ser vivo, racional, animado e inteligente, é lançada por Crisipo no primeiro livro do seu tratado *Da Providência*, por Apolodoro na sua *Física*, e por Posidônio. É uma coisa viva na medida em que é uma substância animada dotada de sensações; pois animal é melhor do que não-animal, e nada é melhor do que o cosmos, portanto o cosmos é um ser vivo.’ Vale lembrar que também a doutrina do cosmos vivo não era unânime entre os primeiros Estóicos, assim, ‘Boêtos diz que o cosmos não é um ser vivo’ (*D.L.* VII 143).

⁵⁹ Ver *D.L.* VII 140: ‘O mundo é um só e finito e sua forma é esférica, porque essa forma é compatível com o movimento, como afirmam Posidônio, no quinto livro de sua *Física*, e Antipater e seus pupilos na obra *Sobre o Cosmos*. Fora do cosmos difunde-se o vazio infinito, que é incorpóreo.’

⁶⁰ A defesa da posição ortodoxa Estóica, segundo a qual há um cosmos finito circundado por um vazio infinito, proferida por Cleomedes aparece em seu *Cael.* 1. 1-5. A discussão entre os pitagóricos e os filósofos da Stoá acerca de questões cosmológicas aparece, de modo geral, em Simplício, os postulados de Arquitas em *Phys.* 467, 26-35, e os de Cleomedes em *Cael.* 284, 28-285,1.

- a) Primeiramente, a partir da divisão do corpóreo em dois princípios originários (*arkhai*), um ativo e outro passivo, há a ação do princípio ativo divino (que é um pneuma ígneo) sobre o a matéria passiva.
- b) Após este instante criativo inicial, a formação do cosmos estaria completa. Nesse momento é muito difícil discernir perspicazmente o que é ativo e o que é passivo, tendo em vista que todos os corpóreos agem e sofrem ações uns dos outros simultaneamente. Contudo, não obstante a intensa sobreposição causal que há entre todos os elementos corpóreos, é possível detectar as sutis correntes causais, mas somente se compreender-se a mente de Zeus, que ordena a totalidade dos corpóreos, que é o cosmos, que é o próprio deus.
- c) Apesar da aparente estabilidade cósmica, Zeus estaria se expandindo incessantemente, passando da forma inicial de pneuma ígneo à forma de fogo puro e propiciando a consumição de todo o cosmos, do qual nada restaria exceto o próprio deus que se tornou fogo. Eis a necessidade cosmológica de postular o vazio: é o espaço incorpóreo infinito que o cosmos corpóreo ocupa e que o envolve mesmo quando de sua expansão.
- d) O fogo criativo (*pur technikon*), que se tornou tudo o que há, é o mesmo que um animal cósmico sem corpo, é pura alma⁶¹. Por rarefação, o fogo viria a se tornar ar (princípio ativo) que engendraria a umidade da qual surgiriam da parte líquida a água, da parte espessa a terra e da parte sutil o fogo (todos elementos passivos)⁶².
- e) Novamente, teríamos um cosmos corpóreo divino que é pneuma ígneo e que, apesar da normalidade aparente, mais uma vez caminharia para a *ecpyrosis*⁶³.

Tendo exposto os processos cíclicos de formação e deflagração cósmicas, resta-nos ressaltar que, mais do que conceber a eterna recorrência do cosmos como uma interminável série de ciclos, deve-se concebê-la como um único ciclo, mas que se repete interminavelmente. Desse modo, tudo o que compõe o cosmos em cada uma das suas repetidas criações é sempre o mesmo, porque o próprio

⁶¹ Ver *St. Rep.* 1053 b.

⁶² Ver *D.L.* VII 142.

⁶³ Há complicações evidentes quanto à cosmologia Estóica, a primeira delas é temporal: como discernir temporalmente entre o fogo criativo e o pneuma ígneo, tendo em vista que se o fogo é criativo ele deveria ser o princípio ativo ao invés do pneuma ígneo, e assim aquele deveria na criação preceder este que, por sua vez, é habitualmente considerado como meramente um combustível não-criativo (*Ecl.* 213,17-19)? E também o problema já apresentado da distinção entre o deus ativo e a matéria passiva. A outra complicação é espacial e necessita de um incremento conceitual, pois se há o real que inclui os corpóreos e os incorpóreos e também o existente que inclui somente os corpóreos, então deve haver uma totalidade de tudo o que existe (*holon*), que é um conjunto menor do que o todo (*pan*) que, por seu turno, inclui também o que não existe, mas é real. Assim, o *holon* é tudo o que compõe o cosmos corpóreo que, quando se expande ou retrai, ocupa espaço dentro da esfera maior do tudo que, ao incluir os incorpóreos, inclui o vazio infinito que envolve o existente corpóreo finito. Ver *Adv. Phy.* I 332: 'Ora, os filósofos da escola Estóica supõem que a "totalidade" difere do "Todo"; pois eles dizem que a totalidade é o cosmos, enquanto que o Todo é o vazio externo mais o cosmos, e assim a totalidade é limitada (pois o cosmos é limitado), mas o Todo é ilimitado (pois o vazio fora do cosmos assim é).

cosmos é governado pela mente de Zeus, então tem a melhor organização possível, e há somente uma melhor organização possível: o cosmos atual, que é criado e destruído repetida e identicamente, propiciando uma eterna recorrência não só de si mesmo mas também dos mesmos eventos.

Conforme já dito outrora, há uma relação direta entre a física e a ética da Stoá, antes, porém, de atermo-nos especificamente à parte ética, devemos considerar alguns conceitos pertencentes à parte física, mas que demonstram quão interligadas essas duas partes estão, são eles: destino, providência e alma.

Se o cosmos é todo ele regido pela mente de Zeus, então há um rígido determinismo causal que é a própria providência divina. Os elos causais entre eventos propiciam uma inescapável ordem suscitada pelas suas conexões, é a isso que os Estóicos chamam destino (*heimarmene*):

Que todas as coisas acontecem de acordo com o destino dizem Crisipo em sua obra *Do Destino*, Posidônio no segundo livro de sua obra *Do Destino*, e Zenão e Boêtos no primeiro livro da obra *Do Destino*. O destino é um encaqueamento de causas daquilo que existe, ou a razão que dirige e governa o cosmos. (*D.L.* VII 149)⁶⁴.

O cosmos Estóico, concebido como um mecanismo no qual cada evento segue a um evento predecessor e imediatamente cria eventos posteriores, não admite acaso ou mudanças⁶⁵, tudo o que parece acontecer por escolha ou sorte, por exemplo, fora determinado anteriormente por uma causa qualquer que porventura fugira à nossa atenção. Deus, a mente que administra tudo (e o corpo que tudo é), providentíssimo e sapientíssimo, como um titereiro, move todas as cadeias causais.

⁶⁴ Na seqüência, Diógenes Laércio apresenta o argumento Estóico favorável à adivinhação, tendo em vista que se tudo faz parte de uma corrente causal, então é possível prever os acontecimentos futuros.

⁶⁵ E também não admite milagres ou livre arbítrio, entrando assim em conflito com as doutrinas cristãs. Ademais, se o cosmos é regido por uma corrente causal inextrincável, e deus faz parte do próprio cosmos, então deus está submetido à causalidade? Assim, antigos admiradores cristãos do Estoicismo propuseram respostas para esses problemas, Calcídio foi o primeiro neoplatônico cristão que parece ter se dado conta do equívoco de supor que deus estava submetido à corrente causal, por que sua providência é a própria corrente (*in Tim.* 144). Outros autores, como Plutarco, identificam deus, ao invés da sua providência, com a ordem necessária das causas (*St. Rep.* 1050a-b). Quanto ao destino, críticas a essa noção já eram feitas mesmo no tempo da antiga Stoá, propiciando tréplicas criadas pelos grandes escolarcas, ambas nos são relatadas por Cícero (*De Fat.* 28-30). O argumento mais notável contra o destino chama-se “argumento do preguiço” e, em suma, alega que se tudo é regido por uma teia causal inextrincável que é a providência divina, então não importa como ajamos, sempre chegaremos aos mesmos fins, a própria ação seria desnecessária, de modo que se doentes, chamando o médico ou não, poderemos ser curados caso seja nosso destino. A tréplica a esse argumento foi lançada pelo próprio Crisipo, que recorre a uma distinção entre destinos simples e conjugados, segundo a qual o primeiro tipo de destino é fruto direto da essência de uma coisa (e assim uma coisa mortal morrerá, porque isso é inerente a ela) e o segundo tipo, por sua vez, é mais complexo e envolve uma outra distinção, dessa vez entre causas internas e externas. Desse modo, ao dizermos que “Sócrates morrerá” estamos falando algo que certamente ocorrerá dado que Sócrates é mortal, a morte é o destino simples de tudo o que é mortal por ser causada por causas internas inerentes aos seres mortais. Mas ao dizermos que “Sócrates morrerá hoje a tarde”, estamos somando o destino simples inerente à sua mortalidade a uma série de condições propiciadas por diversas causas externas conjugadas, não é, então, fato determinado quando Sócrates morrerá, apesar de certamente morrer em algum dia. Com essa artimanha argumentativa, Crisipo evitou o “argumento do preguiçoso” alegando que somente o destino simples é inescapável, enquanto que os destinos conjugados podem ser alterados e no que a eles concernir haverá livre arbítrio.

Finalmente, considerando que o cosmos Estóico é animado e, desse modo, uma espécie de ser vivo, e também que a sua alma é caracterizada como pneuma, tem-se como consequência que as almas dos outros seres vivos menores que fazem parte do conjunto cosmos são, da mesma forma, pneuma, e fragmentos do pneuma que é a alma do deus / cosmos. Assim, também no aspecto anímico (além do aspecto causal), as vidas de cada um dos seres que compõem o universo são interligadas, pois se originam em uma mesma vida maior, a do próprio deus.

Lembrando uma parte mais anterior na nossa argumentação em que mencionamos os diferentes graus de tensão (*tonos*) do pneuma ígneo que tudo permeia quando o cosmos deixa de ser fogo criativo, há dele três níveis de tensão: coesão, natureza ou crescimento e alma. A coesão sustenta os agregados que formam os objetos inanimados. A natureza ou crescimento é responsável pela vida vegetativa das plantas. A alma é o poder da vida consciente presente em animais. A esses três deve-se ainda acrescentar um quarto grau de tensão do pneuma, a alma racional (*logike psuche*) que está presente nos humanos adultos e confere o poder racional de julgar que, por sua vez, é o que propicia uma interposição entre a recepção passiva de impressões e a ação consciente. Assim, os seres humanos possuem os quatro graus de *tonos* do pneuma: a coesão, dado que são objetos que compõem o cosmos; a natureza, que é o princípio que nos faz crescer e que se faz presente desde quando somos fetos; a alma, que nos torna capazes das percepções sensíveis, do movimento e da reprodução; e a alma racional, que nos dá a capacidade de julgar.

Em suma, para os Estóicos, os seres humanos têm as duas manifestações da alma, ao passo que os outros seres possuem tão-somente a parte estritamente sensível. Além disso, essa alma humana “dupla”, comparada a um polvo (*Plac.* 4.21.2) possui oito divisões (*D.L.* VII 157): os cinco sentidos, as faculdades da reprodução, da linguagem e a “faculdade comandante” (*hegemonikon*). A última, por seu turno, pode ser dividida em três outras faculdades: impressão, impulso e assentimento, das quais as duas primeiras são compartilhadas com os animais irracionais, a faculdade de assentimento, contudo, só existe nos seres humanos e é o que nos define como racionais, diferenciando-nos dos outros seres, sendo o âmage mesmo do nosso ser⁶⁶.

Houve diversas divergências médicas entre os filósofos da Stoá quanto à localização do *hegemonikon* no corpo humano ou, em outras palavras, quanto à localização em nós do órgão corpóreo sede da faculdade do assentimento. De acordo com Galeno⁶⁷, Zenão e Cleanto localizavam-no no cérebro, ao passo que Crisipo o localizou no coração, seguindo os dois primeiros, Erasistratos também alegou que o *hegemonikon* situava-se no cérebro. Praxagoras alegou com Crisipo que o *hegemonikon* situava-se no coração⁶⁸. Ambos, Erasistratos e Praxagoras, desenvolveram teorias que alegavam que havia uma rede que espalhava os impulsos do *hegemonikon* pelo corpo humano, não obstante sua sede⁶⁹.

⁶⁶ Ressalto que, ao rejeitar a faculdade do assentimento, propondo sua retenção (*epoché*), os cétricos, de acordo com os dogmas da psicologia Estóica, tomavam dos homens sua própria humanidade, tornando a vida humana impossível de ser vivida.

⁶⁷ Ver *PHP* 1.6.12.

⁶⁸ Ver *PHP* 1.6-7.

⁶⁹ Ver *De Piet.* 9,9-13.

Platão e os astros - entre o mito e a física: A alegoria do abandono no *Político* 269-274 e a retrogradação planetária

Rogério Gimenes de Campos*

* Doutor – USP

Resumo

Trata-se de circunscrever a importância das imagens astronômicas em Platão, reaproximando a religião astral da astronomia, o que permite perceber como Platão em seus diálogos – especialmente no *Político* –, aborda problemas físicos (astronômicos) a partir de alegorias, motivo pelo qual se faz necessário reabilitar historicamente a astronomia que há nessas imagens.

Palavras-chave: astronomia; astronáutica; alegoria; retrogradação planetária e política.

Introdução

Estudaremos o sentido astronômico da alegoria do universo abandonado no *Político*, especialmente porque a imagem definirá o paradigma da arte política, *basilike techné*, objeto último do diálogo. Ao expor o papel alegórico que essas discussões têm em algumas passagens, procuramos restituir o caráter astronômico das alusões à observação celeste, uma vez que nesse contexto os astros são considerados deuses e Platão lhes atribui imortalidade e constância inabaláveis. Nas constelações tal estabilidade é previsível, embora isso não ocorra com os planetas-deuses, posto que a anomalia periódica é a marca do deslocamento planetário. Planeta por definição é aquele que erra (*planesthai*), tendo movimentos independentes do movimento aparente das constelações (esfera das estrelas fixas). Na verdade na época em que Platão escrevia a astronomia grega sofria uma mudança notável, e, segundo Simplício, ele próprio traçou alguns passos iniciais rumo aos modelos cosmológicos que conhecemos.

A questão dos astros-deuses, especialmente das anomalias planetárias, constitui ao um só tempo uma questão astronômica e teológica, uma vez que os responsáveis por essas inquietações são planetas-deuses. Veremos no *Político* a alegoria do universo abandonado pelo demiurgo e a descrição da retrogradação planetária. Nossa explanação versa acerca da presença da astronomia no *Político*, procurando mostrar que há astronomia na alegoria, e que ela não é meramente ilustrativa, mas na verdade temos a descrição de um fenômeno físico. Simplício (*Comentário ao livro II do De Caelo*, 1979) permite-nos mapear um pouco a ligação entre alegoria e fenômeno na retrogradação planetária descrita no *Político* 269-274.

1 – Simplício

Simplício (séc. VI d.C.) nos conta que Platão teve papel importante na evolução astronômica grega, pois teria prescrito aos astrônomos e matemáticos que criassem um modelo que salvasse os fenômenos (*soidzein ta phainomenon*), ou seja, que fossem capazes de explicar o movimento anômalo dos planetas-deuses, propondo assim certa previsibilidade também ao movimento aparente dos planetas. É possível perceber um esforço considerável por parte de Platão em “justificar” a observação da anomalia, uma vez que procura explicar como um planeta-deus, mesmo apresentando movimento anômalo (contraditório) em determinados períodos, não pode ter em si forças contrárias (*enantios*). Essas entidades celestiais anômalas, divinizadas desde os tempos antigos, ganharam significado especial, de modo que era importante buscar uma justificativa para os movimentos planetários e tentar resolver esse antigo problema herdado dos caldeus e egípcios. Tudo isso para buscar uma explicação para as questões físico-teológicas que permeiam esses movimentos divinos dos planetas.

A julgar pelas muitas passagens em que Platão revela preocupação astronômica, parece que Simplício tem razão ao dizer que ele teve papel fundamental na reforma das concepções astronômicas. Na história da sucessão dos modelos cosmológicos, Simplício descreve o esforço, primeiramente de Eudoxo de Cnido, em criar um modelo concêntrico calcado em epiciclos. Esses epiciclos seriam a maneira de tentar justificar a aparente retrogradação planetária, um ciclo imaginário que estaria apoiado (*epi-*) sobre o ciclo planetário. Isso explicaria ainda que de modo incipiente a periódica laçada (movimento retrógrado) dos planetas. Tal esforço de Eudoxo, segundo Simplício, foi seguido por Calipo e depois por Aristóteles, cada qual complementando e modificando a quantidade de epiciclos necessários para cada um dos astros-deuses.

Nesse contexto e com essas ferramentas, o mito do universo abandonado do *Político* apresenta uma imagem da retrogradação planetária, de modo que podemos entender o problema físico em conexão com a imagem empregada, unindo especialmente alegoria e astronomia. As alegorias mitológicas são recursos válidos na interpretação de problemas enfrentados pelos astrônomos em sua busca por

“salvar os fenômenos”, ou seja, em encontrar um modelo astronômico convincente. Nesse sentido ficará evidente o motivo pelo qual Platão rejeita, no *Político*, a possibilidade de um deus-planeta mover-se em sentidos opostos, pois não admite que um deus tenha em si – na sua alma –, “desejos” opostos, ainda que se manifestem dessa maneira aos olhos dos homens.

Aristóteles, segundo Simplício, também procurava entender a causa da diferença entre os movimentos das constelações (estrelas fixas) e dos planetas, bem como a interação dessas esferas, que podem ser manifestações da esfera do Mesmo e da esfera do Outro, esferas entrecruzadas. Simplício ressalta que Aristóteles usava para designar o movimento planetário o termo esferas de movimento contrário (*anelittouson*), bem como o termo variação (*poikilía*) e anomalia (*anomalía*) para designar os movimentos planetários (SIMPLÍCIO, 1979, p. 491, 10-15). Simplício defende a superioridade da esfera das fixas (*áplanous*) com relação aos movimentos planetários (*planomenas*) (*ibidem* 492). Ao mencionar a existência de outras hipóteses acerca dos fenômenos celestes, Simplício descreve especialmente o papel de Platão ao defender que esses movimentos deveriam ser circulares, uniformes e regrados (*egkyklion kai omales kai tetagmenon*), condições sem as quais seria impossível salvar os fenômenos (*soidzein ta phainomena*). Essa prescrição que Simplício atribui a Platão teria sido seguida por Eudoxo de Cnido, que formulou a hipótese das esferas de movimento contrário (*anelittouson sphairon*), que poderiam ser traduzidas também como esfera das hélices, na linguagem desse Aristóteles traduzido por Simplício (*ibidem* 492, 10-20). Essa construção segue o modelo concêntrico (homocêntrico) e epiciclos.

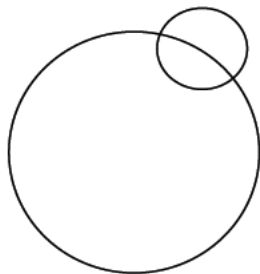


Imagem 1: Modelo do trajeto planetário e seu epiciclo (ciclo sobreposto)

Essa sobreposição de ciclos procura justificar o movimento de ziguezague dos planetas (laçadas). A imagem do trajeto planetário anômalo, inspirada no apoio de pé dos cavaleiros, uma peça próxima do oito românico, **8**, que foi chamada por Eudoxo de *hyppopede* (apoio para o pé no cavalo), o qual propunha esferas de movimento distintas e combinadas para cada astro, inclusive para o sol e para a lua. Ao todo, para descrever a revolução dos planetas, Eudoxo usa ou 26 esferas, 3 para o sol e 3 para a lua, que eram ambos considerados planetas também, e 4 esferas para cada um dos cinco (5) outros planetas conhecidos (Vênus, Mercúrio,

Marte, Júpiter e Saturno)¹. O ziguezague dos planetas em períodos distintos constitui um problema de longa duração na história da astronomia, pois, apesar de conhecido dos caldeus e egípcios², foi entre os gregos que o aparato geométrico que conhecemos surgiu.

Eudoxo observou que o ciclo de cada planeta pelo zodíaco tem durações diferentes e foi o grande criador desse sistema geométrico dos epiciclos (LASSERE, 1966). Aristóteles seguiu Eudoxo no que concerne à quantidade de esferas atribuídas a cada um dos planetas. Para ambos são 4 esferas que fazem mover os planetas, a primeira e a segunda são as mesmas que movem o sol e a lua, a primeira é aquela que contém todos os outros movimentos em torno do eixo do universo, e se move no mesmo tempo que a esfera das estrelas fixas (*isochronios tei ton aplanon*), a segunda é a do trajeto que o planeta tem no grande plano das constelações do zodíaco, como por exemplo Mercúrio, que leva um ano para percorrer todo o zodíaco. A terceira esfera é a das revoluções sinódicas dos planetas, ou seja, ligada à variação das latitudes, e a quarta esfera é a que conduz o astro mesmo, esfera que gira em torno da eclíptica no sentido oposto ao da terceira esfera (*tanantia tei tritei*) e de acordo com a eclíptica (SIMPLÍCIO p. 495-496). Essa esfera contrária seria um dos elementos importantes para a justificativa da retrogradação. Tendo recolhido essas ferramentas em Simplício, vejamos como essa astronomia por ele descrita, dentro desse trajeto histórico, é revelada propriamente em Platão.

2 – Platão e os astros

O paradigma celeste é uma das grandes diretrizes da filosofia de Platão, talvez não desde os diálogos socráticos, mas certamente na *Politeia*, no *Fedro*, no *Timeu*, no *Político* e nas *Leis*, diálogos nos quais as questões astronômicas são expostas com maior frequência e profundidade, seja por meio do “discurso científico” que a astronomia porta, seja por meio das alegorias ou imagens. Na *Politeia* VII é evidente o modo pelo qual a astronomia proporciona o paradigma do crescimento intelectual, na medida em que a saída da caverna, imagem clássica da quebra do paradigma epistemológico, revela a verdade superior àquela de dentro da caverna, imagem que gradativamente se mostra ao filósofo em sua força celestial, especialmente pela imagem do sol.

Assim, encontramos nas afirmações de Sócrates algumas prescrições (*prostátteis, prostáksein* 530c3-5) aos astrônomos e à ciência astronômica, tais quais as referidas por Simplício. Sócrates prescreve aos estudiosos da astronomia que não se fixem no fenômeno visível, mas que passem a considerar essencialmente aquilo

¹ “Os cinco astros errantes *permanecem nesse hemisfério norte*” (ὅστέρες πέντε πλανῶνται: <κεῖται δ' ἓν μὲν τῷ βορείῳ ἡμισφαιρίῳ τάδε>), cf. Eratosthenes “*Commentariorum in Aratum reliquiae*”, Ed. Maass, E. Berlin: Weidmann, 1898 (Repr. 1958) p.136.

² “A astrologia é uma invenção dos caldeus” (Χαλδαίων γὰρ ἐρημά ἐστιν ἡ ἀστρολογία) Cf. *San Basílio. Commento al profeta Isaia*, Ed. Trevisan, P. Turin: Società Editrice Internazionale, 1939, cap. 13, sessão 276.

que não se pode ver, o verdadeiro número, esquema (*schémasin* 529d3) captado pelo intelecto, não pela visão (*dianoíai leptá, ópsei d'ou* 529d5).

Nessas famosas passagens, privilegiada fonte acerca da ciência astronômica em Platão, encontramos um campo semântico particular, e uma das palavras mais fortes desse trecho, além da própria expressão “astronomia”, que se repete muitas vezes, é *poikílmata*³, um termo que designa o variado, o ornato do teto, o diverso no céu, os planetas e o próprio céu em sua complexidade de movimentos. Platão critica o método do conhecimento astronômico de seu tempo e propõe mesmo uma nova astronomia, menos alicerçada na percepção visual. Nessas passagens o problema dos movimentos retrógrados reverbera, uma vez que os verdadeiros astrônomos deveriam explicar a anomalia planetária e esse seria o caminho da “verdadeira” astronomia, encontrar (inventar) modelos geométricos que salvassem os fenômenos, daí a importância das retrogradações planetárias. Isso não quer dizer que todos os fenômenos mencionados possam ser reduzidos à retrogradação planetária, mas sem dúvida ela é um dos principais problemas teóricos nessa sistematização.

São expressivos os índices das anomalias planetárias neste trecho da *Politeia*, sobretudo a menção às diferentes velocidades dos astros (*táchos kai he oúsa bradutês* – 529d2), e o uso do verbo desviar (*parallatein*) associado diretamente ao corpo e à visibilidade dos astros. A discussão a respeito da astronomia é permeada por elementos que nos fazem perceber as mudanças de movimento e de direção dos astros como questões fundamentais da filosofia de Platão. Assim, observa-se na *Politeia*, tal qual Simplício aponta, um desejo real em reformar a teoria astronômica.

No livro VII da *Politeia* a astronomia é a imagem da busca pela verdade, que está ligada ao sol, o filho do bem, assim com o processo de saída da caverna por parte do filósofo, que passa por um processo de adaptação visual e intelectual, na medida em que ele ao sair da caverna não pode olhar para os astros diretamente, especialmente por não estar acostumado a vislumbrar os seres, mas apenas suas sombras. Primeiramente ele verá os astros noturnos refletidos na água e só depois será capaz de olhar – e compreender – que os astros estavam no céu, momento em que descobrirá o sol, mencionado como filho do bem.

No final da *Politeia* (614b-621d) há um desfecho alegórico em consonância com a alegoria da caverna, uma vez que o destino das almas nesse passo final é bastante marcado pela cosmologia e pela “psicologia” platônica. Er, soldado armênio, depois de desligado de seu corpo, faz uma viagem astral em direção ao cosmo superior e descreve, depois de voltar ao seu corpo, as esferas que fazem parte desse universo superior, lugar em que as almas encontram seu destino, junto às Moiras: Laquesis, Cloto e Átropo. Elas definem presente passado e futuro das almas, de modo que se constata, nesse lugar supracelestial, que é de fato melhor ser justo, numa espécie de conclusão das discussões iniciais com Trasímaco e Polemarco, que abrem a *Politeia*, acerca da justiça. Platão, mais uma vez, censura a tirania, pois

³ *poikílmata* 529b1, *tôi ouranôi poikílmata* 529c7, *pepoikíltai* 529c8, *tòn ouranòn poikíllai* 529d7.

a vida do tirano é descrita como a mais vulgar das ocupações, bem como é dentre as almas aquela que mais punições sofre. Do ponto de vista cosmológico temos oito esferas concêntricas, sendo que a última esfera girava num sentido e as esferas internas em sentido contrário, o que mais uma vez mostra a atenção e a preocupação de Platão com os movimentos variados, especialmente os retrógrados, uma vez que para ele esses movimentos não poderiam exatamente resultar de forças antagônicas, mas conter em si uma contrariedade derivada do desligamento ou abandono dessa força demiúrgica, a imagem é a do abandono justamente, o movimento todo que é uno, tem como resultado uma contrariedade proveniente da matéria, do perecível. É preciso lembrar das esferas do mesmo e do outro como um entrecruzamento paradigmático na interpretação da filosofia platônica, especialmente se destacarmos o papel da *simplexe* (*simplexe*), da mistura, nessa filosofia.

Cornford (1997, p.88) interpreta a esfera maior do *Timeu* como a esfera das estrelas fixas, bem como a oitava esfera como sendo a da lua, a sétima do sol, a sexta de Vênus, a quinta de Mercúrio, a quarta de Marte, a terceira de Júpiter e a segunda de Saturno. A terra nesse desenho fica imóvel no centro do cosmo, no qual há um fuso que atravessa tanto a terra como todas as esferas citadas, o grande fuso da Necessidade (Ananké), sob o qual as Moiras estão ligadas por serem responsáveis pela manutenção do movimento e da música do universo.

É possível pensar numa analogia entre a saída do filósofo da caverna (livro VII) e a viagem astral da alma do soldado no final (livro X), pois nas duas imagens é o êxodo que permite maior compreensão do universo. Tanto no filósofo que sai da caverna quanto na alma do soldado Er que passeia pelo hiperurânio (supraceutical) livre de seu corpo, há um êxodo, uma saída. Er vê e descreve o universo em funcionamento, vê inclusive as almas, as penas do tirano. Platão censura o tirânico como o último grau da conduta humana, ou seja, não há pior opção do que dirigir-se pelos desejos mais baixos, pelo apetitivo da alma.

Já no *Fedro*, alma alada também percorre o hiperurânio junto aos astros supremos, na planície da verdade em uma alegoria astral. A alma, em sua tripartição, é comparada à biga alada dos deuses, que estão no lugar hiperurânio como modelos eternos. A capacidade alada da alma determina a capacidade de lembrar-se das formas divinas, tanto quanto estão novamente em um corpo, de modo que a anamnese (reminiscência), base da epistemologia platônica, pede que a alma seja capaz desse resgate dos elementos cósmicos, elementos que devem permanecer na memória, como a justiça, a sabedoria e o conhecimento (*Fedro* 247e). As almas mais nobres e mais resistentes são as que conseguem permanecer por mais tempo no trajeto supraceutical, de modo que estão mais aptas a realizar a anamnese, por esse voo alado da alma ser mais duradouro. As almas menos preparadas ou menos persistentes no voo cósmico ficam limitadas em vida por essa contemplação parcial. Essa grande metáfora da Memória, filha de Zeus com as Musas, abarca todo o universo apolíneo do canto e da dança sagradas, além de mostrar a ligação natural da filosofia com a música, uma vez que no catálogo das almas os eróticos são res-

pectivamente os músicos, os amigos do belo e os filósofos, e esse é o mais alto grau possível. No *Fedro*, a Musa Urânia é venerada pelos filósofos, assim como Calíope é venerada pelos poetas e figuram no *Fedro* com as Musas que presidem a poética e a astronomia e a filosofia.

As mais velhas delas [das Musas] são Calíope (Belavoz) e em seguida Urânia (Celeste), para aqueles que se dedicam à filosofia e que estimam a música, pois especialmente as Musas enviam bela voz acerca do céu, dos discursos dos deuses e dos homens. (*Fedro* 259d)

Assim, é possível entender a grande alegoria da palinódia de Sócrates no *Fedro* como religião astral, assim como na *Politeia* reconhecemos elementos astronômicos propriamente ditos, acompanhados de uma forte crença na imortalidade das almas e da sua ligação com o céu, uma vez que o paradigma de conduta para homem está nos deuses do supraceleste. É possível reconhecer elementos cosmo-gráficos no *Fedro*, uma vez que um determinado mundo está na imagem proposta. No *Fédon* há uma alegoria (descrição) do trajeto subterrâneo das almas, enquanto no *Fedro* o caminho é aéreo. Nesse sentido, essas imagens se completam, uma tratando do trajeto subterrâneo, outra do trajeto celeste e supraceleste das almas. De alguma forma a cosmografia esboça uma complementaridade entre os diálogos.

No *Timeu*, por outro lado, encontramos a preocupação com a harmonia do cosmo, nele não há quase espaço para alegoria, pois o diálogo é predominantemente astronômico, matemático, harmônico, sendo que tudo isso corresponde a um mesmo saber em Platão, um saber ligado à medida cósmica, sem a qual não pode haver a medida ética, nem a saúde do corpo, muito menos a saúde da alma. A harmonia perfeita entre o macrocosmo e o microcosmo é descrita por Timeu, o mais hábil em astronomia (*astronomikotaton*), de modo que ele começa a narrativa cosmológica e termina em uma narrativa acerca da fisiologia humana, percorrendo todo universo, do macro ao microcosmo em suas medidas diversas. Timeu descreve as grandes esferas, a esfera do Mesmo e a esfera do Outro, sendo que a órbita do mesmo é externa, tem o maior poder (*krátos*) e gira da direita para esquerda, enquanto a órbita do outro é interna e gira em sentido contrário com velocidades diversas. O pai gerador (*ho gennésas patér*) ou demiurgo apresentados por Timeu fez o cosmo de acordo com o paradigma (*hómoion prós tò parádeigma*), separando a parte interior, órbita do outro, em seis cortes que geram sete ciclos desiguais (*heptà kýklos anísos*)⁴.

O tempo, imagem móbil da eternidade e nascido junto com o céu, carrega as esferas dos planetas (*Timeu* 37d-38a): O sol, a lua e os cinco planetas guardam e limitam (*diorismòn kai phylakèn*) o tempo e seu número (*arithmôn*). Mercúrio (Hermes) e o Astro da Manhã (Vênus) têm o mesmo ciclo de movimento que o

⁴ *Timeu* 36 d.

sol (*isódromon helíoi kýklon íontas*), ou seja, um ano⁵. O desejo em harmonizar-se com o divino impõe uma organização intelectual dos fenômenos, e os diagramas cósmicos procuram justificar as diversas anomalias, pois, como afirma Timeu, a imperfeição está nos homens, não nos deuses celestes, sendo dever dos homens elevarem-se às coisas divinas por meio do intelecto. A intelecção do tempo nesse caso permite a busca, a pesquisa (*dzétesin*), acerca do todo (*toû pantòs*). Vejamos como deve ser essa elevação intelectual:

Realmente foi **a visão** do dia e da noite, dos meses e das revoluções dos anos, dos equinócios e dos solstícios que nos levou a descobrir o **número**, deu-nos **a noção de tempo e os meios de buscar a natureza do todo (*toû pántòs phýseos*)**. **Dela é que derivamos a filosofia, o mais precioso bem que o gênero humano em algum tempo recebeu (...)** a divindade inventou a **visão** e no-la concedeu para que, contemplando os períodos do intelecto no céu (*en ouranôi toû noû katidóntes períodous*), as utilizemos para as voltas do nosso próprio pensamento (*tas periphoràs tas tês par' hemîn dianoéseos*) que lhes são aparentadas, conquanto as nossas sejam desordenadas e aquelas imperturbáveis, e também para que depois de compreendermos tais movimentos e de alcançarmos a certeza natural do raciocínio (*logismôn*), possamos **imitar (*mimoûmenoí*) a divindade que em tudo é sem errância (*aplaneís*) e ajusta nossa errância**⁶.

Platão transfere a errância do planeta para o homem, aquele que deve salvar, por meio da inteligência, a errância aparente do fenômeno que se põe aos seus olhos, porque, na verdade, essa errância está nele.

Embora tenha anteriormente descrito a complexidade dos movimentos dos astros, Platão parece esmiuçar a prescrição aos astrônomos, uma astronomia que deixa parcialmente de lado o que vê e passa a usar diagramas (paradigmas) celestes. Platão aposta em paradigmas, pois é deles que o homem aprende, dos modelos eternos. Nessa passagem do *Timeu* fica claro que os deuses são o paradigma sem errância (*aplaneís*) e a aparente errância é transferida aos homens. Além disso, Timeu menciona a visão dos astros como origem mesma da filosofia, embora saibamos que para Platão a percepção sensível seja precária. Toda a filosofia platônica se alicerça nesses graus de ascensão do sensível para o inteligível, tal qual na alegoria da caverna. Na verdade a visão é no *Timeu* entendida como a etapa inicial do conhecimento, como base para a elevação intelectual rumo ao inteligível, que é a imagem da saída da caverna e do reconhecimento do sol como filho do bem. Nessa mesma perspectiva, passaremos a uma leitura da alegoria do *Político*, especialmente conhecida como a alegoria do abandono.

⁵ Cf. Duhem, Pierre. *Op. Cit.*, pág.116, tabela de correspondência entre a teoria planetária de Eudoxo e a dos astrônomos modernos.

⁶ *Timeu* 47a4–b1; 47b6–c4. Utilizei a base da tradução de Nunes, Carlos Alberto. 3ª edição revisada: Brasil, Pará 2001, modificando alguns termos: estudar por buscar (*dzétesin*), revoluções por períodos (*períodous*), revoluções por voltas (*períphoràs*), reproduzir por imitar (*mimoûmenoí*), revoluções invariáveis por sem errância (*aplaneís*), impor ordem por corrigir (*kathístemi*) e movimentos aberrantes por errância (*peplaneménas*).

3 – Alegoria do abandono e retrogradação no *Político*

No *Político* temos uma grande alegoria astronômica, a do abandono do cosmo pelo demiurgo. Periodicamente esse demiurgo se aparta do universo e há uma desaceleração de tudo. Durante esse período de desprendimento demiúrgico as coisas tendem ao estado anterior, de modo que o universo sofre uma desaceleração, tendendo novamente ao momento primordial, momento em que não havia a força divina e ativa que sustinha durante a maior parte do tempo o cosmo. Depois de um tempo determinado de abandono, o demiurgo retoma periodicamente as suas atividades mantenedoras e o movimento retoma gradativamente o seu curso “normal”, que na verdade é mais constante e duradouro que o período efêmero do desprendimento, imagem mítica do desligamento do homem com relação à sua mãe terra, e da sua necessária ligação com o fogo, o avô e o pai de todo o saber. Obviamente pensamos nos complementos de terra e fogo, água e ar. Clemente de Alexandria cita Empédocles (*Clemente*, Tapeçarias, DK fr. 38) e mostra sua concepção cosmológica de acordo com os elementos: fogo (sol), terra, água, ar e éter:

Vai prossegue e eu te direi acerca “daquele” sol, primeira força,
Da qual surgiu tudo aquilo que agora podemos ver,
A terra (*gaîa*), o mar (*póntos*) de múltiplas correntes, esse ar úmido
E o Titã, éter que abraça todas as coisas em torno do ciclo.

A alegoria do abandono no *Político* pode ser explicada como dois movimentos combinados em sentidos contrários, ou entrecruzados, um movimento e um contra movimento, de modo que é possível observar que o universo é o resultado de forças contrárias ou complementares que atuam concomitantemente. Nesse caso, há esse período de desaceleração que finalmente é vencido pelo restabelecimento do cosmo. O universo está sempre entre dois extremos, entre a presença total do demiurgo mantenedor do todo e o seu abandono periódico. Por isso ele é um mundo que oscila, que ora tende à uma maior harmonia, ora tende à dissolução, apagando em medidas e ascendendo em medidas como diria Heráclito (DK, B, 30). É possível entender essas forças através da contrariedade que há entre o movimento da esfera das estrelas fixas e o movimento planetário.

No *Político*, a alegoria do abandono surge da pergunta ao jovem Sócrates se ele tem em mente aquilo que dizem ter ocorrido no passado⁷. O jovem Sócrates explica que a alegoria do mundo abandonado remonta à disputa mitológica, entre Atreu e Tieste, pelo velocino de ouro e pelo trono de Micenas. Em seguida, o estrangeiro enfatiza as mudanças de direção do sol e dos outros astros⁸, amenizando o sentido da querela entre os irmãos Atreu e Tieste, e expondo as espantosas “consequências” físicas dessa desavença, ou seja, as mudanças de curso do sol e de outros

⁷ *apomnemoneúeis o phasi genésthai tóte* (268e11).

⁸ *perì tês metabóles dyseòs te kai anatólēs helíou kai tòn allôn ástrôn* (269a1-2).

astros. Platão oferece um esboço de cosmologia, uma vez que a partir da alegoria (imagem) do abandono procurará salvar os fenômenos ele mesmo, forjando uma imagem do movimento periódico do cosmo. O demiurgo harmonizador abandona o universo e, em seguida, restabelece a ordem perdida.

A alegoria ilustra especialmente a natureza do político e da sua arte. A desordem é o cenário propício para que o rei seja um “verdadeiro” demiurgo, um divino governante que restabelece a ordem perdida. Há na alegoria do *Político* três momentos: (1) o da ordem, (2) o da desordem e (3) o da reordenação. Entre uma ordem e outra, um ajuste sempre é necessário e tal ajuste aparece como um novo impulso, um novo movimento perpetrado pelo demiurgo harmonizador para que a ordem se restabeleça.

A alegoria descreve, além dos movimentos retrógrados, a maneira pela qual o rei deve servir-se das leis (paradigmas), numa imagem que serve à física e, ao mesmo tempo, à metafísica. Além disso, o sentido político da alegoria é descrever a rara ocasião em que o governante pode dirigir uma *polis* sem o auxílio das leis.

Uma fala do Estrangeiro apresenta descrição dos fenômenos astronômicos: “assim, rumo ao mesmo lugar de onde agora nasce então [o Sol] se põe, nascendo no lugar oposto; o deus em pessoa testemunhando em favor de Atreu alterou o esquema para o atual”.⁹ A imagem é a da inversão de movimento, mas o que é mais importante na alegoria é a combinação de movimentos contrários, sendo que um deles sempre predomina, ainda que de modo muito sutil. Vez por outra todo movimento é superado pelo seu antípoda, especialmente depois de um período estacionário¹⁰. É notável o termo “oposto” (*enantíou*) referido à aparição dos astros, junto a um verbo que também se repete, o verbo “mudar” (*metabállo*)¹¹. Platão destaca especialmente a questão dos movimentos retrógrados dos planetas, uma vez que o sol não tem movimentos contrários reais, apenas manifesta variação na posição em que nasce e se põe entre os períodos de equinócio e solstício. Platão dá bastante atenção à incômoda conversão dos corpos errantes, uma mudança de curso e de velocidade que acontece em um pequeno eixo (pé) em torno da eclíptica (trajeto do percurso solar). Assim, Platão menciona a conversão que se dá com os planetas, sendo que a ideia de oposição acompanha a ideia de mudança de “esquema” (*schêma*) geral no qual os planetas estão inseridos e isso obviamente tem um impacto no universo todo, nos reinos e nas almas dos homens, que devem imitar os movimentos divinos. Há um novo esquema que se constitui pela comunhão das órbitas ou esferas opostas (entrecortadas) e a imagem da revolução retrógrada planetária estabelece a relação entre *mudança*, *sentido oposto* e *esquema*, combinação que marca o abandono como causa da mudança do curso planetário e do sol,

⁹ *hos ára óthen men anatélei nûn eis toûton tôte tón tópon edúeto, anételle d'ek toû enantíou, tôte de dê marturésas ára o theós Atrei metabálen auto epí tó nûn schêma* (269a2-5).

¹⁰ Cf. *Timeu* 38-39, acerca das duas órbitas opostas, a do mesmo e a do outro.

¹¹ Voltar-se rapidamente, mudar, variar, alterar, converter, transformar, dar voltas, mudar de opinião, etc.

como sugere a alegoria. A alegoria do abandono é uma explicação para o movimento ziguezagueante dos planetas, um modelo geral no qual as anomalias planetárias agora podem ser inseridas.

A anomalia indica também a passagem do reinado de Crono (Saturno) para o reinado de Zeus (Júpiter), e a própria discussão “gira em torno” da sucessão e da substituição dos esquemas, também entendidos aqui como reinados e/ou paradigmas cósmicos. O tempo de Zeus, que substitui o tempo de Crono, promove uma mistura dos dois movimentos cósmicos, uma mistura do tempo direto e do seu contrário (antípoda). Curiosamente, é só no reinado de Zeus que os homens conhecem o tempo, bem como a velhice e a doença. No tempo do rei Crono o tempo transcorria em sentido contrário, numa imagem do paraíso perdido, em que os homens eram pastoreados pelo próprio deus, sem que necessitassem das artes para sobreviver. É interessante que ele se refere ao um só deus pastor. Só no tempo de Zeus há tempo direto, tal como entendemos, e os homens se encontram abandonados, dependentes das artes de Prometeu e Hefesto, sendo obrigados a gerar entre si seus descendentes, em uma ordem na qual estão atados à gênese.¹²

O abandono (*anêken*) do deus que guia atravessando e gira conjuntamente o todo¹³ funciona como um paradigma da anomalia planetária. No *Político* a imagem do abandono será logo substituída pela imagem da tecelagem, numa segunda tentativa de encontrar a trama do político, ou seja, a natureza do rei. O abandono é a desordem, o caos, de modo que se torna preciso restabelecer de tempos em tempos a “eternidade” do cosmo, sendo essa uma das capacidades diretas do demiurgo. O rei, por analogia, deve ser capaz de imitá-lo e restabelecer a ordem (cosmo) da cidade (*Político*, 275a). Há, então, na imagem, o tempo determinado para o movimento circular dos corpos e o tempo do desprendimento, tempo em que os corpos transcorrem por si mesmos (*autómaton*). A solução de Platão é apresentar um período demiúrgico em que o movimento é “regular” e um período de desprendimento, abandono temporário que justificaria a irregularidade planetária, bem como todo tipo de anomalia celeste. Podemos supor que isso se deva justamente à recusa de Platão em aceitar que um astro (deus) pudesse ser oposto a si mesmo ou que ele guardasse em si qualquer duplicidade¹⁴. O abandono do demiurgo (harmonizador que preside o cosmo) permite que haja o movimento contrário, combinado ao movimento direto, uma espécie de resistência natural dos corpos, sem que se admita uma oposição intrínseca à divindade planetária. Vemos no *Político* que o deus que recebeu pensamento e vida do harmonizador desde o começo não se move em duplicidade (*dittàs* 269e9), além do que a oposição entre dois deuses não é lícita (*ou thémis* 269e7).

¹² Cf. *Político* 270d – 274e e *Banquete* 189d – 193e acerca da antiga natureza humana no tempo do rei Crono, momento em que os homens nasciam da terra.

¹³ *tò gar pân tóde mèn autòs ho theòs sunpodegeî poreómenon kai sugkukleî* (269c). Aqui o demiurgo é enunciado como deus.

¹⁴ Cf. também *Politéia* II, *Eutífron* e *Leis* 818b-d.

Os astros seguem seus trajetos, entretanto, por terem sido particularmente unidos também ao corpo, devem receber, vez por outra, um novo impulso, um novo ciclo (*anakyklesin* 269e2). Esse novo ciclo recebido, o novo (*pálin*) impulso, manifesta o menor de seus próprios movimentos irregulares (*kinéseos parállaksin* 269e4). Esse menor movimento irregular descrito é acompanhado, linhas abaixo, por outra descrição tão ou mais forte a respeito dos movimentos retrógrados. O desprendimento, segundo o estrangeiro, gera um movimento contrário que “vai se dirigindo equilibradíssimo sobre um eixo extremamente pequeno”.¹⁵ O eixo extremamente pequeno, importante referência sobre a qual o planeta descreve sua trajetória, é enunciado como pé (*podós*). Podemos observar duas vezes os superlativos *smicrotátēn* e *microtátou* referidos, respectivamente, ao menor dos movimentos irregulares e ao movimento equilibradíssimo sobre um eixo (pé) extremamente pequeno, movimento que dessa perspectiva histórica adotada descreve a retrogradação planetária (laçada).



Imagem 2 (----) Trajetória aparente do planeta (retrogradação).

Temos, dessa forma, a descrição dos pequenos detalhes que compõem os movimentos planetários, as famosas laçadas que comprometiam a sistematização geométrica, bem como da descrição física atrelada à narrativa teológica. A aproximação entre política e astronomia é forte, afinal o rei gera um cosmo, o mantém por um tempo, o abandona e depois o reordena. Do mesmo modo que a divindade planetária, o rei “manifesta” dois tipos de movimentos combinados, uma vez que conduz e se deixa conduzir alternada e concomitantemente. Essa é a natureza do rei, um misto de autonomia e heteronomia, posto que é um diretor que também é dirigido.

O arquiteto divino da alegoria, além de ter calculado e traçado o plano, também indica a cada um dos seus súditos o que lhes compete fazer. Essa divisão mostra que não basta somente o cálculo ao rei, é necessário que ele seja um bom dirigente, um bom distribuidor de papéis. Esses dois gêneros de medida (*metretikén*) são denominados no diálogo como (1) arte do número, comprimento, largura,

¹⁵ *isorropótaton epì microtátou bainon podós iénai*. “Então, por um lado, existe a causa da condução divina (*sumpodegeísthai*), a vida novamente adquirida, a imortalidade tomada e restaurada junto ao demiurgo, e por outro lado, quando em abandono, vai por si mesmo, segundo a oportuna circunstância de seu desprendimento, pelo que o atravessar em sentido contrário (*anápalin*), em virtude de sua grandeza, dura um período de mais de mil anos e vai se dirigindo equilibradíssimo sobre um eixo (*podós*) extremamente pequeno” (*Político*, 270a).

profundidade, espessura e contrários e (2) arte que mede o que convém, o que é oportuno, o que se deve (*tò prépon kai tòn kairòn kai tò déon*) e o que conserva o equilíbrio entre os extremos (284e2-8). Só assim o rei realiza a trama da cidade bem aventurada, servindo-se dessas duas grandes medidas.

O rei deve conhecer todas as partes do seu reino e deve saber conduzi-lo de acordo com a conveniência, sendo ora enérgico (*andreíon*), ora moderado (*sóphrónon*), “realizando assim o mais magnífico e excelente de todos os tecidos”.¹⁶ A arte política (*basilikè téchne*) congrega as duas manifestações pela concórdia e pela amizade (*homonoíai kai philíai*). O rei é como um deus, e sua arte é difícil de visualizar, uma vez que é ao mesmo tempo luminoso e iluminado, governante e governado, ação e paixão. Evidenciando as implicações epistemológicas da sucessão e da criação dos paradigmas, dos tempos que se sucedem, o estrangeiro diz que quando certo número de coisas possui algo em comum, é necessário “não abandoná-las antes de haver discernido, naquilo que têm em comum, todas as diferenças que constituem as espécies”.¹⁷ Essa passagem serviria como baliza metodológica, seja para a política, seja para a astronomia ou para a medicina, porque partimos sempre do mesmo princípio dialético da sinopse e da análise combinadas (*Fedro* 265d-266c), princípios que estão pautados nos movimentos das estrelas fixas e dos planetas como um grande modelo natural.

Até aqui tecemos uma trama inicial similar a alegoria, com alguns fios provenientes da história da astronomia e alguns fios dos próprios textos. Ao buscar a natureza do rei, vimos que Platão serve-se de significativos elementos alegóricos que não deixam dúvida quanto ao caráter astronômico. Não só a imagem do abandono do cosmo é usada por Platão, a imagem do piloto do navio aparece atrelada à arte política. Para um período de abandono, o piloto (*kybernetes*) prescreve instruções, sejam elas escritas ou não, e se, por qualquer motivo, ele for levado a retomar a direção antes do tempo previsto (295c-d), ele pode sem dúvida, neste caso, substituir as suas prescrições e redirecionar seus planos de navegação de acordo com a necessidade atual. O legislador e o político devem partilhar dessa condução comum à cidade e à embarcação (269a). A escolha desse homem político revela ou o tirano ou o rei.

O piloto, para salvar tudo o que com ele navega (*sóidzei toùs sunnaútas* 267 a), deve tornar sua arte mais forte que as leis. O rei, por seu turno, uma vez abandonado pelas leis é levado a abandoná-las também e a conduzir a cidade (embarcação) na nova direção, o que não garante de antemão a salvação de todos. Essa deve ser a natureza “astronáutica” do rei ou do saber político, um senso de medida e de direção apurados, saber de natureza dupla, imagem difícil de contemplar, só atingida pelo intelecto, bem como as divinas anomalias planetárias. Dessa forma, esse rei piloto deve conhecer essas as duas medidas combinadas: a arte do número, comprimento, largura, profundidade, espessura e contrários e arte que mede o

¹⁶ *pánton megaloprepéstaton uphasmáton kai áriston apotelésasa* (311c1-2).

¹⁷ 285b – Utilizei tradução de Paleikat e Costa, In *Os Pensadores* vol. III São Paulo: Abril, 1972.

que convém, o que é oportuno, o que se deve (*tò prépon kai tòn kairòn kai tò déon*) e o que conserva o equilíbrio entre os extremos.

Procuramos mostrar aqui como a descrição dos movimentos retrógrados redimensiona a preocupação com o tema na alegoria do *Político* e realoca a alegoria em suas interseções com a física (astronomia). Esperamos, por fim, que essa “navegação” tenha elucidado alguns aspectos dessa sintonia entre alegoria, astronomia e política em Platão e possa gerar novas reflexões sobre o tema.

Referências

BRISSON, Luc. *Le meme et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris: Klincksieck, 1974.

CORNFORD, F. M. *Plato's cosmology*, London: Routledge & Kegan Paul, 1955.

LASSERE, François. *Die fragmente des Eudoxos von Knidos*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1966.

LLOYD, Geoffrey E. R. *Origines et développement de la science grecque*, Paris: Flammarion, 1990.

LLOYD, Geoffrey E. R. *Une histoire de la science grecque*, Paris: La Découverte, 1990.

SIMPLÍCIO (SIMPLICIUS), *Commentaire au second livre du traité du Ciel d'Aristote*, In Autolykos de Pitane *La sphère en mouvement, levers et couchers héliques testimonia*. Paris: Les Belles lettres, 1979.

Algumas considerações sobre a noção de mediania em Aristóteles

Vivianne de Castilho Moreira*

* UFPR

A noção de mediania ou mediedade <mesótês>, a partir da qual Aristóteles pretende explicitar a natureza da virtude – ou, talvez mais precisamente, da virtude ética -, é por ele exposta tanto em termos quantitativos quanto em termos qualitativos. Com efeito, se por um lado é frequente o emprego de pares como “excesso” e “falta”¹, ou “pouco” e “muito”² - de cunho inequivocamente quantitativo - em contraponto a *mesótês* para opor o defeito³ à virtude ou excelência, por outro, ele apela para expressões como “de que maneira” <pôs>, “com relação a quem”, “em que circunstâncias” – aspectos nitidamente qualitativos – como relativos a expedientes por meio dos quais distinguimos o que foi feito virtuosamente do que não o foi. Por vezes, os expedientes não quantitativos são mencionados paralelamente aos quantitativos, sendo evocados, em alguns casos, inclusive, a título de explicação para o que se escolhe ou sente de modo excessivo, falto, ou mediano⁴.

¹ Ver por exemplo *EN* 1104a25-27, 1106b16-18 e 1108b35-1109a5; *EE* II 1121a13-15.

² Ver *EE* II, 1221a24-26.

³ Acompanho aqui as observações de Urmson (*Aristotle's Doctrine of the Mean*, p. 160) à inadequação de se traduzir “*kakía*” por “vício”, seguindo a tradução latina de Cícero “*vitium*” para o termo grego. Conforme Urmson assinala, “vício” <vice> não é uma boa tradução para “*vitium*” nem para “*kakía*”, já que não se trata tanto de entender, no caso da ética, a noção de “*kakía*” como relativa a um vício, mas a uma falha ou má formação, por oposição ao que não tem falhas e está adequadamente constituído.

⁴ “Falo da [virtude] moral, pois ela concerne a ações e a afecções, nas quais há excesso, falta e meio termo. Por exemplo, é possível temer, ter arrojo, ter apetite, encolerizar-se, ter piedade e, em geral, aprazer-se e afligir-se muito e pouco, e nenhum corresponde ao agir bem; já o quando deve, a respeito de quais, relativamente a quem, com que fim e como deve é o meio <meson> e o melhor, o que justamente pertence à virtude” (*EN* II 1106b16-26).

Essa oscilação de Aristóteles tem alimentado uma polêmica entre os estudiosos. Alguns destes, como J. Urmson⁵, privilegiam os aspectos quantitativos da noção aristotélica de mediedade, ao passo que outros salientam seus aspectos qualitativos. R. Hursthouse⁶ pode ser lembrada como representante deste último viés interpretativo. Sublinhando as limitações da abordagem quantitativa, ela põe em relevo as explicações aristotélicas para a mediania que evocam considerações de ordem qualitativa⁷.

Neste trabalho, sem negligenciar as dificuldades que Hursthouse denuncia na abordagem quantitativa, pretendo deter-me em certos aspectos da análise aristotélica da virtude que envolvem uma concepção quantitativa da virtude – bem como, claro, de seu contraponto, o defeito. Como procurarei também indicar, a concepção quantitativa não exclui uma concepção qualitativa da virtude, mas, ao contrário, é compatível com ela, e mesmo a supõe em certa medida.

A questão pode ser introduzida por uma formulação que lemos na *Ética Nicomaqueia (EN)*, e que parece funcionar como o ponto de partida para a investigação do *o que é <tí estín>* a virtude. Tendo-a definido nominalmente como pertencente ao gênero das disposições da alma⁸, como uma certa disposição, pela qual nos portamos *bem*⁹ face às afecções¹⁰ ou emoções *<páthê>*¹¹, Aristóteles continua, introduzindo duas noções inequivocamente quantitativas, a saber, de continuidade e de divisibilidade. Ele afirma: “Em todo contínuo *<sunechés>* e divisível *<diairetón>* é possível tomar mais, menos e igual, e isso conforme à própria coisa ou relativo a nós”¹².

Vemos uma formulação similar na *EE*: “Em todo contínuo e divisível, é possível ver excesso, falta e meio, e isso seja um em relação a outro, seja em relação a nós”¹³.

⁵ Urmson, J. *Aristotle's Doctrine of the Mean*.

⁶ Hursthouse, R. *A false doctrine of mean*. Ver também *A doutrina central da mediania*.

⁷ Ver a respeito também Hobuss, J. *Virtude e mediedade em Aristóteles*, III, e Spinelli, P. *A prudência na Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, II. 2.8.

⁸ As disposições são previamente definidas como aquilo em função de que nos portamos de certa maneira – bem ou mal – face às afecções ou emoções (1105b25-26).

⁹ A sugestão de que essa caracterização da virtude como uma disposição relativa ao bem constitui uma definição meramente nominal e um ponto de partida para a busca do *o que é* pode ser corroborada por uma passagem da *Ética Eudêmia (EE)*, em que Aristóteles introduz o exame da virtude também tomando como ponto de partida sua referência à melhor disposição. Aí ele considera que esse procedimento ilustra uma passagem do que é dito “verdadeira mas não claramente” para o que é dito “verdadeira e claramente” (1220a15-18). Ele então se vale de uma analogia com o que seria exame do que é a saúde, que tomaria como ponto de partida verdadeiro mas não claro que a saúde diz respeito à “melhor disposição do corpo”.

¹⁰ Para *EN I 13 – III 8*, sirvo-me geralmente da tradução feita por M. Zingano, que emprega “emoção” para traduzir “*páthê*”. Embora “emoção” traduza corretamente “*páthê*” no contexto da ética, prefiro empregar a palavra “afecção”, que deixa mais explícito o aspecto passivo da alma na relação com o que nela suscita a *páthê*.

¹¹ Como Aristóteles deixará claro pouco adiante na *EN*, é na noção de mediedade que repousa o que conta como definição real de virtude, isto é, o enunciado que exprime sua “quididade” - ou, literalmente, o que era ser *<tò tí ên einai>* para virtude (Cf. 1107a6-7).

¹² 1106a27-28.

¹³ 1220b21-23.

Aristóteles oferece neste mesmo texto uma explicação das razões pelas quais introduziu as noções de continuidade e de divisibilidade¹⁴ para aprofundar o exame da natureza da virtude. De acordo com ele a ação seria um contínuo porque: “... o movimento é contínuo¹⁵, e a ação é movimento”¹⁶.

Não obstante esta explicação não possa ser negligenciada, ela colabora pouco, ao menos neste ponto da argumentação, para explicitar as razões que teriam conduzido Aristóteles a introduzir a noção de contínuo para explicar a virtude. Em primeiro lugar porque, no trecho em que se encontra a passagem, a palavra “ação” <práxis> é tomada sob uma acepção ampla, englobando a ginástica, a engenharia e a navegação – atividades mais próximas do que poderíamos considerar produções <poiéseis> do que *práxeis* em sentido estrito. Deste ponto de vista, as conclusões que se poderia avançar a respeito do caráter cinético da ação entendida nesse sentido lato não contribuiria senão em termos genéricos para a compreensão da relação entre o contínuo e a virtude enquanto tal. De sorte que, por essa via, dificilmente se obteria uma justificação *fusikôs* do apelo à noção de contínuo para abordar a virtude, isto é, uma justificação do apelo à noção de contínuo calcada na consideração da natureza específica da virtude enquanto tal¹⁷. Em segundo lugar, Aristóteles não agrega, na passagem, qualquer justificativa para considerar ações como movimentos.

Claro que, em certo sentido, parece trivial que as ações e produções em geral sejam movimentos e, nesta medida, contínuos e, por conseguinte, intrinsecamente divisíveis¹⁸. Pois elas envolvem a realização de estados de coisas no mundo por

¹⁴ Em seu comentário à passagem 1106a26-26, Tomás de Aquino entende o trecho “...*en panti dê sunecheî kai diaretôî ésti labeîn tò mèn pleïon tò d’élallon, tò d’íson*» como enunciando que é possível tomar o mais, o menos e o igual tanto com respeito ao que é divisível enquanto contínuo quanto com respeito ao que é divisível em geral, o que abarca também o discreto, de sorte que a virtude diria respeito a tudo o que é mensurável, tanto o que é contínuo quanto o que é discreto. Diz ele: «... temos que assumir previamente que a virtude trata de três coisas: o mais, o menos e o igual. A virtude trata desses tanto nas matérias contínuas e contingentes, como também em qualquer outra matéria divisível, seja ela numericamente dividida como todas as coisas discretas, seja ela incidentalmente dividida - por exemplo, por intensidade e indistinção de uma qualidade em um sujeito» (*Comentário à Ética Nicomaqueia* de Aristóteles, Livro II, Leitura VI, § 310). É preciso ponderar, no entanto, que, tanto do ponto de vista gramatical quanto do ponto de vista do conteúdo do que é dito, é possível compreender o trecho diferentemente, como se o “*kaî*” que liga “*sunechés*” e “*diaretón*” tivesse um papel epexegetico, devendo ser interpretado como um “ou seja”, antes que como uma conjunção aditiva. Nesse caso, Aristóteles estaria dizendo “em todo contínuo, ou seja, divisível”. A razão conceitual para sugerir essa interpretação repousa na consideração de que Aristóteles mostra-se, ao longo do texto, entender as disposições de caráter como passíveis de uma gradação. São elas, antes do que as matérias a que se referem, que são tratadas por Aristóteles ao longo do texto como passíveis de gradação e sujeitas ao mais e ao menos. Ora, tais disposições são *geradas*, e como tudo o que é gerado, passa por um processo contínuo, sendo ele próprio, em certa medida, contínuo.

¹⁵ Esta afirmação encontra-se também em *Física V* (228a20).

¹⁶ 1220b26-27.

¹⁷ Para uma discussão a respeito, ver *As virtudes morais*

¹⁸ De acordo com Aristóteles, o contínuo não pode ser composto de indivisíveis e, por isso, deixa-se dividir em partes também divisíveis (Ver *Física V* 231a21-b12 e 232a24-26). Ora, isso sendo assim, pode-se considerar que o contínuo é intrinsecamente divisível, e divisível potencialmente ao infinito, já que qualquer que seja a parte em que um contínuo se dividir ela pode, sendo contínua, ser ulteriormente dividida.

parte de um sujeito, isto é, envolvem o ato de tornar verdadeira uma proposição a respeito de estados de coisas no mundo. Nesta medida, satisfazem a condição geral de deixar-se descrever a partir da articulação de duas descrições entre si aparentemente contrárias¹⁹, relativas cada qual, respectivamente, a um momento do tempo em que o estado de coisas não existia e a outro momento em que o estado de coisas existe. E isso parece bastar para que admitamos as ações e produções como espécies de movimentos²⁰.

Parece razoável suspeitar, no entanto, que não seria essa a razão geral que teria conduzido Aristóteles a conceber ações e produções como contínuos, divisíveis e movimentos no contexto que estamos examinando. Em primeiro lugar porque, como já dito, isso dificilmente proporcionaria uma explicação *fusikôs* para a consideração da virtude a partir da noção de contínuo. Em segundo lugar porque as noções de continuidade e de divisibilidade são referidas por Aristóteles não às várias etapas nas quais podemos dividir o contínuo em que se desdobra um acontecimento qualquer no mundo – no caso, uma ação ou uma produção –, mas à graduação a partir da qual aquilatamos nossas disposições com respeito às afecções que sentimos. Aquelas noções são empregadas nesse contexto com respeito à avaliação sobre nossa maior ou menor propensão a sentir ou não uma determinada afecção, bem como ao grau ou intensidade da afecção que estamos propensos a sentir.

Essas dificuldades bastam para que deixemos de lado por enquanto o exame da noção de movimento em favor da consideração da questão por um outro viés, consistente em refazer alguns dos passos trilhados por Aristóteles na investigação que culmina com a introdução da noção de contínuo para abordar a virtude. Pois certamente a argumentação aí formulada oferecerá pistas importantes a respeito do papel que, de acordo com ele, a noção de contínuo desempenharia na explicação da noção da virtude como mediania.

Na *EN*²¹, o primeiro dos passos que nos interessam é dado em II 1. Aí Aristóteles sublinha o caráter artificial da virtude, tanto moral quanto intelectual. De acordo com ele, nenhuma destas surge naturalmente em nós, mas ambas são *geradas e incrementadas* <έχει και τὴν γένεσιν και τὴν αὐξήσιν>, a virtude moral pelo hábito <έθος>, como já antecipa seu nome²², e a intelectual, em grande medida, pelo ensino²³.

¹⁹ Se for desconsiderado o tempo.

²⁰ Para Aristóteles, o movimento enquanto tal se dá entre contrários ou entre contraditórios. Ele também se dá entre algo e o intermediário entre ele e seu contrário, mas isto porque os intermediários se comportam como contrários, àquilo que intermedeiam (Cf.224b28-29).

²¹ Concentro-me aqui no exame da *EN*, mas arrisco-me a sugerir que os mesmos passos que refaremos aqui são também trilhados na *EE*.

²² Cf. *EE*, 1220a38-b1.

²³ Deixemos de lado aqui a virtude intelectual, ainda que eventualmente alguns dos resultados da presente investigação valham também para ela, e concentremos nossa atenção na virtude moral, à qual diz respeito a mediania e, com ela, as considerações aristotélicas sobre o contínuo.

Quanto às virtudes morais, que se engendram pelo hábito, convém sublinhar que elas dizem respeito aos comportamentos relativos àquela parte da alma que, conquanto não seja ordenadora e ativamente racional, é apta a obedecer à razão. Trata-se da parte da alma que evocamos na explicação das funções desiderativas, isto é, dos estímulos, positivos ou negativos, que recebemos do ambiente e aos quais reagimos. Reagimos a esses estímulos movidos pelo modo como os apreendemos, isto é, pelo modo como somos afetados por eles: pelas afecções <pathê>, portanto, ou, se preferirmos, pelos sentimentos ou emoções que eles provocam em nós. Nesse sentido, podemos caracterizar genericamente nossas ações como as reações às afecções que sentimos com respeito ao que se passa fora de nós.

Não é por acaso, portanto, que a virtude e, correlativamente, o defeito morais são de saída caracterizados por Aristóteles como aquilo que nos dispõe de certa maneira – bem ou mal – face às nossas afecções²⁴. O caráter, virtuoso ou não, do homem, nesta medida, é função direta das afecções do agente, ainda que não seja condicionado por elas²⁵. Diz Aristóteles:

É então preciso discorrer sobre ao que na alma o caráter <êthos> é conforme. E é conforme às capacidades para as afecções <páthê> consoante as quais [os homens] são ditos ser afetados <pathêtikoi>, e conforme às disposições consoante as quais são ditos em relação àquelas afecções, por serem ou não afetados de certo modo²⁶.

De acordo com Aristóteles, o hábito que produz a virtude ou o defeito repousa na prática reiterada de comportamentos semelhantes à virtude ou ao defeito respectivo. Ou, expondo em termos mais gerais, para ele, o caráter tem sua origem na prática reiterada de comportamentos afins. Assim, por exemplo, se uma criança é sistematicamente estimulada a se comportar de modo a enfrentar o sentimento do medo diante do perigo, ela desenvolverá o costume de enfrentar esse sentimento. Inversamente, se é sistematicamente estimulada a ceder a esse sentimento e fugir do perigo, adquirirá o hábito de ceder ao medo. A prática sistemática de certo comportamento em face de uma afecção engendra e fomenta a tendência, propensão ou disposição <héxis> para comportamentos similares, culminando por moldar de certa maneira o caráter <êthos> do agente. Diz Aristóteles:

Quem teme e foge de tudo e nada suporta torna-se covarde; quem em geral nada teme, mas tudo enfrenta torna-se temerário. Igualmente, quem goza de todo prazer e não se abstém de nenhum torna-se incontinente; quem foge de todos, como os homens rústicos, torna-se insensível, por assim dizer²⁷.

²⁴ EN 1105b25-26 e 1106a10-11.

²⁵ O caso do acrático ilustra que há sempre uma reação às afecções, mas não necessariamente uma reação determinada por elas. Tal reação pode ser também *negativa*, contrastando com as emoções, antes que cedendo a elas.

²⁶ EE 1220b7-10.

²⁷ EN 1104a19-24.

A tendência ou disposição engendrada no hábito, por seu turno, reforça ou inibe, conforme o caso, a afecção correlativa no que poderíamos denominar, com P. Spinelli, uma “educação sentimental”²⁸. Assim, para permanecermos no mesmo exemplo, a tendência para enfrentar o medo culmina por inibir o próprio sentimento de medo, estimulando o surgimento de um caráter corajoso no agente; correlativamente, a tendência para ceder ao medo culmina por fomentá-lo, estimulando a formação de um caráter covarde. Graças ao hábito, portanto, disposições e afecções se retroalimentam reciprocamente, resultando na formação do caráter. Assim como no caso da produção os melhores exercícios favorecem a boa condição física e, inversamente, esta possibilita os melhores exercícios²⁹, assim também acontece no domínio das nossas tendências face às nossas afecções. Diz Aristóteles:

...do abstermo-nos dos prazeres tornamo-nos temperantes e, tornados temperantes, somos mais capazes de abstermo-nos dos prazeres. Igualmente com a coragem: habituados a desprezar as coisas temíveis e a suportá-las, tornamo-nos corajosos; tornados corajosos, seremos os mais capazes de suportar as coisas temíveis³⁰.

Vemos que um traço de caráter, tanto quanto aquele que lhe é contraposto, remetem ambos ao mesmo gênero de afecções, tendo, por isso, algo único na origem. O que determina um certo traço de caráter ou seu oposto reside na proporção com que se reforça ou inibe uma certa reação a uma afecção. Diz Aristóteles:

...todo estado <diáthesis> surge e se destrói ao serem aplicados de certa maneira os mesmos [itens], tal como a saúde surge e se destrói pela aplicação da alimentação, dos exercícios e do clima (...). E sob os mesmos itens, [a virtude] de certo modo surge, de certo modo se destrói, e sua prática <chrêsis> tanto surge quanto se destrói sob os mesmos itens com respeito aos quais também surge e se destrói o melhor estado³¹.

No caso do exemplo do medo, quanto mais se estimula a resistência a essa afecção, tanto mais se a inibe e se forja um caráter mais afeito à coragem. Quanto menos se estimula a resistência ao medo, inversamente, menos se a inibe, forjando um caráter mais afeito à covardia. Isso nos permite conjecturar uma gradação entre dois extremos determinados por uma única descrição, que poderia ser algo como “o enfrentamento do medo”. A um dos extremos corresponderia a negação pura e simples do enfrentamento do medo, a negação do medo “*haplôs*”. Ao extremo oposto corresponderia a afirmação pura e simples, a afirmação “*haplôs*” do enfrentamento do medo. Poderíamos nos permitir também, a partir dessa construção, conjecturar casos limite, por assim dizer, de processos de formação de caráter nos quais se trataria, por um lado, de inibir pura e simplesmente – por conseguinte, em quaisquer que fossem as circunstâncias – o enfrentamento do medo; por outro, de estimular pura e simplesmente – por conseguinte, em quaisquer que fossem

²⁸ *O Conhecimento Prévio Moral Necessário à Investigação Política em Aristóteles*, p. 103. Ver a respeito também L. Kosman, *Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics*, p. 106.

²⁹ *EE* II,1220a22-26.

³⁰ *EN* II,1104a33-b2.

³¹ *EE* 1220a26-34. Ver também *EN* 1104a27-29.

as circunstâncias – o enfrentamento do medo. As ações e os traços de caráter respectivos corresponderiam, correlativamente, a casos limite de ações e disposições relativos ao medo: ao enfrentamento *haplôs* do medo e à negação *haplôs* desse enfrentamento; no que tange ao caráter, teríamos os casos limite de ausência *haplôs* do medo e de presença *haplôs* do medo, o pavor extremo.

Como todo intervalo entre pares de predicados contrários entre si, o intervalo entre o enfrentamento *haplôs* do medo e a negação *haplôs* desse enfrentamento, ou, correlativamente, entre a ausência total do medo e o medo extremo, pode ser tomado como contínuo. A razão para isso pode ser encontrada se examinarmos o caso particular do nosso exemplo. Entre os pares de predicados contrários, podemos admitir um intermediário que, no caso da afecção, mediará a ausência completa do medo e o pavor extremo. Por não coincidir com nenhum dos extremos, essa afecção intermediária deve ser assumida corresponder a uma determinada proporção de medo e de falta de medo. Sendo uma tal proporção, deve deixar-se descrever por um enunciado complexo envolvendo uma afirmação e uma negação do medo – claro, não sob o mesmo aspecto. Envolvendo ambos os predicados contrários entre si, tal enunciado asseguraria que o que descreve encerra em si as condições para ser considerado como algo que contém tanto o medo (em certo sentido) quanto a negação do medo (em certo sentido). Definindo-se, por outro lado, como um intermediário entre os predicados contrários, ele não encerra mais do que essa combinação dos predicados contrários. O desdobramento disso para nossa afecção intermediária é que ela deve ser assumida pertencer tanto ao intervalo que a separa do pavor extremo quanto àquele que a separa da negação do medo³². Essa afecção intermediária, nesta medida, se comportaria como um limite a conjuntamente separar e unir o par de contrários.

Esse comportamento do limite que liga nosso par de predicados contrários satisfaz a caracterização que, na *Física*, Aristóteles oferece de contínuo como aquilo cujas partes contíguas compartilham as extremidades. Diz ele: “Digo haver um *contínuo* quando os limites pelos quais dois itens estão ligados são um e o mesmo e, como o próprio nome quer dizer, coincidem *<sunéchetai>*”³³.

Observemos que o processo descrito acima, de introdução de um intermediário, pode ser reiterado sucessivamente, já que a afecção intermediária também se comporta como um predicado contrário aos extremos³⁴. Em certa medida, ela

³² Dito de outro modo, dela se pode dizer que corresponde tanto, em certo sentido, à descrição “enfrentamento do medo” quanto, em certo sentido, à descrição “negação do enfrentamento do medo” – não, evidentemente, sob o mesmo aspecto.

³³ 227a10-15.

³⁴ “O intermediário *<metaxú>* serve como contrário para cada um dos contrários. Pois ele é de certa maneira os extremos. É por isso que ele em relação àqueles e aqueles em relação a ele são ditos de certa maneira contrários, por exemplo, a nota média é grave em relação à aguda e aguda em relação à grave; o cinza é preto em relação ao branco e branco em relação ao preto” (*Física V*, 224b31-35). “Três sendo os estados: dois defeitos, um por excesso, outro por falta, e uma virtude, a mediedade, todos se opõem de certo modo a todos, pois os extremos opõem-se entre si e ao meio e o meio aos contrários: assim como o igual é maior relativamente ao menor e menor relativamente ao maior; assim também as disposições medianas excedem relativamente às faltas e faltam relativamente aos excessos, tanto nas afecções quanto nas ações. Com efeito, o corajoso se mostra temerário em relação ao covarde e covarde relativamente ao temerário” (*EN II* 1108b11- 20).

envolve a negação, por um lado, do medo extremo e, por outro, da ausência do medo. Assim, as mesmas razões que nos conduziram a supor uma afecção intermediária entre a ausência do medo e o pavor nos conduzem agora a admitir duas outras afecções intermediárias, uma delas entre a primeira afecção intermediária e o pavor e a outra entre a primeira afecção intermediária e a ausência de medo. Isso sendo assim, pode-se afirmar que, como no caso dos contínuos em geral, aqui também é sempre possível introduzir um novo intermediário em cada intervalo entre pares de predicados contrários³⁵, intermediário que se comportará sempre como contrário àqueles que intermedeia. Disso resulta que cada intervalo contínuo entre os pares de predicados contrários que marcam a distinção entre afecções contrárias – ou entre descrições possíveis, contrárias entre si, das nossas reações às afecções – é, como nos contínuos em geral, sempre ulteriormente divisível³⁶.

Geramos, assim, tomando por exemplo os pares “enfrentamento *haplôs* do medo” e “negação *haplôs* do enfrentamento do medo” – ou, correlativamente, “medo *haplôs* ou absoluto” e “ausência *haplôs* de medo” – uma gradação contínua entre um predicado e seu contrário, que vale evidentemente para os casos gerais das afecções e das reações a elas, tanto as condizentes com elas quanto as que lhes são contrárias. E visto que as tendências que se forjam pelo hábito dirigem-se não apenas às afecções ou à sua ausência consideradas *haplôs*, mas também ao grau com que são sentidas, na mesma medida em que as afecções se prestam à gradação contínua, nesta mesma medida também as disposições se prestam a uma gradação igualmente contínua: assim como sentimos mais ou menos medo, com maior ou menor frequência, também, graças aos hábitos que forjam o nosso caráter, somos mais ou menos propensos a sentir medo, a senti-lo com mais ou menos intensidade, a senti-lo com maior ou com menor frequência³⁷.

Sendo nossas afecções e disposições passíveis de uma gradação contínua e sendo elas, por conseguinte, intrinsecamente divisíveis, não há mais que se perguntar se têm um caráter quantitativo ou não. Esse caráter quantitativo, por seu turno, garante e torna inteligível a possibilidade de que cada uma de nossas afecções e disposições corresponda a um grau determinado da escala contínua que as

³⁵ Cf. *Física* VI, 231b6-12.

³⁶ Id., 231b11-12.

³⁷ Seria oportuno aqui retomar a caracterização da ação como um movimento feita por Aristóteles na *EE* e mencionada anteriormente. Se podemos compreender *grosso modo* a ação como uma reação às nossas afecções, e uma reação, por conseguinte, que se *engendra a partir dessas afecções*, como tudo que é engendrado, a ação envolve um movimento e resulta deste. Nesta medida, a ação seria intrinsecamente algo proporcional a um outro movimento, consistente no surgimento de uma certa afecção em nós. Face a isso, podemos sugerir que a descrição da ação como um movimento parece interessar a Aristóteles em sua explicação da natureza contínua da virtude não tanto porque a ação satisfaz a descrição geral de tornar verdadeira uma proposição no mundo, mas pela maneira como isso acontece: porque todo o processo em que se desdobra uma ação envolve uma correspondência estrita entre uma gradação contínua que mensura o surgimento de uma afecção e a gradação contínua com que se forma nossa reação a essa afecção. E é essa correspondência entre ambas as gradações, bem como o que dela resulta e toda a complexidade que envolve que nos permite compreender em que sentido a natureza cinética da ação interessa à investigação da virtude.

mensura³⁸. Resta por examinar o que explica algo que não é uma mera possibilidade, mas revela-se um fato: que efetivamente nossas afecções e disposições de mesmo tipo distinguem-se entre si quanto à sua intensidade ou quantidade.

Pode-se afirmar que, aos olhos de Aristóteles, a oposição entre pares como o enfrentamento *haplôs* do medo e a negação *haplôs* do enfrentamento do medo, ou, correlativamente, do pavor absoluto e da ausência total do medo, se colocaria apenas no plano conceitual ou abstrato das nossas conjeturas, mas dificilmente se realizaria efetivamente. Pois, como vimos, as afecções consistem no modo como a alma exprime os estímulos externos, e surgem, por conseguinte, por ocasião desses estímulos, sendo proporcionais a eles. Um animal não sente, por exemplo, medo *haplôs*, mas o sente em certo tipo de situação, e em cada situação particular sente um medo proporcional à estimativa que faz do perigo nessa situação particular. Se, em certa circunstância particular, se rivaliza com um animal sensivelmente mais vigoroso que ele, sente, nessa circunstância, muito medo. Se está em face de um animal pelo qual não se sente ameaçado, seu medo é, nessa circunstância, ínfimo ou nulo.

Na esfera das ações, igualmente, não há opções, tendências ou afecções *haplôs*. O que acontece nessa esfera, como também no âmbito da produção, é que uma diversidade de circunstâncias interfere nos estímulos ou desestímulos que nos inclinam a nos comportarmos de tal ou tal maneira. O medo, a ira, e todas as demais afecções a que somos suscetíveis, são ou não sentidos, e o são em certo grau, em função daquilo em relação a que os sentimos, à ocasião, ao motivo, às nossas próprias peculiaridades e, como sublinha Aristóteles, “todas as outras cláusulas que se acrescentam”³⁹.

Introduzem-se aqui elementos qualitativos. Se o percurso feito aqui é pertinente, pode-se afirmar que aqueles elementos são evocados para explicar a gradação contínua da intensidade das afecções que efetivamente sentimos, e que corresponde ao que efetivamente ocorre nas ações particulares, para as quais concorrem, como já dito, uma diversidade de circunstâncias. Os elementos qualitativos, que remetem diretamente, portanto, às circunstâncias particulares, explicam que nossas afecções, bem como nossas reações a elas, nunca sejam sentidas *haplôs*, mas correspondam sempre a um grau qualquer na gradação entre a negação *haplôs* e a afirmação *haplôs* de uma certa afecção, bem como da respectiva reação. Esse grau resulta da combinação das afecções relativas a cada circunstância particular, bem como da intensidade com que cada uma dessas circunstâncias nos afeta.

³⁸ Podemos a partir daí compreender melhor que razões conduzem Aristóteles a considerar, na *Física*, as afecções como não contínuas, mas limites e, nesse sentido, estáticas (224b11-15). Efetivamente, conquanto a geração de uma afecção – do branco como do irado – se apresente como um movimento – a transição do *não-branco* ou do *não-irado* ao branco ou ao irado –, cada um dos intermediários que determinarmos nessa transição encerrará já, em algum grau, o branco ou o irado – e, claro, também como vimos, encerrará em algum grau o *não-branco* e o *não-irado*. Cada intermediário será, portanto, uma afecção determinada e, nesta medida, um limite qualquer a separar e unir dois intervalos contínuos nos pares “*branco – não-branco*”, “*irado – não-irado*”. Como tais, eles são afecções, e correspondem a graus determinados, quantitativamente distintos entre si, de uma mesma espécie de afecção, seja da brancura, seja da ira.

³⁹ EN 1104b26.

Parece desnecessário assinalar que, quanto mais circunstâncias particulares forem consideradas, e quanto mais a proporção com que elas nos afetam corresponder à proporção que têm no contexto em que a ação ocorre, tanto mais teremos sido afetados de modo adequado – isto é, tanto mais a intensidade de nossas emoções refletirá a complexidade com que se nos apresentam os fatos. Tanto mais, conseqüentemente, a reação consoante tais afecções corresponderá a uma ação adequada.

Em um cenário assim, estaremos mais próximos da mediania relativa a nós, na qual consiste, de acordo com Aristóteles, a virtude moral⁴⁰. Longe de corresponder à média aritmética entre os dois extremos *haplôs* de uma certa reação a uma afecção – que, sabemos, Aristóteles denomina o “meio da coisa” <*méson toú prágmatos*>, que “dista igualmente de cada um dos extremos”⁴¹ –, a virtude moral se determina por corresponder a algum ponto entre os extremos *haplôs*, sem se confundir com estes. Nesta medida, ela é um meio, ou melhor, um grau intermediário qualquer, correspondente, como vimos, ao que mais adequadamente espelha o conjunto das circunstâncias. Por negação, o defeito deve corresponder a um grau de afecção correspondente a uma apreensão distorcida das circunstâncias, o que pode ser traduzido como a negligência, total ou parcial, de ao menos uma delas. Assim, quanto mais, na ponderação das circunstâncias, nos aproximarmos de uma afecção *haplôs*, bem como da reação *haplôs* respectiva, tanto mais daremos mostra de nossa incompetência na avaliação das circunstâncias particulares e, por conseguinte, nossa incompetência em lidar com as condições reais que envolvem as ações. Em uma palavra, tanto mais revelaremos o quão distantes estamos da excelência no agir. Inversamente, quanto mais nos aproximarmos do grau no intervalo entre os extremos que espelha a complexidade das circunstâncias envolvidas no agir, tanto mais excelentes ou competentes para agir nos revelaremos. Diz Aristóteles:

É preciso, porém, que isso seja expresso não somente de modo geral, mas também deve aplicar-se aos casos particulares, pois, nos discursos relativos às ações, os gerais são mais vagos, ao passo que os que concernem às partes atingem mais a verdade <*alêthinóteroi*>: com efeito, as ações dizem respeito às coisas particulares, devendo harmonizar-se a elas⁴².

⁴⁰ EN 1106b36-1107a1.

⁴¹ EN 1106a29-31.

⁴² EN 1107a28-32. Essas conclusões afastam-nos da interpretação de C. Rapp a respeito. De acordo com ele, “de um lado, a virtude está no ponto médio entre dois vícios; de outro lado, há a quantidade correta de uma determinada emoção que se diz estar no ponto médio de uma quantidade excessiva ou deficiente da mesma emoção ou ainda uma ação correta que se diz estar no ponto médio de um modo de agir excessivo ou deficiente. No último caso, poderíamos imaginar que há uma escala ou dimensão contínua onde o meio termo deve ser alocado, enquanto no primeiro caso não há uma escala contínua divisível ou trilha que leva de uma virtude a um vício (...). Dado que virtudes são disposições boas e vícios, ruins, não há transição contínua da virtude ao vício” (*Para que serve a doutrina aristotélica do meio termo?* – pp.423-424). Contra essa tese pode-se sustentar que, sendo a virtude uma disposição, na exata medida em que cada espécie de disposição deixa-se distinguir em graus em uma escala contínua, nesta mesma medida a mensuração do grau de virtude ou defeito se deixa medir em uma escala correlativa. Além disso, visto a oposição entre virtude e defeito se apresentar em termos de predicados contrários – como vimos, a virtude é um intermediário entre um traço de caráter ou uma emoção qualquer e sua negação, sendo, como tal, contrária a ambos –, tal oposição satisfaz as condições gerais para viabilizar a geração de um contínuo entre ela e seus opostos. Dado que virtudes são disposições boas e defeitos, ruins (isto é, a negação ou o contrário de *boas*), precisamente por isto, há transição contínua da virtude ao defeito.

Essas conclusões permitem-nos compreender a dupla caracterização quantitativa de virtude moral apresentada por Aristóteles em *EN* II 6, como um máximo, por um lado, e como um meio, por outro. Se levarmos em consideração o que a virtude moral proporciona, a saber, um agir adequado às circunstâncias, ela seria um máximo, correspondendo à ação mais adequada às circunstâncias. Se, por outro lado, levarmos em conta as condições que tornam possível e inteligível a adequação da ação às circunstâncias, e que, nesta medida, integram a explicação do *o que é* a virtude, veiculando sua quididade, ela corresponderia a um meio. Diz Aristóteles: “Por isso, pela essência e pela fórmula que exprime o que é o ser, a virtude é uma mediedade, mas, segundo o melhor e o bem, é um ápice”⁴³.

Determinada a essência e a quididade da virtude moral a partir da noção quantitativa de meio ou mediedade, cabe perguntar agora o que é essa mediedade, isto é, em que consiste sua quididade. Como já discutido, esta repousa na competência em apreender do modo consoante à verdade <*alêthinôterôs*> as circunstâncias particulares. Essa apreensão consoante à verdade, por seu turno, requer, como vimos, a competência em bem aquilatar o peso e a influência daquelas circunstâncias. E consiste, por isso, na competência para conferir a cada uma das circunstâncias particulares a relevância que elas efetivamente têm no contexto da ação.

Essa competência, a que corresponde o fundamento das virtudes morais, evidentemente não nasce conosco, mas integra o conjunto das virtudes, e se forma em nós ao longo das experiências que acumulamos. Ela não diz diretamente respeito às nossas afecções, mas, se o percurso feito até aqui está correto, pode-se afirmar que jaz, em certa medida, no fundamento delas⁴⁴. Pois concerne aos expedientes cognitivos que mobilizamos para apreender as circunstâncias a que somos instados a reagir, e envolve, por conseguinte, elementos de ordem judicativa ou conceitual. Nesta medida, podemos sugerir, ela toca as virtudes correspondentes à parte da alma que exercita razão, e não meramente a obedece. Não por acaso, na

⁴³ *EN* 1107a6-8. Esses resultados novamente distam da interpretação de C. Rapp. De acordo com ele, “o núcleo da doutrina do meio termo é a questão analítica que o que é bom ou correto em contínuos não deve ser nem muito nem pouco” (Op. cit., p. 412). Como exhibe a caracterização da virtude segundo o bom, o bom ou correto é o máximo, e não o meio. Também poderíamos lembrar que, tanto no caso da produção quanto das virtudes específicas, o bom ou correto não é o meio termo, mas um extremo: no caso da saúde o bom ou correto é a máxima saúde, no caso da justiça o bom ou correto é a máxima justiça. As palavras de Aristóteles com respeito ao mais, ao menos e ao igual – ou, correlativamente, ao excesso, à falta e ao meio – sem dúvida se aplicam a todo contínuo. Mas nada há nas palavras de Aristóteles que autorizem uma interpretação valorativa disso*. Assim, pode-se falar de algo mais ou menos justo como se pode falar de mais ou menos branco. O excesso e a falta podem ser entendidos apenas como relativos à indicação do grau em que dada afecção se situa na gradação entre os extremos, ou ao modo como os predicados contrários se articulam na descrição do grau correlativo. *Rapp evoca (p. 413 – n.17) um chiste citado por Aristóteles na *Retórica*, em que, à pergunta do padeiro sobre o vigor com que se deseja que se sove a massa, se responderia que conviria sová-la bem. Ele parece desconsiderar que nada impede que sovar bem corresponda a sovar muito, bem como a sovar pouco.

⁴⁴ Como já amplamente insistido, não sentimos uma afecção *haplôs*, mas sentimos um certo grau, determinado pelo modo como apreendemos as circunstâncias. Isso, como já sugerido anteriormente, é comungado pelos animais, que sentem medo, ira, etc., consoante sua apreciação limitada, e fundada na memória, das circunstâncias que, de algum modo, são capazes de apreender.

mesma passagem da *EN*, já mencionada anteriormente, em que caracteriza a virtude como mediedade relativa a nós, Aristóteles não deixa de completar que se trata de uma disposição “delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente”⁴⁵, evocando explicitamente a *frónêsis*, uma virtude intelectual.

Essas considerações corroboram a sugestão feita precedentemente, de que a formação do caráter envolve uma educação sentimental que corresponde ao desenvolvimento do aparato conceitual a partir do qual apreendemos o mundo. E que seria esse aparato conceitual que estaria na base das nossas afecções, antes que o inverso. Somos afetados pela ira não tanto quando somos ultrajados, mas quando julgamos algo como um ultraje a nós. Sentimos medo não quando somos ameaçados, mas quando julgamos algo como uma ameaça a nós.

Portanto, como insiste R. Hursthouse, de acordo com Aristóteles, as virtudes morais fundam-se em aspectos judicativos e, nesta medida, pressupõem o exercício do *lógos*. Por outro lado, se as considerações precedentes são pertinentes, podemos, a título de conclusão, ponderar que introduzir esses elementos judicativos ou qualitativos no âmbito quantitativo das nossas disposições e afecções, ou, melhor dizendo, opor, como duas explicações excludentes para a natureza da virtude moral, aspectos qualitativos e quantitativos denuncia uma confusão entre dois níveis distintos da abordagem aristotélica da virtude moral. Se as considerações precedentes são pertinentes, podemos concluir que esses dois aspectos, o qualitativo e o quantitativo, não se rivalizam, mas, ao contrário, correspondem a partes complementares da explicação que Aristóteles propõe para a natureza da virtude moral.

Referências

- ARISTOTELIS. *Ethica Eudemia*. Walzer, R & Mingay, J. (ed.). Oxford: OUP, 2009.
- _____. *Ethica Nicomachea*. Bywater, I (ed.). Oxford: OUP, 1988.
- _____. *Ethica Nicomachea I 13 -III 8 - Tratado da Virtude Moral*. Zingano, M. (trad. & coment.) São Paulo: Odysseus, 2008.
- _____. *Physics*. Ross, D. (ed. and comment.). Oxford: Clarendon Press, 1998.
- _____. *Physics - Books III and IV*. Hussey, E. (trad. and comment.) Oxford: Clarendon Press, 2006.
- _____. *Physique*. Vols. I e II. Carteron, H. (trad.) Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- AQUINAS, T. *Sententia libri Ethicorum Aristotelis*. in: *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera Omnia*. <http://www.corpusthomicum.org/ctc02.html>.

⁴⁵ *EN* 1107a1-2. Anteriormente na *EN*, ao introduzir o exame da natureza da virtude moral, Aristóteles já havia antecipado sua concordância com tese “corrente” de que a virtude moral consiste em “agir segundo a reta razão” (1103b31-32). Conforme sublinha M. Zingano no comentário de sua tradução à passagem, a reta razão mencionada nesta passagem “é a razão que o prudente tem, isto é, a habilidade de encontrar mediante deliberação a solução certa para a ação presente cujo fim é bom, de lograr o justo meio no interior das circunstâncias nas quais a ação se produz” (*Ethica Nicomachea* I 13 - III 8 – *Tratado da Virtude Moral*, p. 103, n. a 1103b33-34).

AQUINAS, T. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Litzinger, C. & McInerny, R (ed. & transl.). Notre Dame: Dumb Ox Boox, 1993.

HOBUSS, J. *Virtude e mediedade em Aristóteles*. Tese de doutorado, Porto Alegre, 2006. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/7727/000554815.pdf?sequence=1>. Data da consulta: 20/06/2012.

HURSTHOUSE, R. *A false doctrine of mean*. em: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, VXXXI, (1980-1981) - pp. 57-72.

_____. *A doutrina central da mediania*. em: Kraut. (org.). Storck, A et alia (trad.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed. 2009.

KOSMAN, L. A. *Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics*. In: Rorty, A. (org.) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980.

RAPP, Christof. *Para que serve a doutrina aristotélica do Meio Termo?*. em: Zingano, M. (org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.

SPINELLI, P. *A prudência na Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

_____. *O Conhecimento Prévio Moral Necessário à Investigação Política em Aristóteles*. em: *Revista Intuitio*, Vol. 2, Nº 2, 2009.

URMSON, J. *Aristotle's Doctrine of the Mean*. em: Rorty, A. (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley and Los Angeles: UCP, 1980.

ZINGANO, M. *Provar logikôs, physikôs, analytikôs em Aristóteles*. em: Motta, A. e Zamora, J. (ed.), *Eunoia - Estudos de Filosofia Antigua*. Bogotá: Centro Editorial, Facultad de Ciencias Humanas, 2009 - pp. 439-469.



A Metafísica Platônica como Estética Inteligível: considerações sobre imagem e visão nos Livros VI e VII da *República**

* Este texto é uma versão preliminar de uma pesquisa de mestrado a ser desenvolvida.

Weriquison Simer Curbani*

** Mestrando – UFES.

Resumo

O estudo tem como proposta fazer uma leitura investigativa da imagem e do olhar nos Livros VI e VII da *República* para que nos seja possível compreender e expor a metafísica platônica como estética inteligível. Isto porque é nesses dois livros do diálogo que Platão trabalha os grandes temas metafísicos da obra e o faz utilizando-se da imagem como recurso para anunciar aquilo que é mais complexo em seu pensamento. Assim, na medida em que o estudo for se realizando com vistas a descobrir a partir da imagem e do olhar esta dimensão estética da filosofia de Platão, iremos passar pelas principais questões abordadas nestes dois livros, tais como: a concepção de filósofo de Platão, a distinção entre opinião e conhecimento, a distinção entre sensível e inteligível, a noção de idéia, enfim, assuntos fundamentais para a compreensão desse caráter estético inteligível proposto aqui.

Palavras-chave: Imagem; visão; *epistémé*; metafísica; estética.

Por que Platão usaria a imagem (*eikón*) e por que o exemplo da visão (ópsis) e não diretamente o intelecto (*noûs*) para expor, no centro e ao mesmo tempo cume da *República* – Livros V, VI e VII –, sua metafísica das idéias? Ao fixarmos o olhar sobre este ponto, veremos que é neste momento da obra que começa a aparecer tudo aquilo que parece ser o *télos* do diálogo, elementos tais como a definição, preparação e a atividade do filósofo, a distinção entre os âmbitos do sensível (*horatá* ou *doxastá*) e do inteligível (*noetá*),¹ a distinção entre opinião (*dóxa*)

¹ Na tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, tradução da *República* que, aqui, estamos usando, traduz-se por mundo visível (sensível) *horatá* ou *doxastá* e por mundo inteligível (supra-sensível) *noetá*. Cf. Trad. de Pereira, M. H. R. 2001, p. (XXIX-XXX.)

e conhecimento (*epistéme*), surge a noção de idéia (*idea*), a idéia do belo como essência de toda manifestação de beleza, a idéia do bem como fundamento e razão de todas as coisas, enfim, os grandes temas metafísicos da obra estão condensados nestes três livros.²

Dá-se especial destaque aos Livros VI e VII – conforme mostra o título do trabalho – porque é nestes dois livros que Platão abordará estes grandes temas mencionados acima, utilizando-se principalmente da imagem como recurso para falar justamente daquilo que é mais denso em seu pensamento, como ficou pontuado. O Livro V entra como uma importante peça para a demarcação desse centro e cume da *República*, porque é nele que Platão começa a dar a definição de quem é o filósofo:

(...) que lhes definamos quem são os que chamamos filósofos e de quem ousamos dizer que devem governar, para que se possa, estando evidentes os seus traços, fazer a defesa, mostrando que uns, por natureza, cabe ocupar-se com a filosofia e ter o comando na cidade e a outros, abster-se dela e obedecer ao que tem o comando. (...) – Que são verdadeiros filósofos, disse, de quem dirás? – Dos que gostam de contemplar a verdade, disse eu.³

Sócrates abre caminho, aí, para retomar a questão da formação (*paidéia*) do futuro guardião da cidade, como nota-se na seqüência do diálogo; é, também, no Livro V que aparece a noção de *dóxa* enquanto opinião, designando algo que seja um meio-termo entre a ignorância (*agnóia*) e o conhecimento (*epistéme*),⁴ assunto que, da mesma forma, se estenderá em seguida; de modo geral, o Livro V, então, encabeça o conteúdo dos Livros VI e VII, conteúdo que será exposto principalmente por meio da imagem, da linguagem figurada; pois, veremos que, nestes dois livros, Platão busca explorar a dimensão tátil para falar da não tátil, do visível para falar do não visível, enfim, um traço característico desta construção (*poiesis*) platônica nestes livros, é que, freqüentemente, há que se observar uma imagem descrita no sensível para compreender seus contornos no supra-sensível. É neste sentido que a metafísica platônica se caracteriza como uma estética inteligível, pois seu esforço busca partir do visível rumo ao inteligível, utilizando-se principalmente de dois elementos fundamentais e constitutivos da sua metafísica: a imagem (*eikón*) e o olhar (*theorós*). É sob este ponto da filosofia platônica que iremos nos ater.

² Embora muitos considerem estes três livros como uma digressão da República, visto que parecem ser um desvio do problema principal, a saber, a questão da justiça para a construção da cidade (*pólis*) e sobre o homem justo, uma outra leitura possível – e que aqui estamos propondo – é que admite-se, também, que tudo que foi tratado até o Livro IV, momento em que a cidade é fundada por Sócrates, faz parte de um processo de construção e preparação para este centro da obra e para ela como um todo, neste sentido, tudo estaria convergindo para este centro, já que é, aí, que encontramos as grandes questões metafísicas platônicas, deste modo, estes três livros não seriam uma digressão, mas o cume da obra.

³ PLATÃO, *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 474b e 476a.

⁴ *Ibid.*, p. 478c-d.

Que na filosofia de Platão exista essa dimensão ou plano estético não há dúvida. Em uma passagem do Livro V vemos que o filósofo é aquele capaz ver o belo como essência:

– Então, quem reconhece as coisas belas mas não reconhece o próprio belo, nem quando alguém o conduz ao conhecimento dela, embora ele seja capaz disso, na tua opinião, vive uma visão de sono ou de vigília? (...) – Eu, pelo menos, disse ele, afirmaria que sonhar é algo como isto. – E quanto a isto? Quem, ao contrário, julga que o próprio belo existe e é capaz de contemplar não só a ele, mas também as coisas que dele participam e não toma como o próprio belo as coisas que dele participam, nem as coisas que dele participam como o próprio belo, na tua opinião, ele vive uma visão de sono ou de vigília? – De vigília, certamente, disse.⁵

É o belo como essência, o belo em si, não visto pela vista sensível, que funda esta dimensão estética (inteligível) na filosofia de Platão. Mas, este plano estético não se separa do ético, do político, do metafísico, do pedagógico, ou seja, eles estão intimamente ligados uns aos outros, por isso é preciso cautela para pensar e falar sobre essa questão estética, pois estética em Platão não denota uma teoria da arte como entendemo-la atualmente; há que se considerar, também, que cada obra de Platão deve ser entendida no seu contexto, portanto, nem sempre o que aparece em uma obra será a mesma coisa que aparecerá em outra, cada obra é um universo e requer ser compreendida na sua particularidade.

No que diz respeito a esta dimensão estética presente em Platão e que aqui estamos tomando na sua relação com a imagem, podemos citar como exemplo a própria *República* – obra que aqui estamos propondo estudar – que, além da profundidade de questões filosóficas que aborda, é considerada uma obra estética, Jaeger chega a chamá-la de “a imagem plástica do Estado”, assim como o *Timeu* é a “imagem plástica do conjunto do *cosmos*”, reitera o mesmo autor.⁶ O uso da imagem é uma marca da filosofia de Platão. Heidegger, interpretando a caverna no Livro VII, diz: “a caverna simboliza o homem vivendo na Terra debaixo da abóbada celeste”⁷, portanto, a caverna, segundo esta consideração, seria a imagem da Terra, morada do homem. O próprio Platão diz textualmente isto após narrar a estória:

Essa imagem, caro Gláucon, debes aplicar a tudo que foi dito anteriormente, assemelhando o lugar que vemos com nossos olhos à morada na prisão, e a luz da fogueira que arde lá ao poder do sol. E se tomares a subida até o alto e a visão das coisas que lá estão como a ascensão da alma até o mundo inteligível, não me frustrarás em minha expectativa, já que queres ouvir-me falar dela.⁸

⁵ PLATÃO, 2001, p. 476c-d.

⁶ JAEGER, W. Paidéia. São Paulo: Martins Fontes/Universidade de Brasília, 2003. p. 750.

⁷ HEIDEGGER, M. Ser e Verdade. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Univ. São Francisco, 2007. p. 168.

⁸ PLATÃO, 2001. p. 517b-e.

Em uma outra passagem da *República*, Gláucon pede a Sócrates para fazer uma exposição sobre o que seja o bem, e Sócrates, alegando não ser capaz de dizer o que é, diz: “Quero anunciar o que me parece ser um filho do bem que é muito semelhante a ele”,⁹ deixando claro, aqui, que o sol, para ele, é a imagem do bem.

Mas, apesar da imagem ser um elemento necessário à filosofia de Platão e que, nos Livros VI e VII é o mais alto recurso para a exposição de seu pensamento, temos de admitir que, entre muitos autores, há um ponto que parece não resolvido. Estamos falando, justamente, de um paradoxo encontrado no final do Livro VI relativo à imagem, qual seja, vemos Sócrates dizer a Gláucon que não é capaz de definir o que é o bem e por isso lhe dará uma imagem. De certa forma, é assim que Platão conduz suas maiores questões, ou seja, não o vemos dizer diretamente o que é a idéia, o bem, etc. Ao utilizar-se de imagens para mostrar o que há de mais complexo no seu pensamento, isto dá a entender que não é possível atingir inteiramente as coisas nelas mesmas e por isso utiliza a linguagem figurada, a metáfora, enfim, a imagem, substituindo a lógica racional, para explicar o que são estas coisas. Porém, há um outro ponto que se choca com este. Platão, ao falar do inteligível, divide-o em duas seções: na primeira delas, segundo ele,

(...) a alma é forçada a pesquisar a partir de hipóteses, usando objetos lá imitados como imagens, caminhando na direção não do princípio, mas do fim; na outra, porém, vai da hipótese ao princípio que não admite hipóteses sem servi-se de imagens como no outro caso e caminha só por meio das próprias idéias.¹⁰

Deste modo, tendo alcançado a última seção ou o último nível de conhecimento, a imagem, então, para o filósofo, seria em um dado momento descartada, motivo de estar lidando diretamente com as idéias, aquilo que está além do conhecimento que advém por hipóteses. Mas este é um ponto polêmico e que causa muita discussão, e não é nosso objetivo esmiuçá-lo aqui; de qualquer forma, é inegável a importância da imagem na obra de Platão. Nos dois livros da *República* que escolhemos trabalhar, temos três imagens que compõem da base ao topo toda a estrutura expositiva da metafísica platônica das idéias, são elas: a imagem do sol, da linha dividida e da caverna.

Encontramos nestas três imagens, entre outras coisas, dois elementos substanciais e necessários para a arquitetura da metafísica estética platônica, quais sejam: a distinção e, ao mesmo tempo, interligação entre sensível e inteligível, bem como a relação entre estas duas instâncias e a experiência de visão do filósofo. O filósofo, na *República*, será caracterizado por ser aquele que vê, sua atividade consistirá em enxergar o que há de mais difícil para ser visto na realidade e que no

⁹ PLATÃO, 2001, p. 508c.

¹⁰ PLATÃO, 2001. p. 511a.

ambiente sensível está posto como sendo o sol e no inteligível será a idéia do bem – este ponto será explicado posteriormente. Deste modo, a primeira das imagens, a imagem do sol no Livro VI, estabelecerá uma relação entre o olho e o sol e entre o sol e o bem, “entre os órgãos dos sentidos o olho é o mais semelhante ao sol” (...) e “o sol é o filho do bem”,¹¹ diz Platão. Elegendo o olho como o órgão mais perfeito dos sentidos, justamente por ser o órgão responsável pela faculdade da visão – e visão em Platão, veremos adiante, significará contemplação das idéias e em última instância da idéia suprema, a idéia do bem –, Platão começa a apresentar, como dissemos, isto que será a marca fundamental do filósofo, a capacidade de visão.

Este lugar privilegiado da visão na filosofia não está presente somente no pensamento de Platão, Heráclito já demonstrava sua admiração pelos olhos,¹² assim como Aristóteles,¹³ Santo Agostinho,¹⁴ Descartes,¹⁵ Da Vinci,¹⁶ Giordano Bruno,¹⁷ Hegel,¹⁸ Merleau-Ponty,¹⁹ enfim, de todos os sentidos, a visão, para muitos filósofos, é a que mais possibilita conhecer e é o exemplo por excelência a ser utilizado quando se fala de um conhecimento filosófico-metafísico, do tipo intuitivo.

A segunda imagem, então, é a da linha dividida, esta imagem consistirá em apresentar efetivamente uma divisão em duas partes em que são admitidos dois âmbitos: o do sensível e o do inteligível. Embora muitos entendam esta divisão como sendo uma divisão que dá origem a dois mundos – isto porque traduzem o termo grego *tópos* por mundo – segundo a consideração de Jaa Torrano: “o texto de Platão fala em *génous te kai topou*, “o gênero e o lugar”, que se descrevem como o âmbito do inteligível e o âmbito do visível” (...) “não há aí a palavra *kósmos*, que – esta sim – se deixaria traduzir por “mundo”.²⁰ Mas, de modo geral, fala-se de duas instâncias desiguais, o ambiente sensível seria o lugar da opinião (*dóxa*) e o inteligível o do conhecimento (*epistéme*). De forma resumida, esta imagem da linha mostra a escala dos graus ou degraus do conhecimento possível ao homem, o filósofo é aquele que alcança o último nível, o do conhecimento que advém pela filosofia (*noesis*).

A terceira e última imagem desses dois livros é a da caverna. E esta imagem retoma todos os elementos das duas imagens anteriores e apresenta o homem em sua

¹¹ PLATÃO, 2001, p. 508c.

¹² “Com efeito, os olhos são testemunhas mais preciosas do que as orelhas”. Cf. Trad. LEÃO, E. C. WRUBLEWSKI, S. 2005, p. 85.

¹³ NOVAES (org), A. O olhar. 9ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 38.

¹⁴ Ibid., p. 33

¹⁵ Ibid., p. 21

¹⁶ Ibid., p. 31

¹⁷ Ibid., p. 17

¹⁸ Ibid., p. 12

¹⁹ Ibid., p. 14

²⁰ TORRANO, Jaa. A Imagem da Caverna na República de Platão. 2003, P. 3.

jornada rumo ao saber, é uma imagem que retrata o processo de formação ou educação (*paidéia*) daquele que virá a ser o filósofo, amante do saber e, portanto o mais apto para governar a cidade (*pólis*). No início da alegoria Sócrates pede a Gláucon para comparar nossa natureza, no que se refere à educação (*paidéia*) ou à ausência de educação (*apaideusia*), com uma experiência que ele irá narrar em seguida.²¹

Esta é uma imagem sobre a *paidéia* do olhar, segundo Heidegger, e que Marilena Chauí interpreta “como a pedagogia do olhar que abandona as sombras dos *eidola* pela luz do *eidos*”.²² *Eidola* se traduz por imagens e *eidos* ou *idea* por idéia. De fato, é uma educação, habituação dos olhos (da alma) frente à luz do sol, do conhecimento. Nota-se, aqui, a íntima relação entre o filósofo e o olhar na obra de Platão, assim como o apelo ao uso da imagem para dizer o indizível pela linguagem lógico-verbal. A imagem, em Platão, é um alto recurso para se falar do inteligível, do metafísico.

O estudo, então, com base nos Livros VI e VII, busca explorar o significado do uso da imagem e do olhar no pensamento de Platão, entendendo que esses dois elementos são fundamentais para uma compreensão da metafísica platônica como uma estética inteligível. Nesta perspectiva, encontram-se diretamente relacionados a esta questão principal os grandes temas metafísicos abordados por Platão neste dois livros e pelos quais passaremos na medida em que se fizerem necessários, assim que demandar o estudo. A imagem (*eikón*) capturada pelo olhar (*theorós*) do filósofo no seu processo de formação (*paidéia*) o levará a contemplar a instância inteligível que só se faz ver pelo intelecto (*noûs*), olho e guia da alma do amante do saber (*philósophos*), aquele que busca a verdade (*aléthea*). O filósofo, então, é aquele que vê, pelo intelecto, a bela paisagem das idéias no inteligível.

É assim que a metafísica platônica se mostra como uma estética inteligível. E a partir de um estudo como este, talvez consigamos olhar para a direção certa da luz, do conhecimento, e enxergar, aí, o que os olhos não podem ver, enxergar como a realidade se estrutura, como se comporta a natureza humana durante a realização da sua experiência existencial, bem como, as dimensões da opinião (*dóxa*) e da sabedoria (*sophia*) do projeto paidêutico platônico abordado nos Livros VI e VII da *República*. Este estudo se abre (e abre espaço) para uma reflexão e retorno ao pensamento de Platão no intuito de descobrir e resgatar este significado de visão filosófica para que, com isto, possamos perguntar se é possível ressignificar nossa forma de ver a realidade. Voltar-nos para nós mesmos e para o mundo com e na filosofia de Platão consiste na proposta desse estudo.

²¹ PLATÃO, 2001, p. 514a - 518b.

²² NOVAES (org), 1988, p. 38.

Referências

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes/ Universidade de Brasília, 2003.

NOVAES (org), Adauto. *O olhar*. 9ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. WRUBLEWSKI, Sérgio. *Os pensadores Originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

TORRANO. J.A.A. A Imagem da Caverna na República de Platão. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Trabalho apresentado na II Semana de Estudos Clássicos da FEUSP no dia 07/05 de 2003, disponível em (www.paideuma.net/torrano.doc).



Cenários no Império greco-romano

Yolanda Gloria Gamboa Muñoz*

*Doutora em Ética e Filosofia Política pela USP, Pós-doutoranda Unicamp. Professora do Departamento de Filosofia da PUC/SP e Pesquisadora Colaboradora Unicamp.

Resumo

Localizando o historiador Paul Veyne no cenário greco-romano, resgatamos nos seus escritos a própria metáfora dos “cenários”, escutando ecos desta problemática nos âmbitos relacionais da filosofia, história e “ficção”. Ao fazê-lo, emergem análises históricas de acontecimentos específicos da Antiguidade greco-romana, relações pontuais com os “programas” da filosofia e da literatura, diagnósticos da atualidade e do “Império abolido”.

Palavras-chaves: cenários; programas; abolição; Império greco-romano; Veyne.

Cenários

O uso da expressão cenário (seja ele caracterizado como social, econômico, nacional ou internacional) constitui uma das metáforas mais utilizadas nas análises do cotidiano político atual. Porém, o historiador Paul Veyne alertará seus leitores-cúmplices¹ (MUÑOZ, 2005, 395-7) que, nas constantes referências a um cenário, não se trata de destacar *comediantes* que cumprem papéis, como parecem acreditar certos sociólogos (VEYNE, 2004, 64). Recentemente, Veyne matizará a referida afirmação, ao dizer que a introdução da linguagem do “papel” é obra da sociologia². Desta forma, os papéis – como conjunto de posições que ocupam sem cessar os indivíduos na sociedade (status, direitos, deveres) - teriam uma

¹ Expressão que, a nosso ver, indica um dos aspectos da relação autor-leitor constituída mediante os escritos veynianos.

² Assim, por exemplo, a noção sociológica de “papel” (*rol*) teria sido descrita desde aproximadamente 1940 por Linton e Merton.

utilidade sociológica inegável. No entanto, permaneceria sintomático o recurso utilizado através do emprego da palavra “papel”, com o suposto de um indivíduo que fica a distância de sua posição e presta-se a uma “comédia social com a qual não se identifica”, além de revelar uma “tendência de separar o sujeito (*moi*) de seu conteúdo” constituindo uma “forma vazia, pronta a ser erigida em duplo transcendental do sujeito empírico” (VEYNE, 2008, 155).

Destacando um outro matiz dessa problemática, desta vez partindo da “centelha sloterdijkiana”³ segundo a qual cada pensador constrói, talvez sem sabê-lo, o cenário em que irá aparecer ao mundo, podemos dizer que Paul Veyne, como “historiador-filósofo” (RAGO, 2004, 65), contribui com a construção de seu cenário mais familiar: o greco-romano. Afirmção, a primeira vista, em tensão provocativa com suas próprias declarações, segundo as quais seus estudos sobre Roma são oriundos de uma série de gostos e acasos⁴. De maneira que ao optarmos pelo privilégio do *tornar-se* e não da “origem” localizaremos esse “historiador erudito e irreverente” (LEBRUN, 1984,7) no cenário da Antigüidade greco-romana.

Viajando historicamente até esse “outro” e ocupando-se principalmente do “Império Romano”, Veyne declarará que o Império “*não foi melhor nem pior que a grande maioria de outros regimes conhecidos*” (...) “*teve seu mérito principal na ausência de xenofobia, ao ter por cultura à de um outro povo: os gregos*” (VEYNE, 1995, 103-4). Digamos que, neste sentido, a viagem por uma Roma não xenófoba tem hoje em dia muito a dizer e a acrescentar, apesar de que o ponto de partida veyniano esteja sempre livre de propósitos, na forma de grandes metas, lições históricas ou morais. Gesto que assume o aparente paradoxo entre o insignificante ponto de partida e o resultado final, mediante o qual é possível escutarmos ecos do estrategicamente acentuado aforismo 12, 2, da *Genealogia da Moral*⁵. Nele, Nietzsche explicita como origem e finalidade são problemáticas diferenciais ou, no dizer do próprio aforismo, como: “a causa do surgimento de uma coisa e sua utilidade final, seu emprego e ordenação de fato em um sistema de fins, estão *toto coelo* um fora do outro” (NIETZSCHE, 1983, 307). Aliás, é esse gesto diferencial entre origem e finalidade que, a nosso ver, faz parte do trabalho de Veyne sob o aspecto do “*cuidado consigo mesmo*”: ao evitar todo tipo de racionalizações e justificações das práticas (incluindo-se aí o atuar).

³ Reflexão de Peter Sloterdijk aplicada a Nietzsche, que acentua a entrada em cena do pensador como distinção e revelação de si mesmo (SLOTERDIJK, 2000, 48-50). Com a expressão “centelha” ressaltamos a nossa aplicação pontual e heurística dessa análise.

⁴ Respondendo a uma pergunta sobre o “*por quê*” de sua escolha e dedicação à história romana, Veyne dará diversas “*razões*”: algumas referentes ao encontrar “*sur le champ*” (ela é abolida e clássica), outras sociológicas (no meio pequeno burguês escolhe-se o que se faz na *classe*), algumas relações com os gostos e sonhos de criança (que vão desde uma anedota sobre um “aerólito” até a sedução pelas belas imagens do mundo greco-romano), razões de carreira (a Escola de Roma não tinha programa preciso, ao contrário da tecnicidade da Escola de Atenas). (VEYNE, 1995, 79-83).

⁵ Aforismo que constituiria, segundo Veyne, o ponto de reflexão a partir do qual emerge o próprio método de Foucault (VEYNE, 1979, 240, n.11)

Nesta ocasião, nossa proposta será simplesmente destacar como diversas “reflexões”⁶ pontuais e fragmentárias sobre a problemática dos cenários tornam-se transversais e configuram em parte seus próprios escritos.

Cenários históricos

Em primeiro lugar, consideramos que fazem parte dessa “reflexão” as polêmicas descrições veynianas de construção de cenários sem espectadores na Antiguidade greco-romana. Neste aspecto convém salientar que, segundo uma peculiar perspectiva de Veyne, o leitor não é considerado inocente nem pode ser simplesmente classificado dentro de uma “estética da recepção”, a qual constituiria um “momento recente”. Um exemplo desse distanciamento veyniano pode ser encontrado no caso do espectador. Segundo nosso autor, é possível esboçar uma sociologia da arte ou mesmo uma obra de arte que não veicule iconografia nem ideologia, mas que seja importante como um *cenário* (*décor*) que quase não se olha. Esse seria o caso dos relevos antigos, nas ocasiões que eles são indiscerníveis para os espectadores, e que simplesmente proclamam a grandeza de alguém “ao tempo e ao céu”. Desse modo Veyne referir-se-á demoradamente a “*La colonne Trajane*” (VEYNE, 1988, 5-9), opondo-se às análises em termos de “propaganda imperial” e “informação aos humanos”. Poucos teriam apontado para a não visibilidade dos relevos dessa coluna; porque operam com o preconceito que “a causa de uma obra de arte seria o que ela tinha a dizer”. Veyne faz uma análise diferencial, mostrando que o melhor uso dessa construção é “escalá-la”; ela seria simplesmente um “recorde quantitativo” de papel “decorativo” que exprime a “grandeza vertiginosa de Trajano na conquista da Dácia”. Na análise veyniana, esse papel decorativo não deveria ter sido apagado, pois é ele que predomina, ainda que o friso esculpido seja figurativo e narrativo. Enfatiza assim o critério da decoração ornamental, mais presente na intenção do que nos elementos, mostrando, de forma efetiva, a existência de *atitudes diferentes* diante de uma obra de arte. Pluralidade de atitudes até num mesmo espectador, o que pode relacionar-se também com as diferenças entre os leitores que se apropriam de uma mensagem dirigida à atualidade.

Porém, e num outro sentido complementar, a *expressão* seria comunicação não intencional, ou seja, simplesmente índice de seu autor. (VEYNE, 1988, 12) Assim nos relatará como o excedente, o “mais” (*surplus*) das sociedades antigas, passava para edifícios, colunas, estátuas; o que revelaria precisamente, “a violenta necessidade de *exprimir-se*”. Peculiarmente nosso autor declara que a arte, importante para a mentalidade de uma época — aquela que forma, por exemplo, o “cenário urbano” — é fraca, não tem intensidade, mas apesar ou graças ao “fato” de “funcionar a 10% de sua capacidade” são seus elementos — atenção global e distraída, cenário e “*cadre de la vie*” — que devem ser considerados nos estudos

⁶ Reflexão no sentido de dobra (*pli*) e não de reflexo, pois Veyne faz questão de se distanciar de todo tipo de teorias e análises em termos de reflexo (MUÑOZ, 2004, 360).

históricos. Estudos que não devem, ao contrário, sobreestimar as “funções intensas e as atitudes fortes”, que têm um papel muito reduzido no “teatro da comédia social” (VEYNE, 1988,11).

De modo que até a indiferença dos públicos possíveis não contradiz “o destino desses monumentos que são direcionados mais à face do tempo do que aos homens”. Pois, no entender desse escrito, os monumentos não são mensagens dirigidas aos outros e, menos ainda, “o rosto da sociedade”, mas “eles falam para exprimir a potência que os faz sair da terra” (VEYNE, *ibidem*). Da mesma maneira poderiam ser analisados os *graffiti* militantes; exprimindo o que “o coração *transborda*” e manifestando simplesmente sua existência. *Expressividade* que, do ponto de vista deste irreverente historiador, muitas vezes, avaliamos equivocadamente como se fosse comunicação.

Imagem de si

Por outro lado, Veyne destacará a problemática da “imagem de si” que, segundo nossa leitura, tampouco pode ser desligada do “papel” do cidadão e dos cenários históricos.

Segundo suas descrições históricas o cenário nos afeta, pois afeta a própria imagem que nós fazemos de nós mesmos. Em outras palavras, o cenário em que atualmente estamos inseridos faz parte de nossa própria imagem. Ele constitui nosso horizonte e como tal podemos respeitá-lo ou combatê-lo. Mas o horizonte faz parte, é o cenário onde aparecemos para os outros e para nós mesmos. Neste sentido é possível constituir uma espécie de máxima veyniana implícita em seus escritos que, com humor, distanciam-se da *sátira*: “podemos rir *na atualidade*, mas não *da atualidade*” (MUÑOZ, 2005, 406-15). *Atualidade* valorizante que nunca é qualquer uma e que determina, inclusive, “o preço de ser feliz” (VEYNE, 1994, 8). Nessa perspectiva, o próprio cenário desenha-se em pontilhado e depende dos pontos que nele nós livremente preenchemos ou atualizamos. O que coincide com uma das explicitações da concepção veyniana de cultura: “saber que o que é *podéria não ser*” (VEYNE,1980,15). Em outras palavras o cenário depende, sobretudo, dos *ocupantes* que nele se apresentam e o *in(formam)* através dos *acontecimentos*. Segundo nossa leitura, nestes cruzamentos explicita-se a cidadã rejeição e a quebra de imagem no caso de Nero.

No artigo “O indivíduo ferido no coração pelo poder público” (VEYNE, 1987) - que, não por acaso, Veyne dedica a Foucault - consideram-se uma série de *detalhes* que são esquecidos ao analisar a problemática do indivíduo. Veyne destaca, por exemplo, que fora do âmbito do sujeito filosófico (consciência ou conhecimento de si), existe uma outra maneira de sê-lo: como súdito (*sujet*) político (súdito de um rei, por exemplo). Nesse sentido, Veyne refere-se à *imagem de si mesmo*⁷

⁷ O que nos parece ser outra maneira de assinalar a “relação a si mesmo” que teria sido enfatizada pelo “último” trabalho de Foucault.

afirmando que todo indivíduo que obedece, pensa alguma coisa de sua obediência. Sendo que é precisamente o pensamento sobre a própria obediência, que determina cada imagem de si mesmo. Trata-se assim da relação que o indivíduo mantém consigo, enquanto obedece ao “Estado” ou “à sociedade”.

E será precisamente numa extensão desta problemática da *obediência* que Veyne analisará o problema de Nero no artigo citado. Isso porque, segundo os pontos ali salientados, teria sido o estilo de *mando* de Nero que teria provocado sua queda. O referido Imperador, ao impor um estilo diferente, teria tentado mudar o que cada indivíduo pensava de si mesmo, isto é, a imagem que os súditos tinham deles próprios e, dentro dela, das relações que mantinham com o Imperador (“*relation d’eux à lui*”). Aliás, é essa imagem que seria diferente dentro de cada período histórico. No período antigo, considerar-se-ia a política como *moral* cívica (“não se faz política”); nisso consistindo, segundo Veyne, sua grandeza e, ao mesmo tempo, sua ingenuidade. Mas, uma vez que a *moral* era considerada universal, ninguém poderia subtrair-se a ela; no entanto, isso não implicava que os que impunham valores e os que adotavam os valores dos outros tivessem a mesma *imagem de si mesmos*. As imagens teriam sido diferenciais e somente assim poder-se-ia analisar o caso de notáveis e de plebeus na Antigüidade. De maneira que cada classe social fazia sua própria subjetivação (“*rappor à soi*”), e ela era feita a partir de suas possibilidades; um notável considerava que seu pundonor consistia em obedecer somente ao seu semelhante, e, um plebeu obedecia a um amo que provava, por sinais *exteriores*, sua superioridade. Dessa maneira, o plebeu não universalizava seus valores, ao contrário, exigia a dessimetria, a “*desigualdade*”. *Detalhes* que se inserem nessa espécie de “diálogo imaginário” com Foucault, constituído por esse escrito, mas que a nosso ver apontam também para a ausência desses *matizes* no “último Foucault”.

Pensador preocupado em destacar a diferenciação entre gregos e cristãos, Foucault teria apagado algumas diferenciações do próprio cenário antigo, que, nesse artigo, Veyne faz questão de ressaltar como diferenciações e valorizações históricas. Neste sentido, é importante esclarecer que a conclusão do artigo, no que diz respeito ao problema da subjetivação (MUÑOZ, 2006,7), será dizer explicitamente que a referida problemática é *exclusivamente histórica, e não filosófica*. Isso porque “*o sujeito dos filósofos varia historicamente*” (VEYNE, 1987, 18)

A nosso ver é dessa forma que teria que ser inserida aquela forte afirmação sobre a “imagem de si” não plausível de ser confundida com o papel de simples comediantes sociais que ocupam diversas posições e que - na forma de diagnóstico veyniano de nossa *atualidade* - destacávamos ao começo. Tampouco é possível fazer referência ao historiador Veyne e ao cenário greco-romano como “entidades fixas”. Nosso autor faz questão de experimentar a *transformação* (MUÑOZ, 2005, 69-73) através da escrita e, assim, opera também em suas “avaliações”. Por outra parte o cenário, seja ele entendido como “um simples decorado” de um cotidiano histórico ou como um cenário em sentido forte (que inclui a problemática da “imagem de si”) estará sujeito a constantes *transformações* dependendo do contexto

e do “programa” em que se esteja inserido. Neste sentido, será a própria reflexão veyniana sobre os “diversos programas” que pode auxiliar.

No programa da filosofia

Como temos tentado mostrar em outras ocasiões, as análises realizadas por Paul Veyne no “cenário filosófico” não podem ser ligadas exclusivamente a Michel Foucault, como costuma acontecer até pelo próprio direcionamento de *fachada* de seus escritos (Muñoz, 2005, 137-143). A relação com a filosofia extrapola essa ligação de tal modo que - ao perguntar aos seus textos por aquele declarado “flertar constantemente com a filosofia como desafio” (Idem: 125-130) - não encontraremos uma descrição cenográfica nem panorâmica de filósofos e correntes filosóficas. Porém, como um bom historiador, Veyne assinalará dois *acontecimentos* do *Theatrum Philosophicum*: Platão e Nietzsche (VEYNE, 1995, 162-3). Não por acaso, e tendo como horizonte um teatro com esses dois grandes acontecimentos em destaque, que Veyne situará nele o amigo Foucault ao dizer: “Foucault era estoicamente feliz de ver o passado lhe confirmar que a extensão do possível é indefinida e que tudo isso é a fábula, nem verdadeira nem falsa, que Nietzsche não opunha a uma realidade” (VEYNE, 1989, 401).

Em todo caso é o próprio *cenário* ou a *fábula* que teria importância para Veyne, o que parece próximo e circunstancialmente relacionado ao seu não rir satiricamente *da* atualidade e não tratar o cidadão como *comediante*. Neste sentido, lembremos heurísticamente⁸ os estóicos, com os quais nosso autor ocupa-se constantemente. Segundo a leitura de Goldschmidt⁹ para um estóico: “só temos o acontecimento singular dado, só o presente como o único *modo* do tempo que nos é dado”. E, nesse modo, “os deveres nascidos das situações se impõem a nós como o papel ao ator” (GOLDSCHMIDT, 1989, 83 e 182). Ação, papel e ator em sentido forte, já que segundo uma expressão sobre a responsabilidade do ator para Marco Aurélio: “O ator não é responsável nem do personagem que lhe tem sido confiada, nem do tempo que ele dispõe para atuar. Todo o que se lhe pede e tudo o que depende plenamente dele é atuar o melhor possível, a cada instante, e pelo transcurso temporal (*longtemps*) que o magistrado o deixa em cena”. (GOLDSCHMIDT, 1989, 178)

Neste sentido é possível dizer que no seu *atuar* e - vivendo as atividades intelectuais na forma de paixões (VEYNE, 1995, 139) - Veyne-historiador “flerta com a filosofia”¹⁰. Segundo sua perspectiva do cenário filosófico seria a partir de Platão que toda ação é considerada *perigosa*, uma vez que o *atuar* provoca uma *desordem* (VEYNE, 1995:54-5). Porém, as reflexões sobre a periculosidade do atuar não se

⁸ Refletindo sobre conceitos filosóficos que haveria que *pensar em silêncio*, pois eles podem ter uma utilidade heurística, Veyne fará seu próprio diagnóstico sobre a filosofia na atualidade *pensando em voz alta*: “talvez a filosofia não possa ser senão uma heurística, quer dizer, sugerir idéias de *detalhe*” (VEYNE, 1995, 267).

⁹ Com a qual Veyne parece-nos *pensar em silêncio* sob o nome de Sêneca.

¹⁰ Problemática “aroniana” que se torna efetiva nos escritos de Veyne e que, como programa, será explicitada na Aula Inaugural no *Collège de France* (VEYNE, 1976, 10)

restringem ao “acontecimento Platão”; elas se cruzam com a análise da ambigüidade de nossas condutas, que estariam longe de formar um esquema coerente. Pois, as condutas, segundo Veyne, seriam ao mesmo tempo plurais e impostas. Poderíamos nos perguntar sobre esse atuar que não depende de nós. Seria ele predeterminado? Existe uma explicitação ao respeito: “as diferentes condutas nos são impostas por instintos, tradições, interesses, praxiologias que não têm nenhuma razão de formar um sistema coerente”. Assim podemos “desejar o paraíso, porém o mais tarde possível”, ou observar “grandes senhores muito polidos, exceto quando se trata de dinheiro, e tubarões das finanças que, na cidade, são mecenas” (VEYNE, 1982, 102). Segundo nosso autor, será nessa “contradição de nossos valores de um domínio a outro” ou, como dirá posteriormente, na pluralidade pela qual estamos atravessados, e com que alguns sabem lidar melhor que outros, que têm seu principal alimento as religiões.

No entanto, e posteriormente, explicitará o que poderíamos denominar do *avesso* dessa imposição: “a liberdade é um fato empírico e a ação humana, em sua evidente variedade, tem ambições inventivas, ela é ‘criadora’ (*créatrice*), ela descobre e explora virtualidades (ou não o faz)” (VEYNE, 2005, 418). Seguindo essa última análise a idéia da criatividade freqüente da ação será considerada “uma das verdades” que servem a Nietzsche para compor sua “mitologia físico-metafísica” da *vontade de potência* (*puissance*) (VEYNE: *Ibidem*).

Sobre a expressão “vontade de potência” é interessante retomar pontualmente um texto anterior, no qual Veyne a considerava como certa *plasticidade* ou *elasticidade natural*, ilustrando-a por intermédio da metáfora de *um gás elástico que ocupa o espaço que lhe é deixado*¹¹ (VEYNE, 1983, 47). Tratava-se de uma *atualização* em que não se previa a futura configuração de energia em expansão, mas onde ela revelava-se pela *expansão mesma*. Porém, esse aspecto do exercer-se sem meta da *vontade de potência* em termos de expansão, acabava tornando-se seu próprio ponto de apoio para o que Veyne denominava de um *pensamento energético*; que ainda não se faria prática nem constituiria um esquema consagrado. Veyne esboçava esse referido pensamento energético como um esquema indeterminado, no qual o *dever* era a obra mais ou menos *imprevisível* de sujeitos exclusivamente *ativos* que não obedeciam a nenhuma lei e onde tudo era invenção ou reinvenção. (VEYNE, 1983, 47-8).

Análises de *detalhe*, *heurísticos*, que, a nosso ver, tem muito a dizer num cenário em que se escolhe atuar, em que o pensamento é considerado uma força que não se distingue da prática e, onde, “platonicamente”, opta-se pela criação de uma desordem perigosa.

¹¹ No entanto, o texto, trazia primeiro a metáfora (“*elasticidade natural*”) e, a seguir, a *analogia* com a vontade de potência (“*também chamada dessa maneira*”).

No programa da ficção e literatura

Mas os escritos veynianos não só se relacionam heurísticamente à filosofia; também se enovelam à ficção¹² e literatura. Sobre esse papel podemos recolher novamente o ângulo da *pluralidade* pela qual estamos atravessados uma vez que ele nos permite operar a todo instante, por exemplo, com a “ilusão analógica”. Em *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Veyne mostrará precisamente que o procedimento analógico é o elemento que dá força às *crenças*. Assim, por exemplo, por termos só uma palavra (verdade) para usarmos nos mais diversos programas “todas as verdades nos parecem análogas entre si” (VEYNE, 1983, 32). De modo que a *Ilíada*, por exemplo, será “verdadeira, em seu programa de verdade mítica”, e Einstein, no “programa de verdade da física dedutiva e quantitativa”. Nós mudaremos constantemente de “esfera da verdade”, mas estaremos sempre “na verdade ou na sua analogia”, sendo justamente o procedimento analógico o que, segundo Veyne, “nos permite entrar nas ficções romanescas, encontrar ‘vivos’ seus heróis, e também encontrar um sentido interessante para as filosofias e os pensamentos de outros tempos. E, ainda, sentido para os pensamentos de hoje” (VEYNE, 1984, 33-34). Não será um acaso, então, que nosso próprio autor também se utilize da analogia ilusória (MUÑOZ, 2005, 385-388) e dos textos literários como material histórico.

Neste sentido podemos destacar *O Satiricon* de Petrónio, que Veyne utilizará nas suas análises históricas do cenário greco-romano. O texto traz casos extremos, mas que simplesmente potencializariam as condutas efetivas da época. Assim, por exemplo, a vida de Trimálquio, antigo escravo liberto e enriquecido, que procurava ser “reconhecido” não pela classe superior, mas pelo “corpo cívico de sua vila”. Mesmo que (os notáveis da época) o desprezassem ou (os pobres) o denegrissem em privado, haveria notáveis e pobres que aceitavam comer e beber às suas custas, mostrando-lhe assim “signos exteriores de respeito” (VEYNE, 1985, 135). Petrónio faria a caricatura desse tipo de “realidades autênticas”, procedimento para o qual escolheria casos extremos. Dessa forma, Petrónio e seu texto seriam pertinentes para contribuir na análise histórica da época.

Veyne também recorrerá à literatura na análise histórica de outros períodos. Assim, por exemplo, utilizará a *Cartuxa de Parma* de Stendhal ao analisar a valorização recente do trabalho (VEYNE, 1985, 124). Nesse caso o texto de Stendhal anteciparia pensadores como Proudhon ou Marx. Antecipação materializada por um personagem desse “romance” (um astrólogo que em 1820 disse ao jovem herói da *Cartuxa* que talvez, no próximo século, “não se quererão ociosos”). Tratava-se de um “ver justo”, segundo Veyne, pois hoje as pessoas escondem que vivem no ócio (ou de rendas, para usar a linguagem atual).

¹² Determinados escritos de Veyne utilizam mais freqüentemente, para se referir a este programa, as expressões arte e literatura. Inclusive em determinadas ocasiões há um uso pejorativo do termo ficção, por exemplo, ao descartar determinados mascaramentos históricos (VEYNE, 2005, 34). Apesar disso, recolhemos pontualmente a palavra *ficção* resgatando o modo como é trabalhada por Foucault: “*nervura real do que não existe, tal como é*” (FOUCAULT: 1994, vol. I, 272-85) e que, a nosso ver, cruza-se com a valorização veyniana de: *raridade, criação, inventividade e atualização*.

Desse modo o Veyne-historiador, ao encontrar um problema filosófico, não lhe dará as costas, não sairá fugindo, nem tampouco o fará com a literatura. Assim dedicará livros e apresentações ao estudo de um poeta: René Char (1907-1988). Isso, segundo sua perspectiva, auxiliaria as análises históricas, uma vez que nelas se trataria de ver os *matizes dos acontecimentos*. Numa de suas avaliações, realizadas desde o “programa ficcional”, dirá que felizmente não todo é redutível a fórmulas, precisando-se então, reconquistar o *desconhecido*¹³. Desconhecido que não é a angústia “no meio do qual vive a minúscula humanidade em seu pequeno círculo de luz”. Pois “é no círculo mesmo que reside o desconhecido que, longe de angustiar, reconforta” (VEYNE in: CHAR, 1994, 221). Como reconforta este desconhecido no familiar? Responde-se, nessa ocasião, por intermédio de um diagnóstico poético: preservando a esperança e o desejo...

Por outra parte, o gesto veyniano de considerar as obras de ficção como “documentos históricos” apoia-se tanto na sua própria concepção da cultura [que se aclimata como as plantas e não tem nacionalidade (VEYNE, 1983, 26)] como na importância que ele outorgará à *imaginação*, já que — para nosso autor — a cultura integra como verdadeiras as obras de ficção (VEYNE, 1984, 32-34). O que se faz especialmente pela internalização do *processo analógico* ao qual já nos referimos de tal maneira que, segundo suas palavras,

passamos, sem mesmo sentir o deslocamento, das receitas técnicas às verdades de princípios, aos desejos, às ficções, às verdades de consenso geral ou aos dogmas. As verdades de outrora, as antigas unidades de medida, parecem-nos também análogas às nossas, o que permite a ‘compreensão’ histórica. A natureza plural e analógica da verdade funda igualmente a estética: abrimos um livro, e um tapete mágico nos transporta adormecidos para a verdade de Balzac ou a de Alice; quando abrimos os olhos pensamos que estamos sempre no mesmo mundo. (VEYNE, 1985,26).

Roma: Cenário abolido?

Finalmente é possível constatar que, nesta curiosa viagem pela problemática do cenário – heurísticamente resgatável nos escritos veynianos – história e filosofia são efetivamente relacionais. Isso porque Veyne não lida com A História, nem com A Filosofia, mas com uma concepção de história e filosofia que carrega um *atuar criativo* (neste sentido ficcional) e, ao mesmo tempo, com fortes ecos de Marx e de Nietzsche¹⁴. De modo que ambos os caminhos (filosofia e história) seriam constantemente *constituídos* e *informados* (ficcionalmente). Isso porque, se levarmos em conta a humorística expressão de Veyne, segundo a qual “positivistas, nominalistas e pluralistas somos todos (os historiadores)”, mas “o problema é

¹³ Em “Sobre uma relação oculta com o pensamento de Agostinho” (MUÑOZ, 2003) referimo-nos detalhadamente ao *desconhecido* em Agostinho e Veyne.

¹⁴ Deixamos no silêncio do *lapsus* o nome Freud, apropriando-nos assim do procedimento veyniano operado no artigo “A ideologia segundo Marx e segundo Nietzsche” (VEYNE,1977)

sê-lo completamente (como Foucault)“ (VEYNE, 1982, 151) aconteceria que nesse positivismo e nominalismo radical, os próprios objetos, *filosofia e história*, não existiriam como tais, ou melhor, *deperderiam do que fazamos deles*¹⁵.

Já sobre nosso próprio vislumbrar ao “historiador-filósofo” Veyne em cena, no sentido sloterdijkiano de “distinção e revelação de si mesmo”, limitemo-nos a destacar dois aspectos.

Em primeiro lugar, o cenário romano em que Veyne “aparece ao mundo” não constitui um *modelo ou paradigma*, como seria o caso, se analisada platonicamente, da “cidade grega”. Não por acaso, Lebrun, referindo-se ao escrito de Veyne sobre a democracia na Grécia (VEYNE, 1983) dirá: “Está na hora de extirparmos a Cidade grega do nosso pré-consciente, para lhe conferirmos o lugar de honra que ela merece – *no museu*. Pois a *pólis* não é a origem da *‘politiké perennis’*, assim como Sócrates não é a da *‘philosophia perennis’*. De *‘perennis’*, talvez a única coisa que exista seja a *‘stultitia’*” (LEBRUN, 1984, 7).

Nessa trilha, Veyne fará questão de se distanciar da estrutura de análise platônica em termos de *imitação, modelo-cópia e realidade-imagem*. Assim, por exemplo, ao enfatizar que a *aculturação* “designa conseqüências variadas e sutis de situações históricas que são intrigas variadas e complicadas” (VEYNE, 1979, 6), apontará para um fenômeno incessante e universal mediante o qual cada coletividade envia seu exemplo (sem ruído) aos vizinhos. Isso mostraria que uma aculturação não envolve necessariamente “a idéia de imitação”, pois no caso romano não poderíamos dizer que se imita (ou seja, não se trata de platonização), diferencialmente “toma-se” (conquista-se, é um problema de força). Nas palavras de Veyne: “O mundo não é feito de dois tipos de coisas, as realidades e suas imagens” (VEYNE, 1982, 120). É assim como, desde a Antigüidade, não estaríamos no terreno da imitação ao tratarmos de cultura. Se estivéssemos nele, importaria sobretudo o *que se imita*, qual *é o modelo* imitado, etc.; problemáticas todas com as quais necessariamente recairíamos no mundo do *que é* ou das essências platônicas. Diferencialmente, em termos de apropriação, importaria o “*como*”¹⁶ (com força, humildemente, com falsa modéstia), ou seja, o funcionamento desta prática nutricional¹⁷. Ainda neste afastamento do pensamento platônico destaca-se, segundo nossa leitura, seu gesto de começar a *História da Vida Privada* pelos romanos e não pelos gregos. A nosso ver, constitui uma subversão ousada e irreverente daquela mesma ordenação “paradigmática” que, por séculos, tratou os gregos como “modelo” e os romanos como uma “cópia bárbara”. Ou, para retomar a avaliação nietzscheana do aforismo 71 de *Aurora*, o platonismo (na forma do *cristianismo*) teria relacionado

¹⁵ A afirmação de Veyne: “depende do que fazamos dela”, que nossa apropriação faz extensiva à filosofia, refere-se à história, mas está situada num texto e contexto “filosófico” sobre Foucault (VEYNE, 1982, 181). Some-se a isso sua própria análise do objeto mutável denominado filosofia, no qual, como na história, tampouco encontraríamos unidade nem trans-historiedade (MUÑOZ, 2005, 139-43).

¹⁶ A nosso ver, a distinção entre “que” e “como” supõe um abandono das essências platônicas (*que*) e um assumir o funcionamento das forças em termos nietzschianos (*como*).

¹⁷ Pensamos na apropriação dos sentidos como práticas nutricionais a partir de Nietzsche.

em um só sentimento de ódio e vingança: *Roma, “mundo” e “pecado”*. (NIETZSCHE, 1912, 81).

Em segundo lugar, podemos ressaltar o cenário romano percorrido (e constituído?) por Veyne a partir de uma encruzilhada de *detalhes* na forma de gostos e acasos¹⁸, mas que será declarada e fortemente valorizado por ser um “*Império abolido*” (VEYNE, 1995, 80). De modo que, paralelamente aos *detalhes de gosto* com os quais responde ao “por quê” de sua escolha da “história romana”, Veyne assinala como a história antiga era *abolida* dos *curricula* da escola primária na França; como ela era “um outro planeta”¹⁹. Também destaca como essa *abolição* estaria relacionada ao “fato” de ser uma história pré-cristã²⁰.

Todavia, o próprio *detalhe* de *sentir-se a gosto* no cenário da Antigüidade não poderia ser avaliado como um simples capricho; como já acontecia com Nietzsche, parece-nos apontar para um assumir a atividade do escolher como *instintiva*²¹. Neste sentido importaria o *gosto*; para Nietzsche, por exemplo, a palavra comum *gosto* (*Geschmack*) corresponderia a um forte instinto de autodefesa (*Instinkt der Selbstverteidigung*) (NIETZSCHE, 1977, 67). Por outra parte, se somos um “Princípio Seletivo” (*ein auswählendes Prinzip*) importa o que se escolhe e, sobretudo, o que se deixa de lado (NIETZSCHE, 1983, 370, 1 e 1977, 43). Todavia, numa entrevista de 2000 Veyne, sem nenhuma ingenuidade²², insistirá sobre a encruzilhada plural de razões, gostos e fortes distanciamentos. Nesse seu “deixar de lado” teríamos uma peculiar trilogia de *Igreja, identidade e nação*:

Sinto-me bem nesse mundo greco-romano por várias razões. Uma é a atração que exerce sobre mim sua religião sem Igreja. Depois, a fascinação que sinto por essa arte que está – nem poderia deixar de ser assim – próxima da arte italiana, e é muito diferente das artes germânicas. Por fim a Antigüidade se caracteriza pela ausência de suscetibilidade identitária: é uma civilização mundial difundida por toda parte, a civilização grega da qual Roma é a versão em língua latina. Daí a ausência de dramas étnicos, uma vez que ainda não se dava essa coincidência de etnia e Estado a que chamamos nação. Que alívio! (VEYNE, 2008,19)

Em outra oportunidade (MUÑOZ, 1999, 69) referimo-nos precisamente à descrição não-inocente de Veyne sobre esse “*velho Império abolido*” esboçando uma relação com a análise nietzscheana sobre o *sucumbir* de Roma. Ambas as posições pareciam-nos resgatar, de alguma maneira, a possibilidade de querer rea-

¹⁸ Explicitados na nota 5 deste artigo e que, a nosso ver, talvez acentuem-se de maneira demasiada, como querendo mostrar que no *escolher* atuam elementos heterogêneos, aos quais posteriormente não se tem o direito de enclausurar dentro de uma fria explicação racional.

¹⁹ O que também mostra uma ligação com este gosto pelo *desconhecido*, que o distancia assim do que ele denomina “tradição anti-curiosidade” (VEYNE, 1987, 33).

²⁰ Narração que recolhe seu sentir-se à vontade (“*respirar a gosto*”) no paganismo, o que não lhe aconteceria no cristianismo (“*que lhe é alheio*”).

²¹ Instintiva no sentido veyniano de instantânea, irreflexiva e oposta ao racional.

²² Sendo que “cada sociedade tem sua própria concepção da ingenuidade” (VEYNE, 2005, 634).

nimar o antigo “incêndio” “além do bem e do mal” ao que Nietzsche se referia no aforismo 17 (I) da *Genealogia da Moral*. Posteriormente, reparamos que – para Veyne – a referida *abolição* do Cenário Imperial da Antigüidade, operacionalizava também um aspecto passível de resgatar na reflexão deleuziana sobre Mallarmé, segundo a qual, “a *abolição (abdicatio)* é precisamente sua *posição no vazio* como acontecimento puro (*dedicatio*)” (DELEUZE,1983,139). Neste sentido – e como já mencionamos – Veyne alerta para a *abolição* do Império, dizendo que ela também teria que ser entendida *poeticamente* no sentido de Nerval e Mallarmé (VEYNE, 1995, 80)... Resta por enquanto perguntarmos se essa *posição no vazio* não seria, paradoxalmente, um *lugar do sentido* mediante as *significações abolidas* e as *designações perdidas*?²³

Referências

- CHAR, R. (1994) *La sorgue et autres poèmes*. Avant-propos, notes explicatives, questionnaires, notices, documents et parcours thématique établis par Marie-Claude Char et Paul Veyne. Évreux, Hachette.
- DELEUZE, G.(1982) *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo, Perspectiva.
- FOUCAULT, M. (1994) *Dits et écrits*. Paris, Gallimard, 04 vols.
- GOLDSCHMIDT, V. (1989) *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin.
- SLOTERDIJK, P.(2000) *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Trad. Germán Cano, Valencia/España, Pré-Textos.
- LEBRUN, G. (1984) “Para acabar com a cidade grega”, *O Estado de São Paulo*, 26/05/1984, Caderno de Programas e Leituras, p.7.
- MUÑOZ, Y. G. G. (1999) “A vingança contra Roma...”, *Cadernos Nietzsche*, nº 6, 1999 (São Paulo, FFLCH-USP).
- _____(2003) “Sobre uma relação oculta com o pensamento de Agostinho”. *Revista Margem* nº 18 (Cidadanias e Mundialização), Faculdade de Ciências Sociais, PUC-SP, v.18, dezembro de 2003, pp.75-100.
- _____(2004) “Ainda a ideologia?”. *Revista Integração*. São Paulo: v.39, out/nov/de 2004. pp. 357– 364.
- _____(2005) *Escolher a montanha: os curiosos percursos de Paul Veyne*. Ed. Humanitas - USP/FAPEESP.
- _____(2006) “Algumas relações entre diagnóstico e subjetividade nos percursos foucaultianos”. *Revista Aulas*, Campinas, Unicamp, v. 3, dez/mar, pp.1-22 in: <http://www.unicamp.br/~aulas/index.htm>

²³ Pelo menos uma das afirmações veynianas mais recentes, que parece visar uma espécie de *auto-abolição*, teria que ser escutada com cuidado e humor. No *Avant-Propos à L'Empire Gréco-romain* Veyne dirá: “as páginas que vão se ler (textos redigidos entre 2000 e 2004) não tem muita coisa em comum com minhas primeiras publicações, que eu queria ver *apagadas* da superfície do globo” (VEYNE, 2005,13).

- NIETZSCHE, F (1912) *Aurora*. Trad. de Henri Albert. 7^e éd. Paris, Mercure de France.
- _____ (1972) *La genealogía de la moral* (Trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial).
- _____ (1977) *Ecce Homo*. Insel Verlag, Frankfurt.
- _____ (1983) *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 3^a ed. São Paulo, Abril Cultural. (col. Os Pensadores).
- RAGO, M. (2004) « O efeito-Foucault na historiografia brasileira », in: *Foucault, história e anarquismo*, Rio de Janeiro, Achiamé.
- VEYNE, P. (1971) *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*. Paris, Éd. du Seuil, 1971 (coll. Univers Historique)
- _____ (1976) *L'Inventaire des différences*. Paris, Éd. du Seuil.
- _____ (1977) "L'idéologie selon Marx et selon Nietzsche", *Diogène*, n^o 99.
- _____ (1979) *Comment on écrit l'histoire*, suivi de *Foucault révolutionne l'histoire*. Paris, Éd. du Seuil, 1979 (coll. Points Histoire)
- _____ (1979) "L'hellénisation de Rome et la problématique des acculturations", *Diogène*, n^o 106, avril/juin.
- _____ (1980) "A História – Uma paixão nova (mesa-redonda)", in J. LE GOFF et alii. *A nova história*. Trad. de Ana Maria Bessa. Lisboa, Edições 70.
- _____ (1982) "A helenização de Roma e a problemática das aculturações", *Diógenes*, n^o 3, jul./dez. (Brasília, Edit. Universidade de Brasília).
- _____ (1982) *Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história*. Trad. de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília, Ed. Universidade de Brasília.
- _____ (1983) "Les grecs ont-ils connu la démocratie?", *Diogène*, n^o 124, 19.
- _____ (1983) *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*. Paris, Éd. du Seuil.
- _____ (1983) *O inventário das diferenças*. Trad. de Sônia Salzstein. São Paulo, Brasiliense.
- _____ (1983) *L'Éloge érotique romaine. L'Amour, la poésie et l'Occident*. Paris, Éd. du Seuil.
- _____ (1984) *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Trad. de Horácio González e Milton Meira do Nascimento. São Paulo, Brasiliense.
- _____ (1984) "Os gregos conheceram a democracia?", *Diógenes*, n^o 6, jan./jun. (trad. de Ana Maria Falcão; Brasília, Ed. Universidade de Brasília).
- _____ (1985) *A elegia erótica romana (O amor, a poesia e o ocidente)*. Trad. de Milton Meira do Nascimento e Maria das Graças de Souza Nascimento. São Paulo, Brasiliense.
- _____ (1985) "L'Empire romain", in *Histoire de la vie privée*. Tome I, Paris, Éd. du Seuil.
- _____ (1987) "L'individu atteint au coeur par la puissance publique", in *Colloque de Royumont. Sur l'individu*. Contributions de P. Veyne, J.-P. Vernant, L. Dumont, P. Ricoeur, F. Dolto, F. Varela, G. Percheron. Paris, Éd. du Seuil.
- _____ (1987) "Éloge de la curiosité. Inventaire et intellection en histoire", in *Philosophie et histoire*. Paris, Éd. du Centre Pompidou, EIRPI.

- VEYNE, P. (1987) *Como se escreve a história*. Trad. A. J. da S. Moreira. Lisboa, Edições 70.
- _____(1988) "Conduites sans croyance et œuvres d'art sans spectateurs", *Diogène*, nº 143, juillet-septembre.
- _____(1989) "Foucault et le dépassement (ou achèvement) du nihilisme", in *Michel Foucault philosophe. Rencontre Internationale*. Paris, Éd. du Seuil.
- _____(1993) "Avant-propos, Préface, Bibliographie, Chronologie, Introductions, Traductions revues et Notes", in *Sénèque*. Paris, Robert Laffont.
- _____(1994) "Atualidade determina o preço de ser feliz", *Folha de São Paulo*, 03/01/94, Cad. Ilustrada, p. 8 (artigo original especial para o *Libération*; trad. de Lise Aron).
- _____(1995) *Le quotidien et l'intéressant (Entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski)*. Paris, Les Belles Lettres.
- _____(2004) "Un arqueólogo escéptico" (trad. de Gabriela Graham y Marta Dubini) in: Eribon, Didier (dirección) *El infrecuente Michel Foucault*, Actas del Coloquio Centro Pompeu, 2000, Buenos Aires, Letra Viva y Edelp.
- _____(2005) *Sexe et pouvoir à Rome*, Paris, Tallandier.
- _____(2005) *L'Empire Gréco-romain*, Paris, Éd. du Seuil.
- _____(2008) */ Sexo e poder em Roma*, trad. Marcos de Castro, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008.
- _____(2008) *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel.

Agostinho: Filosofia ou Teologia?

Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha*

* UFSC.

Resumo

Geralmente admite-se que é difícil distinguir, na obra agostiniana, a filosofia da teologia (Tomás de Aquino, por exemplo, distinguirá claramente a filosofia da teologia, subordinando-a a esta). De chofre é possível dizer sem temor de equívoco, se utilizarmos critérios agostinianos, que tal afirmação é correta, principalmente porque a distinção entre teologia e filosofia, tal como a concebemos hoje, provém do séc. XII. Não obstante, o que significavam os termos filosofia e teologia para Agostinho? Em um primeiro momento pretende-se explicitar o sentido do termo teologia, passando por Aristóteles e pelos estoicos, para depois chegar a Agostinho. Em seguida, buscar-se-á elucidar o significado atribuído à filosofia por Agostinho. Ao considerar o cristianismo como a verdadeira filosofia, ele estará também lhe reivindicando o estatuto de verdadeira racionalidade. Como isso se opera – afinal que racionalidade é essa? – é o que se pretende discutir.

Desde o século II até o século XIII, de modo geral, o termo “filosofia” refere-se à “sabedoria pagã” opondo-se os “philosophi” (pagãos) aos “sancti” (cristãos). Entretanto, Agostinho se apropriará do termo para aludir também à doutrina cristã.

São João Crisóstomo, ao que parece (344-407), teria sido o primeiro a empregar a expressão “filosofia cristã”; posteriormente Agostinho irá se referir à “filosofia dos pagãos” em contraposição à “filosofia cristã” (*Contra Iulianum pelag.* IV, 14, 72; PL 44, 774). No entanto, durante toda a Idade Média não haverá recorrên-

cia da expressão “filosofia cristã”; a filosofia dos pagãos é contraposta à doutrina sagrada (ou revelada).

Mas, importa ressaltar algo significativo a ser extraído do pensamento agostiniano: se antes havia, por assim dizer, certa oposição entre a sabedoria humana (a filosofia pagã como um empreendimento exclusivamente racional) e o cristianismo (a religião implica, além das forças racionais o influxo do transcendente e da fé), Agostinho, ao considerar o cristianismo como a verdadeira filosofia, estará também lhe reivindicando o estatuto de verdadeira racionalidade. Como isso se opera – afinal que racionalidade é essa? – é o que se pretende discutir.

Não nos surpreende a noção de filosofia em Agostinho como amor à sabedoria; até aqui, como em todo o seu pensamento, ele utiliza-se do legado da Antiguidade. No entanto, Agostinho rompe com seus antecessores agregando à noção de filosofia especificidade própria, sua adesão ao cristianismo torna-se demanda de um outra racionalidade, a de uma razão que se reconhece não tão soberana. A sua concepção de razão, dada sua ambivalência – ela é potente e impotente – exige a fé. A razão é inseparável da fé em seu exercício, pois não basta a si própria. Essa fórmula, tão estranha aos modernos e aos preconizadores de uma razão soberana, passa a ser a marca distintiva do pensamento agostiniano.

*

Agostinho: Filosofia ou Teologia?

A pergunta referente ao pensamento de Agostinho - se pode ser caracterizado como filosofia ou teologia - sempre ressurgue, insidiosamente, em sala de aula ou aos seus leitores de hoje. Relacionada ao debate da década de 1930 acerca da possibilidade de uma ‘filosofia cristã’ (a própria expressão implica contradição?), sua resposta exige o esclarecimento dos sentidos atribuídos à filosofia e à teologia, os quais passaram por várias mutações ao longo do tempo.

Geralmente admite-se que é difícil distinguir, na obra agostiniana, a filosofia da teologia¹ (Tomás de Aquino, por exemplo, distinguirá claramente a filosofia da teologia, subordinando-a a esta). De chofre é possível dizer sem temor de equívoco, se utilizarmos critérios agostinianos, que tal afirmação é correta, principalmente porque a distinção entre teologia e filosofia, tal como a concebemos hoje, provém do séc. XII. Não obstante, o que significavam os termos filosofia e teologia para Agostinho?

A verdadeira filosofia, para Agostinho, não se opõe à verdadeira teologia. Os adjetivos acrescentados à filosofia e teologia fazem toda diferença: não é qualquer filosofia (dentre as filosofias pagãs e o cristianismo) que está em jogo, mas a verdadeira - e esta é a religião cristã -² e o mesmo com relação à teologia, a verdadeira

¹ Cf. G. Madec, *Saint Augustin et la Philosophie*. Paris: Intitut d’Études Augustiniennes, 1996, p. 15.

² Corroborando essa afirmação, ver *A verdadeira religião*, cap. 5: “Isso porque se crê e se ensina como fundamento da salvação humana que estejam concordes: a filosofia - isto é, a procura da sabedoria - e a religião”.

teologia é fruto do cristianismo, e não da teologia romana, como definida por Varrão em seus três gêneros (conforme será explicitado a seguir).

Vejamos inicialmente o significado do termo *teologia*, apontando alguns de seus usos na Antiguidade pagã, antes de alcançar Agostinho.

Em Platão, o termo aparece uma vez e refere-se à mitologia e ao seu valor educativo;³ acrescenta-se que o próprio Platão será chamado pelos neoplatônicos, e mesmo por alguns Pais da Igreja, de “teólogo”.⁴ Será em Aristóteles que encontrar-se-á, excepcionalmente, o termo *teologia* com o significado de discurso sobre Deus. Em célebre passagem da *Metafísica* (VI. I, 1025 a, 19), Aristóteles divide a filosofia teórica em três partes: matemática, física, teologia; esta, que seria a mais elevada das três, é idêntica à ‘filosofia primeira’, isto é, à metafísica. No livro XII da *Metafísica* Aristóteles apresenta uma reflexão filosófica sobre a causa primeira (Deus); no entanto, no restante da obra, emprega teologia e palavras assemelhadas para referir-se, como Platão, à mitologia, e não à metafísica.⁵

Note-se que apenas raramente, na Antiguidade pagã, a palavra *teologia* possui o sentido de discurso sobre Deus (ou doutrina sobre Deus):⁶ em Aristóteles e, pode-se dizer, com algumas ressalvas, entre os estoicos. Para os estoicos, *teologia* refere-se à *ratio de diis explicatur*: a explicação que é dada sobre os deuses (discurso sobre os deuses). É por volta do fim do século II a. C que Panécio de Rodes distingue três tipos de teologia: a mítica, a civil e a natural. Parece ser ele o autor da divisão empregada por seu discípulo indireto Varrão. Agostinho, em a *Cidade de Deus* (VI, V; VIII, I), cita os três gêneros de teologia discutidos por Varrão na obra “*Antiguidades das Coisas Humanas e Divinas*” (que não chegou a nós),⁷ com o intuito de refutá-lo.

Segundo Varrão, a explicação sobre as divindades - a teologia - pode ser considerada sob três pontos de vista: o poético (que corresponde à mitologia e é usado pelos poetas), o ritual (que remete ao culto essencialmente político das cidades pagãs; os cultos aos deuses em vista de benefícios à cidade), e o das teorias que os filósofos elaboraram (que na verdade é a formulação racional dada à religião poético-mitológica e ao culto público das cidades). A primeira teologia seria denominada *mítica*, a segunda *civil* e a terceira teologia *natural*. Esta seria designada desse modo por considerar, os deuses, personificações das forças da natureza.

Todavia, se entre os estoicos desse período o vocábulo ‘teologia’ era empregado como discurso sobre os deuses (estamos no âmbito do politeísmo), em

³ *República*, 379a.

⁴ Verbete: “Théologie”, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* (DTC). Paris: Letourey, 1946, tomo 15, p. 342.

⁵ Cf. *Ibidem*.

⁶ Esse sentido do termo eu designaria de ‘sentido fluídico’. Tal sentido fluídico foi abandonado; teve uso breve e raro para ser, séculos depois, retomado sob a forma daquilo que se designa hoje como ‘teologia natural (reflexão racional sobre Deus)’.
⁷ Essa obra, conforme Agostinho, seria uma espécie de compêndio de teologia romana, em que Varrão fala sobre os deuses pagãos.

Agostinho ele adquire o sentido de discurso sobre Deus: ressalte-se o singular do complemento nominal. E, mais ainda, além da clara passagem ao monoteísmo, defrontamo-nos com um outro importante dado para Agostinho: diferentemente de Aristóteles, seria preciso levar em conta, agora, a revelação cristã (que pressupõe um acontecimento histórico; tema a ser discutido adiante).

Em suma, a teologia natural deixará de ser, conforme o termo empregado por Agostinho, uma *fisiologia* (explicação das coisas naturais e interpretação do mundo). O uso pagão do termo foi modificado; no entanto, mesmo assim, empregado no singular como discurso sobre Deus, sua ocorrência parece não ser frequente na obra agostiniana. O hiponense toma o termo emprestado dos pagãos, e a partir de seu sentido etimológico - “*teologia é palavra grega e significa razão ou discurso sobre a divindade*” –⁸ argumenta contra eles falando em uma *uera theologia*:

*Mas tudo isso tem certas interpretações fisiológicas, como dizem, ou seja, razões naturais, como se na presente discussão estivéssemos tratando da fisiologia e não da teologia, isto é, da ciência, não da natureza, mas de Deus....Na verdadeira teologia, a Terra é obra de Deus, não mãe.*⁹

Segundo G. Madec,¹⁰ e isso é importante, em a *Cidade de Deus* Agostinho emprega a palavra *teologia* para se referir, basicamente, à teoria de Varrão a respeito da religião romana. Haveria apenas uma passagem em que Agostinho a utilizaria de modo a anunciar um outro sentido (que é a passagem citada acima).

Ao que parece, em sua obra Agostinho poucas vezes recorre ao vocábulo ‘teologia’ conforme seu significado etimológico (discurso sobre a divindade), é como se o uso pagão do termo o houvesse contaminado de outra acepção, por assim dizer. No entanto, é possível pressupor que quando o usa com o sentido de discurso sobre Deus, teríamos aí (de forma embutida e incoativa), nesse discurso sobre Deus agostiniano, (diferentemente da ‘teologia’ de Aristóteles, como já dito) o sentido que será explicitado séculos depois: o de discurso racional sobre o revelado (pois o contexto em que o emprega sempre supõe a revelação cristã). Entretanto, note-se bem, quando Agostinho pratica o que hoje é designado por ‘teologia’, normalmente refere-se a ela com a expressão ‘doutrina cristã’.

Pode-se dizer que até Agostinho, e ainda depois, a palavra *teologia* não terá explicitamente, entre os latinos, nosso sentido atual (de discurso racional sobre o revelado). Segundo M. J. Congar,¹¹ vários autores sequer conheceram o termo (por exemplo, Cipriano, Ambrósio, Boécio, santo Gregório, dentre outros). Apenas com Abelardo o vocábulo teria adquirido a acepção que possui atualmente. Por muito tempo ver-se-á a *teologia* referida pelas expressões que haviam sido usadas

⁸ *Idem*, VIII, 1, p. 301.

⁹ *idem*, VI, 8: “ Quasi uero nos in hac disputatione physiologiam quaerimus et non theologiam, id est rationem non naturae sed Dei. ...in uera autem theologia opus Dei est terra, non mater...”

¹⁰ *Idem*, p. 15, nota 2.

¹¹ *Cf.* DTC, p. 345.

até então para designá-la,¹² tais como, *doctrina christiana* (em Agostinho, como já mencionado), ou também *sacra doctrina*, termo empregado por Tomás de Aquino (na primeira questão da *Suma Teológica*).

Uma conceituação mais precisa a respeito da teologia começa a se estabelecer na escolástica; tratar-se-ia não apenas de um discurso filosófico ou racional sobre Deus, conforme sua etimologia, mas de um discurso que deliberadamente parte dos dados revelados. Assim, seu significado se desdobra, e adquire na escolástica, tal como segue concebido ainda hoje, o sentido de explicação racional do revelado (a teologia se exercita, diferentemente da filosofia, não apenas à luz da razão, mas também da revelação).

A esse respeito é interessante a posição de G. Madec, ele chama a atenção também para o fato de que se empregue ainda hoje a distinção, entre filosofia e teologia, proveniente da escolástica:

*Satisfaz-se facilmente, me parece, com a “cientificidade” das disciplinas modernas, que todavia, não rejeitaram, mas sobretudo reforçaram o esquema escolástico; e distribuí-se, desajeitadamente, o pensamento agostiniano entre a filosofia e a teologia.*¹³

Modo equivocado, para aqueles que pretendem compreender o pensamento de Agostinho, de se aproximar de sua obra? G. Madec pergunta-se sobre as consequências metodológicas do fato da epistemologia agostiniana não se enquadrar, ou se acomodar mal à distinção escolástica entre filosofia e teologia acentuada pela divisão e ‘cientificidade das disciplinas modernas’.¹⁴ Em suma, o pensamento agostiniano se apoiaria em uma outra concepção e divisão de saber, um ideal filosófico – diferente daquele dos antigos e do que pressupõe a distinção entre filosofia e teologia – fundado em outra racionalidade.

Certamente sua doutrina teria sido concebida e influenciada pela antiga ideia de filosofia; todavia, ao conceber a filosofia como o estudo da sabedoria, e a sabedoria como Cristo (o *Logos* encarnado), e por outro lado, ao considerar a teologia como o discurso sobre a divindade, decorre daí um ideal de vida quanto de pensamento (teoria/práxis) que se mostrará como autêntica modalidade de filosofar aos olhos de Agostinho. Assim, querer compreender seu pensamento a partir da distinção entre teologia e filosofia é problemático, ele se distribui entre ambas áreas em detrimento de uma concepção do saber diversa. Com isso já é possível compreender quão deslocada está a interrogação inicial - “ Agostinho: filosofia ou teologia ? ” - pergunta recorrente a respeito da cidadania filosófica do pensamento

¹² *Ibidem*.

¹³ *Opus cit.* p. 17 “*On se satisfait à trop bon compte, me semble-t-il, de la “scientificité” des disciplines modernes, qui ont pourtant, non pas rejeté, mais plutôt renforcé le schéma scolastique ; et on distribue, tant mal que bien, les données augustiniennes entre la philosophie et la théologie.*”

¹⁴ *Ibidem*.

agostiniano (em vista da eliminação do dado religioso de seu pensamento ‘puramente filosófico’). Tal pergunta apoia-se na concepção de ‘cientificidade’ das disciplinas modernas e teria embutido certa concepção de saberes que obstaculiza e impede a entrada no pensamento agostiniano.¹⁵

Deve-se negar a Agostinho o título de filósofo ? Conforme G. Madec, “não é preciso muito para negar a Agostinho o título de filósofo se nos atemos obstinadamente ao princípio da autonomia da razão.”¹⁶ O que está em questão aqui, ressaltando novamente, é o próprio conceito de filosofia a partir do qual analisamos o pensamento agostiniano.

Para Agostinho, também a filosofia não era concebida como busca intelectual da verdade. E de fato, a teologia de Agostinho - tal como a entendemos hoje: reflexão sobre o revelado- é toda sua obra; isso significa que uma filosofia não pode ser separada e despreendida dela (se compreendermos filosofia como uma reflexão racional alheia ao revelado) em prejuízo da sua própria concepção de saber e de sabedoria, como já dito. Todavia, se isso não era problema para Agostinho, de fato hoje não nos parece nada evidente: devemos nos perguntar em que medida o pensamento agostiniano seria uma outra modalidade de filosofar legítima e diferente da comum na antiguidade; para isso é preciso analisar o significado da fé e da razão em sua obra.

Antes de avançar nessa direção – qual o tipo de racionalidade e de fé a que Agostinho se refere ? – retomemos o sentido do termo filosofia no pensamento agostiniano, conforme prometido anteriormente.

Desde o século II até o século XIII, de modo geral, o termo “filosofia” denomina a “sabedoria pagã”, opondo-se os “philosophi” (pagãos) e os “sancti” (cristãos). Entretanto, Agostinho se apropriará do termo para aludir também à doutrina cristã.

São João Crisóstomo, ao que parece (344-407), teria sido o primeiro a empregar a expressão “filosofia cristã”,¹⁷ posteriormente Agostinho se refere à “filosofia dos pagãos” em contraposição à “filosofia cristã” (*Contra Iulianum pelag. IV*,

¹⁵ A respeito de religião, teologia e filosofia na atualidade (visão essa diferente da de Agostinho) vale lembrar as palavras de Francisco Catão em *Fé e Razão* (Savian Filho, J., S. P: Loyola, 2005, p. 120) : “Mas teologia é coisa do passado. A religião, nos dias de hoje, como a estudam as chamadas ciências da religião, longe de ser teológica, banha-se no irracional, ora por se colocar numa perspectiva fideísta, desprezadora da razão, como o reconhece e denuncia João Paulo II, ora por se alimentar de emoção, até o arrebatamento e o transe, que nada têm que ver com a razão, ora, enfim, por tratar do sobrenatural e do miraculoso, que foge a toda racionalidade. Filosofia também não parece ser artigo de grande atualidade. A sede humana de saber e necessidade de explorar as potencialidades do planeta, até mesmo, simplesmente, para subsistir, confere tal hegemonia à ciência e à técnica, que filosofar é remar contra a corrente, mesmo no protegido sacrário das universidades”. *Disto o tempo em que a filosofia era concebida como a “rainha das ciências”, ou como um saber que congregava a totalidade dos conhecimentos.*

¹⁶ *Idem*, p. 23 “Il n’en faut pas davantage pour que l’on dénie à Augustin le titre de philosophe, si l’on tient obstinément au principe de l’autonomie de la raison”.

¹⁷ *Apud* Savian Filho, J. *Fé e Razão*. São Paulo: Loyola, 2005 (Lacoste, Dictionnaire).

14, 72; PL 44, 774). No entanto, durante toda a Idade Média não haveria recorrência da expressão “filosofia cristã”; a filosofia dos pagãos é contraposta à doutrina sagrada (ou revelada).¹⁸

Ocorre aqui algo significativo que importa não passar despercebido: se antes havia, por assim dizer, certa oposição entre a sabedoria humana (a filosofia pagã como um empreendimento exclusivamente racional) e o cristianismo (a religião implica, além das forças racionais o influxo do transcendente e da fé), Agostinho, ao considerar o cristianismo a verdadeira filosofia, na verdade estará também lhe reivindicando o estatuto de verdadeira racionalidade.¹⁹ Como isso se opera – **afinal que racionalidade é essa ?** – é o que se pretende discutir.

Retomando, quem é filósofo e o que significa a filosofia para Agostinho? Conforme lemos em *De Ciuitate Dei* (l. VIII, cap. I), o verdadeiro filósofo é aquele que ama a Deus, pois o nome “filósofo” significa amor à sabedoria e a sabedoria é Deus, por quem foram feitas todas as coisas. Seu significado é dado, inicialmente, a partir da etimologia: a filosofia é *amor* ou *studium sapientiae*.²⁰

No *De Trinitate* (XIV, I, 2) Agostinho refere-se ao exemplo de Pitágoras, que não tendo ousado chamar-se de sábio, preferiu se dizer filósofo, isto é, amigo da sabedoria. Esta palavra teria tido posteriormente tão grande sucesso que ninguém, por mais eminente que fosse devido à amplitude de seus conhecimentos, recebia outro nome senão o de filósofo.

Ainda no *De ciuitate Dei* (l. XI, c. XXV) encontram-se algumas passagens onde Agostinho discorre sobre a história da filosofia. No l.VIII (c. I-IV) ele ressalta a importância de Sócrates, que teria dado novo rumo à filosofia. Diferentemente de Pitágoras ou de Tales de Mileto, que se voltaram para as coisas físicas, naturais, Sócrates dirigiu-se para os costumes, elemento importante para a vida feliz (motivo único a que parece dirigir-se a investigação de todos os filósofos), pois é através dos bons costumes que o ser humano ascende ao eterno.

Após Sócrates, Agostinho dirige-se a Platão, que dividira a filosofia em três partes; a parte ativa da filosofia visa organizar a vida, isto é, estabelecer costumes, e as outras pretendem considerar as causas da natureza e a verdade pura.

No cap. IV do l. VIII do *De Civ. Dei*, Agostinho fala sobre a divisão da filosofia em duas e três partes. Como o estudo da sabedoria consiste na ação e na contemplação,

18 Conforme U. Zilles (*Fé e razão no pensamento medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p. 46), apenas com Erasmo, no Renascimento, a expressão de São João Crisóstomo e Agostinho seria retomada. Ela passaria a ser empregada com mais frequência a partir do século XVII e tornar-se-ia usual no séc. XIX entre os neotomistas. Subsequentemente teria sido empregada por Leão XIII e Pio XI, tornando-se tema de controvérsia a partir de 1930.

19 Cf. Savian Filho, J., *Fé e razão* (SP: Loyola, 2005, p. 26, 27): “*Pelos séculos III-IV ocorre nada menos que uma inversão na mentalidade segundo a qual à sabedoria humana se oporia a loucura da cruz, pois, a partir de então, o que se observa é a reivindicação, para o cristianismo, do estatuto de verdadeira sabedoria e mesmo de verdadeira filosofia, ao preço de, mesmo reconhecendo-lhe elementos de verdade, dizer-se irracional o empreendimento filosófico da Antiguidade greco-romana.... Com efeito, o cristianismo deixará de apresentar-se como uma “desrazão”, para autocompreender-se como guardião da verdadeira racionalidade, o representante da filosofia verdadeira...*”

20 *Cidade de Deus*, VIII, 1.

uma parte da filosofia pode chamar-se ativa, e outra contemplativa. A ativa visa organizar a vida, isto é, estabelecer costumes; a contemplativa pretende considerar as causas da natureza e a verdade pura. Platão teria aperfeiçoado a filosofia ao reunir as duas partes e dividi-la em três. À ética e à física fora acrescentada a lógica, que embora necessária a ambas as partes, ou seja, à ação e à contemplação, postula de modo primordial o conhecimento da verdade. Essa tripartição não se oporia à outra distinção, que declara consistir na ação e na contemplação todo o estudo da sabedoria.

Os filósofos professam o estudo da sabedoria, e quem ama a Deus é filósofo. No *De Trin.* (l. XIV, I, 2) diz o hiponense não ousar se declarar sábio, mas basta-lhe - e isto os antigos não lhe negam - que seja próprio dos filósofos discutir sobre a sabedoria. Nesse livro a sabedoria é descrita como a contemplação da verdade, na introdução ela é definida como sendo o Cristo (“a sabedoria de Deus, que sem dúvida alguma é Deus, é seu Filho único”).

Na obra *Contra Julianum Pelagianum* (l, IV, c.14, par. 72) diz Agostinho: “*Peço-te que não consideres a filosofia dos gentios mais digna que a nossa filosofia cristã, que é a única e verdadeira filosofia, pois com este nome se quer indicar o desejo ou amor da sabedoria*”.²¹

Agostinho se diferenciaria de seus contemporâneos por não atribuir à filosofia clássica uma origem bárbara, visto haver nela reflexos da luz divina (*Logos*). Assim é legítimo, e é preciso retirar da filosofia pagã o que tem de verdadeiro. Ele edificará seu pensamento a partir dos fundamentos da filosofia grega, sua obra será extremamente útil para todo os desenvolvimentos posteriores da Idade Média e da escolástica.

Não nos surpreende a noção de filosofia em Agostinho como amor à sabedoria; até aqui, como em todo o seu pensamento, ele utiliza o legado da Antiguidade, conforme lembrado anteriormente. No entanto, Agostinho rompe com seus antecessores agregando à noção de filosofia especificidade própria, sua adesão ao cristianismo torna-se demanda de uma outra racionalidade, a de uma razão que se reconhece não tão soberana. Tema tão controverso - a noção de filosofia cristã - quanto a própria busca de univocidade ao termo ‘filosofia.’

É claro que para Agostinho a filosofia cristã não consiste em um conhecimento abstrato da verdade (ela não é um método de conhecimento), mas sim em uma via eficaz de salvação, e aqui emerge novamente a indistinção, que nos pode parecer chocante, entre teologia e filosofia, ou se quisermos, entre religião e filosofia.²² Agostinho fala de uma outra filosofia. A sua concepção de razão, dada sua ambivalência – é potente e impotente –²³ exige a fé.

Mas de que fé se trata aqui ?

²¹ “*Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientia significatur hoc nomine.*”

²² Há um dado importante a ser recordado. A filosofia, nos recuados séculos em que Agostinho viveu, implicava a totalidade do saber humano; um saber enciclopédico expressando a unidade do conhecimento humano.

²³ A questão da ambivalência da razão (seu poder e debilidade) pode ser exemplificada através do conhecimento e ignorância de si: a razão, na busca da compreensão da realidade, a começar por si mesma, sequer compreende-se totalmente (ver l. XIV do *De Trinitate*).

A Fé

1.1 A fé é um ato do pensamento: ela não existe sem o pensar.

Para crer, para ter fé, é preciso pensar; todo aquele que crê, pensa: crendo pensa, pensando crê. Agostinho busca escutar não apenas a racionalidade do conteúdo da fé (investiga não apenas as afirmações da fé), **mas também a racionalidade do ato de crer**, anterior ao conteúdo da fé, isto é, os motivos para a razão crer.

Há motivos para termos fé e um deles é que não se deve confiar apenas na razão (esta não é onisciente, mas limitada). Se, por outro lado, a fé é um ato exigente (exige da razão uma espécie de abandono de si) a fé não deve ser tomada como um fim em si mesmo, mas deve conduzir à intelecção (*De libero arbitrio*, II, 2, 6 ; “ *haec est autem vita aeterna ut credant ; sed, haec est, inquit, vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum*”).

Decorre daí a associação entre fé e razão, numa espécie de intercâmbio. Suponha que a razão decida inspirar-se na fé; importa então saber o que é a fé (perscrutar seu conteúdo), e antes de mais nada esse é um trabalho racional. Os filósofos pagãos se equivocaram porque não tinham fé, os heréticos, por outro lado, pretendem ter uma, mas se enganam sobre a natureza e o conteúdo do que a fé ensina. Deve haver portanto, anteriormente à fé, uma certa inteligência (compreensão) a respeito do que se deve crer. A fé não deve ser desarrazoada, devendo se fundar na credibilidade de certos testemunhos.

E é preciso atenção à seguinte ressalva: “... *há culpa em crer em algo que vai contra a excelência divina e quando apressadamente acredita-se em algo que vai contra a dignidade de algum homem*”.²⁴ Em outras palavras, a fé deve ser judiciosa.

A razão é inseparável da fé em seu exercício, pois não basta a si própria. Essa fórmula, tão estranha aos modernos e aos preconizadores de uma razão soberana, passa a ser a marca distintiva do pensamento agostiniano. Pode-se considerar que o método da filosofia cristã estaria sintetizado na fórmula: *fides quaerens intellectum*.

1.2 A fé pode ser considerada como parte do processo cognitivo: uma etapa normal na aquisição do conhecimento.

A fé faz parte do processo de aquisição do conhecimento. Admitir isso pode parecer advogar o obscurantismo, mas importa esclarecer o significado preciso da afirmação.

O *credere* seria uma operação da alma contígua ao *intelligere*. Em *De utilitate credendi* (cap. XI, 25), Agostinho cita três operações da alma: o *intelligere*, *credere* e *opinari* (entender, crer e opinar):

²⁴ “*Credere autem tunc est culpandum, cum vel de Deo indignum aliquid creditur, vel de homine facile creditur.*” (*De utilitate credendi*, cap. XI, 25).

“Assim mesmo, há na alma 3 operações que parecem ser cada uma continuação da outra e que convém discernir: entender, crer e opinar. Se consideradas isoladamente, o entender está sempre isento de qualquer defeito; a segunda admite alguma falta; a terceira tem a marca da imperfeição”.

Ainda no mesmo capítulo acrescenta:

“...o que compreendemos devemos à razão; o que cremos, à autoridade; o que conjeturamos, ao erro. Mas todos os que entendem também creem, e creem os que conjeturam; mas nem todo o que crê compreende, e quem conjetura não compreende”²⁵

Crer (ter fé) é um ato do pensamento tão necessário que sem ele é impossível conceber a vida. A crença é um pensamento acompanhado de assentimento²⁶ (*Quaquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare, De praedestinatione sanctorum* II, 5). Um grande número de nossas opiniões estariam baseadas unicamente no assentimento ou no testemunho (autoridade) de alguém.

A fé, tão depreciada entre nós, está presente em todos os domínios da vida, não é apenas uma adesão à verdade revelada e expressão de religiosidade; por exemplo, acreditamos na existência de cidades que nunca vimos ou em personagens históricos mortos há muito tempo (diz Agostinho : “ *quanto às coisas visíveis que não vimos, acreditamos nos que as viram Quanto [às coisas invisíveis], convém acreditar naqueles que na luz incorpórea lhes aprenderam a ordenação ou em sua subsistência atual as contemplam*”, *Cidade de Deus*, XI, 3).

Essa fé abrangente (não se trata aqui da fé teológica, isto é, do assentimento a verdades provenientes das Escrituras) pode ser considerada uma fé basilar (fundamental) difundida em nosso cotidiano. Ela seria o fundamento de todo conhecimento, de nossa sociedade e instituições, sendo que diariamente fazemos uso dela.

Por exemplo, a própria ciência estaria vinculada à fé, na medida em que exige a adesão a alguns testemunhos e fatos que não comprovamos pessoal e empiricamente, mas tomamos como verdadeiros e comprovados.

Muitas vezes, a fé diária do ser humano é posta em coisas infundadas. Na vida cotidiana em geral seguimos habitualmente os preceitos de autoridades, antes mesmo de utilizarmos nossa razão. Como sabemos que somos filhos de nossos pais? Acreditamos, e nos submetemos à sua autoridade. Citando Agostinho: “*Seria considerado tolo quem recusasse amar seus pais sob o pretexto de não ter provas de sua filiação*” (*De utilitate credendi*, XII, 26). Em suma, por mais surpreendente que possa parecer, a fé pode ser vista como uma etapa normal do pensamento e do conhecimento.

²⁵ *“Quod intelligimus igitur, debemus rationi: quod credimus, auctoritati: quod opinamur, errori. Sed intelligens omnis etiam credit; credit omnis et qui opinatur: non omnis qui credit intelligit, nullus qui opinatur intelligit.”*

²⁶ O consentimento do pensamento em crer.

1.3 O temor que a fé suscita A temeridade da fé e da falta de fé.

No breve texto apologético intitulado *Sobre a fé no que não se vê* (*De fide rerum quae non videntur*), trata-se provavelmente de um sermão escrito por volta do ano 399, Agostinho sugere ou menciona a questão do temor suscitado tanto pela fé quanto pela sua falta. Serão ressaltadas aqui passagens relacionadas a esse tema de interesse.

A fé no que não se vê não é para um cristão temeridade;²⁷ não apenas na religião acredita-se em coisas não vistas, mas também na vida social, por exemplo (v. *De fide rerum quae non videntur*, cap. I, p. 679). A própria sociedade não subsistiria, por falta de concórdia, se recusássemos a crer no que não vemos (*idem*, cap. III).

Àqueles que presumem se conduzir sabiamente negando-se a crer no que não veem, Agostinho procura lhes advertir, no início do texto, de que eles próprios creem e conhecem muitas coisas que não podem perceber com os olhos. Esses insensatos, tão escravos dos olhos do corpo que chegam a se persuadir de que não devem crer no que não veem, não discernem, por exemplo, que a própria crítica ao ato de crer envolve o conhecimento daquilo que não se vê (também conhecemos o que não vemos):

“Que há de mais simples, mais claro, mais certo do que o ato de crer ou de saber que cremos, ou de que não cremos em algo, ainda que estes atos estejam fora do alcance da visão corporal? Que razão há para se negar a crer no que não vemos com os olhos do corpo, quando, sem dúvida alguma, vemos que cremos ou que não cremos, e estes atos não se podem perceber com os sentidos corporais?” (*idem*, cap. 1).

Se, porém, podemos conhecer também aquilo que não vemos com os olhos corporais (como por exemplo o ato de crer ou não crer que apreendemos pelo entendimento), por outro lado o ato de crer é mais radical: crer implica, necessariamente, em dar assentimento a algo que não se vê. Daí o temor que o ato de crer pode suscitar: a fé está além do testemunho da consciência. Em suma, para crer é preciso acreditar naquilo que nem vemos com os olhos corporais no mundo exterior, e, nem, menos ainda, vemos com os ‘olhos’ do entendimento (*“onde não podem chegar nem os teus olhos, nem teu entendimento, chega tua fé”*, cap. I, 2, p. 680).²⁸

No entanto, esse temor reveste-se, se é que assim podemos dizer, de certa hipocrisia, ou ingenuidade.....: na vida social também acredita-se em muitas coisas não vistas, a própria amizade, os afetos, o amor.

²⁷ A fé, apesar de algumas ressalvas, não é uma temeridade, muito menos um defeito, como dirá Agostinho em seu tratado *De utilitate credendi* (cap. X, 23) *“Que pensaríamos se a fé e a credulidade fossem ambas defeituosas, como o são a embriaguez e o ato de embriagar-se? Quem tomar isso por certo, penso que não poderá ter amigo algum; porque se é uma desonra crer em algo, incorre em torpeza quem crê em seu amigo, ou não entendo como pode charmar-se amigo a si mesmo ou ao outro, se não crê nele”*.

²⁸ *“...et quo nec carnis nec mentis dirigis aciem, accomodas fidem”*

“Como vê o afeto de teu amigo ? Porque o afeto não pode ser visto com os olhos corporais. Vês, porventura, com os olhos da alma o que se passa na alma do outro ?...como corresponderás aos sentimentos amistosos, quando não crês no que não podes ver ? Responderás, talvez, que vê o afeto do amigo em suas obras? Verás, com efeito, as ações de teu amigo; no entanto terás que crer em seu afeto...” (idem, cap. I, 2).

Nesse sentido, para quem não quer permanecer sem o consolo da amizade, só resta crer.

Na sequência do texto Agostinho continua dirigindo-se ao insensato, interrogando-lhe sobre o propósito de não crer no que não se vê. Acrescenta que a sociedade humana não subsistiria se recusássemos a crer no que não vemos, havendo uma confusão espantosa (cap. II, p. 682). “Quem não vê a grande perturbação, a confusão espantosa que ocorrerá se a fé for eliminada da sociedade humana ?” (*“Si auferatur haec fides de rebus humanis, quis non attendat quant earum perturbatio, et quam horrenda confusio subsequatur ?”* cap. II, 4; p. 683). Sendo o amor invisível como se amariam mutuamente as pessoas? A amizade desaparecia por se fundar no amor recíproco. As relações humanas e a vida social tornar-se-ia impossível. Desse modo, conclui-se, crer no que não se vê não é temeridade (cap. II, 4; p. 683).

À essa discussão Agostinho acrescenta um novo dado nas páginas seguintes: *“na verdade, aqueles que repreendem os cristãos por crerem no que não veem, creem através de inumeráveis atos, como por exemplo através do rumor público e pela história”* (cap. II, 4). A própria história exige um ato de fé. Ele continua sua argumentação a fim de refutar os insensatos retomando o tema das relações humanas e a questão da filiação (já citada também em seu tratado *Sobre a Utilidade de crer -De utilitate credendi-* de 391) :

E não digam:

“Não cremos porque não vimos. Pois ao dizê-lo, se veem obrigados a confessar que não sabem com certeza quem são seus pais. Já que, não conservando recordação alguma daquele tempo, creram sem titubear nos que o afirmaram, ainda que não o tenham podido demonstrar por tratar-se de um fato já ocorrido. De outro modo, ao querer evitar a temeridade de crer no que não vemos, incorreríamos necessariamente no pecado da infidelidade aos próprios pais.” [idem, cap. II, 4]

Agostinho dará desenvolvimento a sua argumentação contra o insensato (ou pretense incrêdo), dizendo já ser grande coisa se este reconhecer que há motivos para crer em algumas verdades; foi o que ele procurou demonstrar. E acrescenta algo fundamental: *“Nem tudo o que não se vê deve ser crido”* (cap. III, 5). Contraposição crítica à afirmação dos insensatos: *“Não devemos acreditar no que não vemos”*. Assim, levando-se em consideração essa restrição (não se deve acreditar em tudo que não se vê), temeridade seria a falta de fé, e não o contrário, como afirmará adiante (visto que a própria sociedade e as relações humanas não subsistiriam; sem falar na crença nas verdades divinas necessárias à felicidade humana).

No restante do texto, onde não se adicionará nada de mais relevante ao nosso tema, Agostinho buscará descrever a importância da fé fundada no Cristo, apoiando-se nas profecias do Antigo Testamento.

Em retrospecto, se a fé suscita temor (ela é um ato vertiginoso e perigoso aos olhos de uma razão soberana), no entanto sua falta também é temeridade: sem a fé a vida em sociedade, por exemplo, seria impraticável. O próprio conhecimento, a filosofia e a ciência,²⁹ seria inviável sem a fé.

Por mais estranho e incômodo que possa soar, a filosofia (em sua acepção de conhecimento exclusivamente racional), **embora não o reconheça**, opera também no âmbito da fé e da crença (a fé constitui o processo cognitivo). Todavia, no campo da filosofia, como se pode depreender do que foi dito, a fé e a crença não são obviamente a fé revelada.

Bibliografia

Obras de Agostinho

- *Contra Julianum Pelagianum*. Madrid: BAC, 1985.
- *De ciuitate dei libri uiginti duo*. Corpus Christianorum, Series Latina 47, Brépols, Turnholt, 1955.
- *Cidade de Deus*. São Paulo: Vozes, 1991.
- *De fide rerum quae non videntur*. Madrid: BAC, 1975.
- *De libero arbitrio libri tres*. Corpus Christianorum, Series Latina 29, Brépols, Turnholt, 1970.
- *O livre-arbítrio*. Braga: Faculdade de Filosofia, 1986.
- *De trinitate libri quindecim*. Corpus Christianorum, Series Latina 50-50A, Brépols, Turnholt, 1968.
- *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995.
- *De utilitate credendi*. Madrid: BAC, 1975
- *De uera religione liber unus*. Corpus Christianorum, Series Latina 32, Brépols, Turnholt, 1962.
- *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987

Literatura secundária:

CONGAR, M. J., verbete: “Théologie”, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* (DTC). Paris: Letourey, 1946, tomo 15, p. 342.

GILSON, É., *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Vrin, 1982.

²⁹ A ciência abarca as coisas que vemos e as que, sem chegar a vê-las, acreditamos e aceitamos. No primeiro caso somos nós mesmos que damos testemunho; no segundo é o testemunho alheio, seja oral ou escrito, que determina nossa aceitação. Antes de lidar uma ciência é preciso aceitar, ao menos provisoriamente, a autoridade de um mestre.

MADEC, G., *Saint Augustin et la philosophie*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996.

SAVIAN FILHO, J., *Fé e Razão*. São Paulo: Loyola, 2005.

ZILLES, U., *Fé e razão no pensamento medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

Pitágoras: do Antigo Xamanismo à Nova Pesquisa

Nicola Stefano Galgano*

* Doutorando USP.

Resumo

Este artigo pretende mostrar, na passagem do mito ao logos, um aspecto do papel fundamental que Pitágoras assume, embora não isoladamente, onde as antigas formas de sabedoria, cujas fontes devem ser procuradas no xamanismo ancestral, recebem um novo tratamento a partir do *logos*. No xamanismo, a sabedoria é recebida pelo xamã diretamente dos deuses. A proposta de Pitágoras, de formação xamanística, mas também instruído no iluminismo jônico, é a inversão da direção de aproximação entre o homem e o deus: não mais os deuses descem até os homens, através de práticas mágicas, instruindo-os, mas os homens se elevam até os deuses pelo conhecimento do mundo, através da pesquisa orientada pelo *logos*. O artigo justifica assim, de forma teórica, a tradicional atribuição a Pitágoras da invenção do termo 'filosofia'.

Palavras-chave: Pré-socráticos, Pitágoras, xamanismo, Parmênides, mito, logos.

Muitos estudiosos atuais – em atitude oposta aos estudiosos do final do século XIX e início do XX – tendem a amenizar as diferenças entre pensamento mítico e filosofia e, por conseguinte, tendem a amenizar os elementos de ruptura do novo pensamento filosófico em relação ao antigo pensamento mítico. Amenizar ou acentuar essas diferenças é uma *querelle* que podemos evitar assumindo aqui a seguinte posição: há uma diferença entre pensamento mítico e pensamento filosófico; sem recorrer à quantificação ou qualificação dessa diferença – grande, pequena, parcial, total, superficial ou radical – assumimos apenas que ela existe, por menor que possa ser, e que ela deve definir um período antes dela, onde certo assunto é tratado de certa forma, e outro período a partir dela, onde o mesmo assunto é tratado de outra forma. A assunção desta diferença está

apoiada nos textos. Por um lado temos alguns textos dedicados à *pars destruens*, como por exemplo alguns versos de Xenófanes:

*Mas os mortais acreditam que os deuses são gerados,
que como eles se vestem e têm voz e corpo. (DK B 14)*¹

E ainda:

*Os egípcios dizem que os deuses têm nariz chato e são negros,
os trácios, que eles têm olhos verdes e cabelos ruivos. (DK B 16)*²

Xenófanes expõe claramente a tendência antropomórfica das várias religiões e, sem temor e nem rodeios, diz que o homem cria os deuses a sua imagem e semelhança; para os Trácios, que eram um povo ruivo, os deuses eram ruivos, e para os etíopes (egípcios), de etnia negra, os deuses eram negros. Por fim, para não deixar dúvidas sobre suas intenções críticas, Xenófanes conclui que:

*Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões
e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens,
os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois,
desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam
tais quais eles próprios têm. (DK B 15)*³

Mas além da crítica lúcida às religiões e ao antropomorfismo, Xenófanes propõe também uma *pars construens*: uma cosmovisão inovadora a partir do novo naturalismo jônico. Outros filósofos também narram que o mundo divino não é mais suficiente para os homens. Vemos isto em Platão, no mito de Prometeu contido em seu diálogo ‘*Protágoras*’, ou ainda em Ésquilo, na trilogia da ‘*Oréstia*’. Em ambos os casos, os deuses decidem que é chegada a hora deles se retirarem em seus mundos e de deixar aos humanos as questões de governo, isto é, de determinar quais são as leis que regem as coisas e, portanto, as leis que devem reger as condutas e as organizações humanas. E essa mesma visão é apresentada de forma lapidar e com nitidez máxima por Parmênides no seu Poema *Peri Phýseos*, ‘Da natureza’. Como se sabe, nesse Poema uma deusa (sem nome) instrui o discípulo (*kouros*) a respeito de todas as coisas: tanto a respeito das coisas verdadeiras quanto a respeito da opinião dos mortais. Em certo momento de sua explanação, a deusa diz:

¹ XENÓFANES, Sátiras, **DK B 14**. ἄλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεοῦς, τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε. (Trad. PRADO, in CAVALCANTE DE SOUZA, 1978: 64)

² *Ibidem*. Αἰθίοπές τε <θεοῦς σφετέρους> σιμοὺς μέλανάς τε Θρηϊκῆς τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς <φρασι πέλεσθαι>.

³ *Ib.* ἄλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ'> ἢ ἑ λέοντες ἢ γράψαι χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες, ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δὲ τε βουσίην ὁμοίας καὶ <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον <ἐκαστοί>.

...mas discerne em discurso⁴ controversa tese

Por mim exposta. (DK B 7, 5-6)⁵

O fato é extraordinário: é a própria deusa que diz ao discípulo ‘não se fie por princípio das minhas palavras, mas procure entender pelo raciocínio a tese controversa que eu expus’. É evidente que algo novo acontece em relação ao pensamento tradicional, onde tão somente a fé e a crença irrestrita e sem dúvidas, mantinha coesa a fragmentária e multicolorida visão de mundo oferecida pela mitologia. A deusa diz: pense com sua própria cabeça. Por um lado temos uma deusa que é sábia e, falando o que sabe, oferece seu conhecimento aos homens, e esta é a visão tradicional: os deuses descem até os homens e os instruem. Por outro lado, é a própria deusa que diz que o conhecimento pode e deve ser alcançado pelo homem por meio de um instrumento muito especial, o *logos*, o raciocínio. Não é aqui o caso de aprofundar a *vexata questio* sobre a natureza do *logos*, ou mais especificamente sobre a natureza do *logos* na filosofia grega ou nos pré-socráticos ou em Parmênides. O que nos interessa aqui é o fato de que Parmênides diz que não é mais a sabedoria divina que deve descer até o homem, mas é o homem que pode alcançar com suas forças o conhecimento verdadeiro ou, em outras palavras, a sabedoria divina. Ora, Parmênides é anterior a Platão e é anterior a Ésquilo também. Será esta uma ideia sua? Ou tal ideia é ainda anterior a Parmenides? Pugliese Carratelli afirma que o primeiro a propor esta inversão de direção foi Parmênides. Se nos limitarmos aos documentos escritos, certamente Pugliese Carratelli tem razão. Mas, se resolvermos fazer um passo para trás veremos que o primeiro deve ter sido Pitágoras⁶. Veremos que coube a ele a tarefa de inverter a direção da união entre o divino e o humano: antes dele, do divino para o homem, depois dele, do homem para o divino. Mas Pitágoras é figura extremamente controversa e, antes de tudo, teremos que tracejar sumariamente a questão pitagórica.

A questão Pitagórica

Pela falta de documentos confiáveis referidos ao próprio Pitágoras, os estudiosos de História da Filosofia Antiga preferem falar de pitagorismo. Mas mesmo

⁴ Cavalcante de Souza traduz “em discurso” a expressão ‘λόγῳ’; a maioria dos autores traduz: pelo raciocínio («pour rasoinner», ZAFIROPULO, 1950: 134: «col ragionamento» UNTERSTEINER, 1979: 143; «by argument», BARNES, 2000: 170; «mediante el razonamiento», CORDERO, 2005: 219.). Na verdade, a tradução é controversa e, de fato, a expressão parmenidiana não pode ser entendida como *raciocínio* no nosso sentido atual. Mesmo assim, a expressão faz referência à força do discurso que tem que se impor como critério de persuasão; a essa força nós damos atualmente o nome de raciocínio argumentativo, o que, para além das arestas filológicas, confirma essencialmente as traduções aqui propostas.

⁵ PARMÊNIDES, DK B 7, 5-6: κρῖναι δὲ λόγοι πολυδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. (Trad. CAVALCANTE DE SOUZA, 1978:141)

⁶ O próprio Pugliese Carratelli é um partidário daquela linha de pensamento que vê no pitagorismo uma corrente religiosa órfica, reformista em relação ao orfismo tradicional. Então, antes de tudo, o pitagorismo propõe uma crítica ao orfismo. Se isto estiver certo, em algum momento há um conflito entre o orfismo tradicional e o pitagorismo e que sucessivamente se resolve com uma reforma.

em relação ao pitagorismo há muitas questões e dúvidas documentais.⁷ Em geral costuma-se dividi-lo em dois momentos, o primeiro pitagorismo e o segundo pitagorismo. O primeiro se refere aos discípulos diretos de Pitágoras ou aos discípulos de discípulos. Já o segundo pitagorismo costuma ser referido, já a partir de Philolau de Crotona e até Aristoxeno de Tarento, numa época que acompanha a Academia platônica até o Liceu aristotélico e pouco mais.

O pitagorismo é uma filosofia extremamente rica e fecunda e desde seu fundador encontrou seguidores e admiradores. Ao longo dos séculos existiram, e até hoje existem, no mundo círculos pitagóricos seguindo e difundindo a ‘sabedoria pitagórica’; nenhuma outra filosofia teve sucesso popular quanto a assim chamada ‘filosofia pitagórica’. No entanto, surge a primeira questão. Em que consiste a filosofia pitagórica? A resposta é extraordinariamente interessante. Em relação ao pitagorismo acontece um fato, apontado por Zeller, que é o inverso do que acontece com a maioria dos autores da antiguidade clássica e pré-clássica. Diz Zeller: “...a tradição a respeito do pitagorismo e do seu fundador sabe dizer tanto mais, quanto mais se afasta no tempo dos fatos históricos relativos, e ao contrário, ela é na mesma proporção tanto mais silenciosa na medida em que nos aproximamos cronologicamente de seu objeto próprio.”⁸

O primeiro problema do pitagorismo consiste exatamente nesta ‘tradição’, a qual se avoluma na medida em que se afasta cronologicamente de Pitágoras: uma quantidade enorme de textos, máximas, orações e regras atribuídas a Pitágoras, de origem certamente espúria em sua quase totalidade. Aqui vamos tentar contornar este problema da seguinte forma, utilizaremos apenas os testemunhos mais antigos e mais confiáveis, a saber: Xenófanes, Heráclito, Platão e Aristóteles.

Um segundo problema consiste na vida de Pitágoras. Trata-se de uma vida lendária e pareceria simples resolver o problema apenas desconsiderando a biografia. No entanto, a lenda da vida de Pitágoras faz parte de sua atitude filosófica e, por certos aspectos, pode ser considerada central em seu pensamento. Aqui tomarei apenas alguns elementos do *bios pitagórico*, principalmente aquela parte citada por Platão na República.

Um terceiro problema é determinar qual é a filosofia pitagórica. Este é tema dos mais controversos e de nenhuma maneira pode ser abordado aqui, considerando que há milhares de livros volumosos discutindo o assunto. Limitar-me-ei apenas a um dos temas clássicos da doutrina pitagórica: o tema do número.

Que sabemos de Pitágoras? Com certeza, sabemos muito pouco. As citações claras mais antigas se devem a Heráclito. De fato, no fragmento DK B 40 ele diz:

⁷ A grande problematidade da questão pitagórica pode ser vista num livro de recente publicação – CORNELLI, G. (2011) “*O pitagorismo como categoria historiográfica*” – onde o autor faz um notável apanhado do complexo emaranhado dos estudos sobre pitagorismo nos últimos 150 anos. O livro consegue o grande resultado de apresentar de forma crítica e ordenada uma imensa quantidade de materiais, tornando-o, na prática, um manual indispensável ao estudioso por permitir uma consulta historiográfica que, de outra forma, é quase sempre uma tarefa das mais árduas.

⁸ ZELLER, 1950: 299.

“A polymathia não ensina a ter inteligência; pois a teria ensinado a Hesíodo e a Pitágoras, e depois a Xenófanes e a Eucateu.”⁹

Mas a censura de Heráclito não para nisso (DK B 81):

“(Pitágoras) ancestral dos charlatães”¹⁰.

Há ainda outro fragmento (DK B 129) que nos fala diretamente da atitude de Pitágoras:¹¹

“Pitágoras, filho de Mnesarco, praticou a pesquisa científica (historie) mais do que qualquer outro e tendo feito uma seleção desses textos, realizou sua própria sabedoria: compilação sábia, arte enganadora.”

O aspecto interessante, e que confere grande valor a esses fragmentos, é o fato de Heráclito – diferentemente da grande maioria das referências a Pitágoras feitas por outros pensadores da antiguidade – assumir uma postura extremamente crítica. Chamando-o de *polímate* na verdade o acusa falsa sabedoria. Mas como é possível ver pelo fragmento B 40, Heráclito critica não Pitágoras, mas a polimatia, então podemos aceitar o fato de que Pitágoras era um sábio, daquele tipo versado em muitas coisas, isto é, um polímate, ainda que Heráclito ache que a polimatia seja uma falsa sabedoria. Por outro lado, no fragmento DK B 129, Pitágoras é apresentado como alguém que se dedicou à pesquisa mais do que ninguém. Então, Pitágoras não era um sábio nos moldes tradicionais, como eram os sábios sacerdotes que apenas aprendiam um conjunto de saberes, em geral de um único mestre, reproduzindo os conhecimentos já adquiridos e retransmitindo-os: Pitágoras era um novo tipo de sábio e é nossa tarefa explicitar essa novidade. Voltando ao fr. B 129, a expressão grega *κακοτεχνίη* (*kakotechnie*), que literalmente quer dizer má arte, tem sido entendida por alguns estudiosos como uma dedicação de Pitágoras ao xamanismo.¹² Tal referência não é descabida, mas requer alguns reparos.

⁹ Heráclito, **DK B 40**. πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γάρ ἄν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταῖον.

¹⁰ **DK B 81** κοπίδων ἐστὶν ἀρχηγός. Este fragmento na verdade é deduzido de um fragmento mais longo: “O ensino dos oradores tende a isto com todos seus preceitos e é, segundo o ditado de Heráclito, “criador de charlatães”. Outros chamavam *kopídes* os artifícios de oratória, entre os quais Timeu, que escreve assim: Resulta então claro que não é Pitágoras o criador das verdadeiras *kopídes*, nem daquelas das quais Heráclito o acusou, mas que o próprio Heráclito é o charlatão.” Portanto, disso se deduz como fragmento de Heráclito: *Ancestral dos charlatães (Pitágoras)*.

¹¹ Heráclito, **DK B 129**. Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἡσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην. Diels considerou este fragmento espúrio, mas sucessivamente foi recuperado por Reinhardt e Wilamowitz. Cf. Marcovitch, 2001: 68-70 e Kahn, 1979: 113-4.

¹² Por exemplo, Burkert, citado por MARCOVICH, 2001: 70.

Xamanismo

Uma pergunta que vem sendo repetida com mais frequência nos últimos anos é a seguinte: o que havia antes dos pré-socráticos?¹³ A resposta é muito complicada porque os textos dos pré-socráticos se encontram no início da escrita na Grécia, então antes dos pré-socráticos a cultura era oral, o que exclui imediatamente a pesquisa padrão de história da filosofia antiga, que é realizada normalmente através de textos diretos ou citações e fragmentos dos doxógrafos. Para a pesquisa de cultura não escrita é preciso recorrer a outras disciplinas, quais a arqueologia, a etnologia e a antropologia. Para o histórico da filosofia antiga isso se apresenta como uma grande dificuldade a mais, já que tais disciplinas têm seus instrumentos e metodologias próprios. No entanto não há como escapar, já que Homero e Hesíodo, os únicos textos anteriores ao que nos resta dos pré-socráticos, não são suficientes para fornecer um quadro cultural satisfatório.

Sabe-se que a transmissão cultural entre gerações significa uma enorme vantagem, em sentido evolucionista, em relação àqueles povos que não dispõem desse recurso. De fato, os conhecimentos relativos às técnicas de caça, que era praticada não por um homem sozinho mas por um grupo de homens, representando a formação social daquele grupo, tinham que ser passados adiante no grupo. A maneira que foi encontrada foi a maneira ritualística e o conhecimento acabou confiado a uma pessoa, de agora em diante responsável pela tribo inteira. A transmissão oral foi estruturada ao lado de outro tipo de memória, chamada de memória externa: o rito. E, ademais, o rito de caça tinha que expressar o vigor da atuação do grupo em vista da caça, ou seja, eram rituais violentos que incluíam sacrifícios humanos rituais e canibalismo ritual. Estas práticas foram cristalizadas em volta do rito, qual memória externa e numa textualidade confiada a um certo indivíduo, com poderes diferenciados, como memória interna; o todo imergido num ambiente cognitivo de aprendizagem atualmente conhecido como abdução.

Esse homem de poderes diferenciados e superiores aos de cada elemento do grupo é o sábio-médico-sacerdote. Atualmente, em ambiente antropológico essa figura social recebe o nome de xamã, o qual não é mais referido apenas ao xamã da Ásia central siberiana, estudado por Mircea Eliade, mas é uma denominação muito mais genérica. Para deixar mais claro, podemos distinguir duas definições: para a primeira, *latu sensu*, xamã indica um “*indivíduo dotado de prestígio e de carisma mágico-religioso dentro de uma sociedade ‘primitiva’*”;¹⁴ já para a segunda definição, *strictu sensu*, xamã é aquele homem que, através de uma técnica arcaica do êxtase, entra em contato com o mundo sobrenatural “*para resolver uma crise sociocultural, um conflito, um problema individual ou de grupo, que esteja acontecendo ou que se presume que irá acontecer. O xamã é antes de tudo um intermediário profissional, um perito em técnicas extáticas que permitem colocá-lo em comunicação*

¹³ Veja-se a respeito a excelente discussão de Michela Sassi em *Gli inizi della filosofia: in Grecia*. Milão 2010, de próxima tradução em português pela Loyola.

¹⁴ COSTA, 2008: 146.

com outros mundos para resolver os problemas espirituais e práticos dos homens."¹⁵ O xamã recebia sempre uma dupla instrução, uma de ordem extático (sonhos, transe, etc.) e outra de ordem tradicional: técnicas rituais, nomes e funções dos espíritos, mitologia e genealogia do clã, linguagens secretas, cantos, etc. No final de sua instrução, o xamã se tornava uma personagem de referência espiritual do grupo e acumulava as funções de:

"médico e terapeuta; adivinho; psicopompo; feiticeiro da caça e 'senhor dos animais'; sacerdote atendente aos sacrifícios; poeta, músico, cantor, mímico, dançarino guardião da cultura e da literatura oral; místico e viajante extático; sábio naturalista, aquele que tudo conhece."¹⁶

Pitágoras responde a alguns dos itens dessa descrição. Sem recorrer à 'tradição pitagórica' e ficando com os testemunhos mais antigos, ao menos o último item (aquele que tudo conhece) atende à acusação de polimatia feita por Heráclito. Mas é hora de conhecer as referências de Aristóteles: "*Uma vez, quando estava sentado num teatro - conta Aristóteles - levantou-se e mostrou aos que estavam sentados sua coxa de ouro.*"¹⁷ Ter uma parte do corpo de ouro é uma das características dos xamãs. O que se quer evidenciar até aqui é que a lenda da vida de Pitágoras, lenda já viva na época de Aristóteles, indica que ele recebeu uma instrução tradicional no sentido xamânico da palavra. Não sabemos em que consistiu essa instrução, porque as tradições xamânicas variavam de clã a clã. Entretanto, a formação de Pitágoras em Samos, sua cidade natal, na Jônia, aconteceu numa época especial marcada pelo surgimento de um tipo de pensamento com forte componente naturalista. Conta a tradição que ele estudou com Tales ou com Anaximandro. Mesmo que esta tradição não corresponda à verdade, é inevitável admitir que a sua instrução tradicional foi fortemente influenciada pelo pensamento naturalista jônico¹⁸. Agora, e aqui chegamos no cerne da nossa questão, ao contrário da reação de muitos estudiosos, os quais se escandalizam em pensar nesses primeiros filósofos como xamãs ou místicos ou sacerdotes, eu penso, pelo contrário que a aprendizagem sacerdotal ou de alguma forma ligada a práticas religiosas não era a exceção naquela época mas a regra. De forma que, me parece, não há nenhuma novidade em descobrir que Pitágoras era um 'xamã' em sentido lato ou estrito que seja. A verdadeira novidade consiste exatamente na passagem do pensamento xamânico (ou sacerdotal ou mítico) para o pensamento naturalista e filosófico. No caso de Pitágoras essa passagem é das mais interessantes e não é por acaso que sua filosofia foi e é fascinante, como veremos agora.

¹⁵ *Ibidem*: 146-7.

¹⁶ *Ib.* 152-3.

¹⁷ Aristóteles, "Dos Pitagóricos" obra perdida cujos fragmentos são recolhidos em Rose, *Aristotelis Fragmenta*, 190-205: ἐν θεάτρῳ δὲ καθήμενός ποτε ἐξανίστατο, ὡς φησιν <Αριστοτέλης>, καὶ τὸν ἴδιον μηρὸν παρέφηνε τοῖς παρακαθημένοις χρυσοῦν.

¹⁸ Veja-se, a respeito, o excelente artigo de Rossetti: ROSSETTI, L. (2013) *When Pythagoras was still Living in Samos (Heraclitus, frg. 129)*. In (ed. Cornelli, G.; McKiraham, R.; Macris, C.) *On pythagoreanism*, De Gruyter, Berlim, no prelo.

O numero e a harmonia

Antes de passar a examinar mais de perto a questão da harmonia, que é a essência da mensagem pitagórica, vamos expor a questão do número nos Pitagóricos e sucessivamente algumas questões de ordem antropológica. O que é número? Ouçamos de novo Aristóteles¹⁹:

“Contemporâneos a estes filósofos, e até mesmo anteriores a estes, são os assim chamados Pitagóricos. Eles foram os primeiros a se dedicar às matemáticas e as fizeram progredir [...] e, por fim, já que parecia a eles que todas as coisas, em toda a realidade, fossem feitas a imagem dos números e que os números fossem aquilo que é primeiro em toda a realidade, pensaram que os elementos dos números fossem elementos de todas as coisas, e que todo o céu fosse harmonia e número”.

O que quer dizer que “pensaram que o céu fosse número”? Para nós essa afirmação soa demasiado estranha, pois podemos admitir que as coisas sejam ordenadas pelo número mas não que elas próprias sejam número. O mistério se desfaz se analisarmos a evolução do conceito de número desde formas de cultura muito primitivas. De fato, para a mentalidade primitiva o número é algo que pertence às coisas. As pesquisas antropológicas dos estados pré-lógicos de pensamento, mostram amplamente que, na ausência total ou parcial de abstração, o número é uma qualidade das coisas e não algo separado que é utilizado para enumerar. Lévy-Bruhl, num livro famoso²⁰, no capítulo V, analisa a função da numeração nas sociedades pré-lógicas. Utilizando as pesquisas de vários antropólogos, ele evidencia que em muitas tribos (Austrália, América do Sul, etc.) há nomes apenas para os números 1, 2 e às vezes 3. Mais do que isto, para estas tribos, é uma multidão.

Já nas sociedades com estruturas lógicas incipientes, o número é mais abstrato mas ainda muito ligado aos objetos e se configura como número-conjunto, ou seja um número cujo nome varia em função do tipo de objeto que é nomeado; cada grupo de objetos recebe um prefixo que é utilizado apenas para aquele tipo de objetos. Nesse tipo de sociedade mais avançada, os números que têm nome não se limitam aos primeiros dois ou três, alcançam e ultrapassam a dezena; no entanto não são numa série indeterminada como no nosso caso. Foram coletados casos de nomes de números que inicialmente significavam um certo número e depois passaram a significar um número maior, como por exemplo, primeiro significavam 10, depois 100 e depois ainda 10.000; onde se chegou à conclusão que este nome-número significava o número-limite, sendo o sucessivo um “inumerável”. Isto significa que este número-limite não é um número, mas uma palavra que expressa uma representação mais ou menos vaga de um grupo de objetos que excede os

¹⁹ ARISTÓTELES, *Metaph.*: 985b.23 - 986a. “Ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀνιάμενοι πρῶτοι ταῦτά τε προήγαγον, [...] ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνοντο τὴν φύσιν ἀφομοιωθῆναι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμὸν”

²⁰ LÉVY-BRUHL (1951).

“conjuntos-nomes” dos quais se tem uma noção precisa e familiar. E assim continua Levy-Bruhl: “Conforme a numeração faz progressos, esse termo se torna um número, e um número cada vez mais elevado. Quando enfim a numeração é feita por meio de números abstratos, como os nossos, este termo limite desaparece. O número se diferenciou totalmente das coisas numeradas. As operações do pensamento lógico substituíram os procedimentos da mentalidade pré-lógica”²¹.

Mais adiante Levy-Bruhl se dedica à análise da mística dos números. “Quando os números são nomeados, quando uma sociedade dispõe de um sistema de numeração, disso não segue que os números são, *ipso facto*, concebidos abstratamente. Pelo contrário, eles permanecem geralmente ligados à representação dos objetos mais comumente computados.” Mas é preciso levar em conta que nas sociedades primitivas a vertente mística é forte e abrange tudo que é percebido. De forma que o número, conforme vai sendo dissociado do objeto de referência, conforme vai sendo abstraído “ele é representado necessariamente com uma virtude e um valor místico que pertencem àquele número e somente a ele, por causa de participações igualmente místicas. Os números e seus nomes são indistintamente os veículos destas participações.”²²

Cada número assume então uma fisionomia individual própria, uma espécie de atmosfera mística, um campo de força que é específico dele. Portanto, desse ponto de vista, os números não se constituem numa série homogênea e, de fato, são impróprios para as operações lógicas ou matemáticas, por mais simples que sejam. As únicas operações que admitem são as operações místicas, não submetidas, como as aritméticas, ao princípio de não contradição: “Em suma, pode-se dizer que, para a mentalidade das sociedades inferiores, o número é indiferenciado (com graus diversos) de dois pontos de vista. No uso prático, ele é ainda mais ou menos aderente aos objetos numerados. Nas representações coletivas, o número e seu nome participam ainda tão estreitamente das propriedades místicas dos conjuntos representados, que eles são mais propriamente realidades místicas eles próprios, que unidade aritméticas.”²³

Até aqui Levy-Bruhl. Um complemento para estas considerações pode ser encontrado no trabalho de Cassirer “Filosofia das formas simbólicas”. Aqui apenas colocaremos algumas rápidas anotações. Cassirer mostra como as estruturas espaço, tempo e número são primordiais na nossa cognição e como contribuíram e evoluíram na nossa cultura. Especificamente em relação ao número, Cassirer ressalta que se por um lado o número teórico “significa o grande laço de união que pode aglutinar os conteúdos mais heterogêneos para reduzi-los à unidade do conceito”²⁴, por outro lado, no pensamento mitológico “aparece inteiramente como uma ‘entidade’ originária e comunica a sua essência e seu poder a tudo aquilo que é submetido a

²¹ Op. cit., p. 230.

²² Ib., p. 236.

²³ Ib., p.237.

²⁴ CASSIRER, E. (1998), p. 181.

ele”²⁵. Pois, continua Cassirer, “enquanto que para a ciência o número se converte em critério da verdade, em condição e preparação de todo conhecimento rigorosamente “racional”, aqui (no pensamento mitológico) imprime o caráter de mistério a tudo que cai dentro de sua esfera, a tudo que entra em contato e se mistura com ele; de um mistério cuja profundidade não é alcançada pela sonda da razão.”²⁶

Estes dois aspectos do número, o concreto e o abstrato, na linguagem de Levy-Bruhl, ou teórico e mitológico, na linguagem de Cassirer, representam as duas vertentes de pensamento que, tendo como origem o “mesmo” fenômeno, o número, se desenvolvem e trabalham em esferas que se intersecam muito pouco ou quase nada. Quando o número – de início, uma qualidade das coisas – se destaca do objeto, quando passa a ter uma autonomia, ele se apresenta em veste totalmente mística; somente muito depois ele começa a assumir o aspecto quantitativo que hoje nós conhecemos. E na aurora do pensamento racional, portanto, o número não podia não estar envolvido pela aura de misticismo. Por conseguinte, podemos dizer que erram aqueles críticos que não conseguem enxergar em Pitágoras o rasgo súbito da intuição teórica do número: a intuição racional pitagórica em relação ao número, ela se constitui em verdadeira e genuína ciência, no sentido moderno da palavra; uma intuição que se diferencia radicalmente do imenso pano de fundo totalmente mágico-místico.

Esclarecido que o número, quando é qualidade do objeto então ele é o objeto, assim como a cor azul deste livro é o livro (o livro é azul), fica mais fácil entender a afirmação de que as coisas são números e que o céu é número. E é possível identificar a origem antiga dessas concepções e ao mesmo tempo reforçar a ideia de um Pitágoras instruído na sabedoria antiga mágico-religiosa de tipo xamânico do qual falávamos antes. Porém, por outro lado, como vimos pelo testemunho de Heráclito, Pitágoras pesquisou mais que qualquer outro, como que insatisfeito pelos conhecimentos já adquiridos e como que em busca desse algo mais.

A pesquisa histórica mais recente estabeleceu que muito provavelmente Pitágoras pertencia ao grupo religioso do orfismo. Não é o caso de falar aqui destas pesquisas e de como isto foi estabelecido, porque nos levaria longe demais. Mas vamos aceitar esse dado, fornecido por grandes estudiosos como, mais antigamente, Guthrie e mais recentemente Burkert, Kingsley, West, Pugliese-Carratelli. Na verdade, antes de tudo é necessário distinguir Orfeu dos Órficos. Orfeu é um poeta trácio de uma geração anterior a Homero, mas é impossível imaginar o orfismo sendo tão antigo ou surgindo na Trácia²⁷. Os dados mais seguros colocam os Órficos apenas no VI século a.C. e em duas regiões, em Atenas, com Onomácritos e no Sul da Itália com os Pitagóricos. A doutrina órfica²⁸ afirmava que o homem tinha

²⁵ Ibidem, p. 184.

²⁶ Ib., p. 188.

²⁷ GUTHRIE (1950), p. 314.

²⁸ Ibidem, p. 307 e passim.

dois aspectos, o titânico que era mau e o dionisíaco que era bom. E prescrevia uma vida organizada segundo um regime de pureza que incluía a abstenção do alimento cárneo; o motivo estava ligado à doutrina da reencarnação. Este tipo de prescrições aliadas a práticas ascéticas permitiam ao indivíduo purgar o aspecto titânico (símbolo do corpo) e preservar o aspecto dionisíaco (símbolo da alma) e, portanto, escapar do ciclo das reencarnações.

Deixando de lado a questão da reencarnação, que adiamos para uma próxima oportunidade, vamos nos concentrar sobre o que de órfico existiria no pitagorismo. E de órfico, a tradição – aquela tradição que se avoluma na medida em que se afasta cronologicamente de Pitágoras – nos diz que os pitagóricos possuíam o conceito de **harmonia**. Neste caso, a sorte ajudou o historiador. Nos anos 60, em Derveni, perto do Mar Negro, foi encontrado um papiro do século IV; desde os anos 60, só recentemente foi publicado integralmente.²⁹ O assunto do papiro é exatamente uma exegese de um texto órfico muito mais antigo, podendo chegar à primeira metade do século V, ou seja, à época de Parmênides. O autor do papiro explica os símbolos contidos numa lenda órfica. Além de um material riquíssimo e até mesmo um fragmento de Heráclito, em certa passagem, na Coluna XXI, se faz referência à deusa Harmonia.³⁰ O Papiro de Derveni é o texto direto mais antigo que possuímos da inteira história da filosofia (século IV e referido seguramente à segunda metade do século V e talvez à primeira metade) e ele nos fala da deusa Harmonia relacionada aos órficos. Isto significa que o conceito de harmonia é seguramente pitagórico, pois eles atuavam plenamente exatamente nesse século, e é de origem órfica. Cabe então entender o que significa harmonia para esses pensadores.

A origem indo-europeia do termo harmonia está bem estudada e documentada desde o fim do século XIX.³¹ A palavra deriva da raiz indo-europeia **ar* e que aparece na palavra grega *ararisko*, estar junto, juntar, ligar. A conexão entre *harmonia* e *ararisko* é feita pelo termo *harozo* que por sua vez deriva de *harma* ou, como é usado por Homero, ao plural, *harmata* e significa ‘carro’. Analisando termos mais arcaicos, como certas inscrições micênicas, o termo (*h*)armo significava ‘trabalho em conjunto’, como um braço onde partes móveis se juntam para compor uma peça mecânica, como é o caso da roda do carro. A partir desse sentido mecânico de junção, já em tempos remotos, *harmonia* passou a ter também sentido metafórico.³² Assim em Homero temos o sentido de ‘conveniente’ ‘concordância’ (cf. Il. 22. 254-55). E nos tempos pós-homéricos Harmonia continuou sendo usada em sentido material e intelectual, e o radical **ar* acabou dando origem a várias palavras: *artus*, junção (de onde o latim *artus*, *articulus*); *harmos*, na construção, certo tipo de junção de pedras; *harmogé*, junção; *arthmos*, ligação (onde também Chantraine, mesmo fazendo derivar *arithmos* do tema *ri*, admite uma ligação possível com *ara-*

²⁹ KOUREMENOS, PARÁSSOGLU, TSANSANOGLU (2006).

³⁰ *Ibidem*: 137.

³¹ ILIEVSKI, 1993: 20.

³² *Ibidem*: 23.

*risko*³³), mas também *amizade*. O sentido musical de Harmonia é atribuído pela primeira vez a Lasus, mestre de Píndaro, em referência aos acentos e à entonação das palavras; o sentido plenamente musical se encontra em Píndaro, pela primeira vez. De acordo com os pitagóricos (segundo Aristóteles, como vimos acima) e também com Heráclito (DK B XX), a ordem das coisas, o cosmo, apresenta uma Harmonia externa, resultado de uma harmonia interna que não se vê, *afanés harmonia*, que une os elementos opostos do mundo.³⁴

Vamos voltar agora ao nosso número. O sentido pré-histórico do número, como vimos, é qualitativo e, confundindo-se com a própria coisa numerada, expressa um agrupamento, um conjunto, uma junção. Portanto, o que determina o número, considerado qualitativamente, é exatamente a junção dos elementos, ou seja, a harmonia. Obviamente, unir harmonicamente significa unir coisas diferentes, ou seja, a harmonização de coisas, ou até de coisas opostas, não é uma simples justaposição. Por exemplo, para nós um monte de areia não é uma justaposição de grãos de areia, mas uma união com alguma coerência entre todos os elementos que justifica falar em um monte de areia, ao invés de um mais genérico, ‘areias’ ou, outro exemplo, manada ao invés de rezes. A harmonia é algo que une os diferentes, mas não de uma forma qualquer, une de uma forma precisa, segundo uma harmonia (**ar*, junção) justa (*ri*, exato). O *aríthmos* pitagórico é exatamente esta junção exata; hoje nós damos a essa junção exata o nome de proporção.

Depois desse apanhado filológico podemos voltar à questão filosófica. O que esses pré-socráticos descobriram é tão somente o conceito de TODO, conceito nem sempre devidamente estudado pelos historiadores. O que faz do mundo um todo? Para um homem instruído na harmonia órfica, o que faz do mundo um todo é exatamente a harmonia. O todo do mundo é visto por Pitágoras como um sistema ordenado pela harmonia. Posto isto, ele cumpriu o grande passo: sabemos que o todo é presidido pela harmonia, a qual é proporção entre diferentes e, portanto, regida por um *aríthmos*; é suficiente conhecer esse *aríthmos* para conhecer o mundo.

O bios pitagórico

Vamos agora falar do último item partindo de uma citação de Platão. Na única passagem em sua obra em que Platão fala de Pitágoras ele diz o seguinte:

*“Porém se não na esfera pública, ao menos naquela privada Homero tem fama de ter dirigido a educação de alguns que amaram sua companhia e transmitiram aos descendentes um sistema de vida homérico, como o próprio Pitágoras foi extraordinariamente amado por isto e ainda agora seus discípulos, chamado pitagórico o seu modo de viver em certo sentido parecem se distinguir dos outros?”*³⁵

³³ CHANTRAINE, 1977:108-09.

³⁴ *Ib.* 24 *et passim*.

³⁵ PLATÃO. *República*, X, 600 a9-b5: Ἀλλὰ δὴ εἰ μὴ δημοσίᾳ, ἰδίᾳ τισὶν ἡγεμῶν παιδείας αὐτὸς ζῶν λέγεται Ὀμηρὸς γενέσθαι, οἳ ἐκείνων ἡγάπων ἐπὶ συνουσίᾳ καὶ τοῖς ὑστέροις ὁδὸν τινα παρέδοσαν βίου Ὀμηρικῆν, ὥσπερ Πυθαγόρας αὐτὸς τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἡγαπήθη, καὶ οἱ ὕστεροι ἐτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πη δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις;

Segundo Platão, Pitágoras estabeleceu um modo de vida, um *bios pythagorikós*. Há uma história que pode contribuir a esclarecer em que consistia esse modo de vida pitagórico. É o famoso relato de Dionísio, tirano da Sicília, reportado por Aristoxeno, que diz que o ouviu pessoalmente do próprio Dionísio; trata-se da história de Fintias e Damon;³⁶

Em grego, amizade é *philia*. A *philia*, como mostra a história de Fintias e Damon, é o traço característico do modo de vida pitagórico, aquela dedicação ao outro, aquela aproximação ao essencial que pode receber também o nome, em sentido moderno, de amor. Essa é também a descrição de Platão, a qual agora deve parecer totalmente óbvia: a *philia* é a dinâmica da *harmonia*. A harmonia é sua estática é o número e em sua dinâmica é esta devoção ao outro. Mas esse outro não é só o amigo, com Pitágoras esse outro é generalizado a todo ente do cosmo, em relação ao qual a *philia* precisa descobrir a *Harmonia*. E de fato, ele tinha uma escola, onde era amado pelos discípulos; ali se praticava a *philia* – ou seja, a *harmonia* em exercício – não só voltada às pessoas, como diz Platão dos discípulos em relação ao mestre, mas também uma investigação (e, portanto, uma aprendizagem), como nos diz Heráclito, por dedicação ao objeto de estudo. Entretanto, este objeto de estudo não era mais a herança cultural que era transmitida de xamã a xamã para entrar em contato com os deuses e aprender com eles. Agora existia uma noção nova, a harmonia do todo, a qual permitia que qualquer coisa fosse pesquisada com *philia*, amor, dedicação, que em latim se diz *studiare*. A atitude de dedicação (*studiare*), o estudo, é a nova forma de alcançar um saber que já é trans-religioso e trans-tribal. O estudo, pelo método da busca da proporção entre as coisas (a busca da harmonia), é agora voltado a todas as coisas, pois todas as coisas pertencem a uma mesma ordem. O estudo, essa dedicação, é afinal voltado ao querer saber de todas as coisas do mundo, em suma, é a dedicação à sabedoria. Pelo estudo do mundo, não são mais os deuses que descem até os homens, mas são os homens que se elevam até os deuses, até a sabedoria.

³⁶ JÁMBLICO, 1991: XXXIII, 234-36. “Fintias fora acusado injustamente e o tirano Dionísio mandou chamá-lo e “diante de seus acusadores afirmou que ele tinha sido descoberto numa conspiração, junto com outros, contra ele e isso era testemunhado pelos presentes; assim a indignação do tirano parecia totalmente sincera. A estas palavras, Fintias reagiu com surpresa. Mas, já que o próprio Dionísio afirmava que fizera todas as certificações e que era necessária a pena de morte, Fintias respondeu que, se ele tinha decidido assim, que concedesse ao menos o resto do dia para ajeitar seus negócios e aqueles de Damon. Os dois homens, de fato, viviam juntos e tinham seus bens em comum, mas Fintias, por ser mais velho, era encarregado da maior parte da administração; e por isso pedia de ser liberado, oferecendo Damon como garante. (236) Dionísio - como contava - ficou maravilhado e perguntou se existisse uma pessoa disposta a garantir uma condenação a morte. De Fintias recebeu uma resposta afirmativa. Assim, mandaram vir Damon, o qual, quando lhe contaram os fatos, aceitou de servir de garante e de permanecer ali até a volta de Fintias. Dionísio, de sua parte, contava que ficara maravilhado pela coisa, enquanto aqueles que propuseram colocar os dois à prova, caçoavam de Damon, certos de que seria abandonado e teria servido de cerva sacrificial. Porém, quando já o sol estava a se por, Fintias voltou, pronto para morrer; E todos ficaram estarecidos. Dionísio - sempre pelo relato que ele fazia - então abraçou e beijou os dois e pediu de ser acolhido por eles como terceiro amigo”.

O estudo é a *philia* voltada ao saber, que em grego se diz *Sophia*, formando filosofia, palavra que, segundo a lenda, foi inventada por Pitágoras. Se, por um lado, é verdade que a lenda pitagórica é em geral pouco confiável e espúria, por outro lado, depois do que se disse até aqui, mesmo não tendo fontes documentais precisas ou totalmente confiáveis, parece razoável admitir a possibilidade de que tenha sido Pitágoras a inventar o termo Filosofia.

Referências

- CHANTRAINE, P. (1968) *Dictionnaire étymologique de la langue greque*. TOME I. Paris.
- CASSIRER, E. (1998) *Philosophie der symbolischen Formen*. Edição em espanhol, tradução de Morones, A. Cidade do México.
- CORNELLI, G. (2011) *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Annablume, São Paulo.
- COSTA, G. (2008) *La Sirena di Archimede*. Alessandria.
- GUTHRIE, W. K. C. (1950) *The Greeks and their Gods*. Londres.
- JÂMBLICO, (1991) *A vida pitagórica*, Edição italiana *La vita pitagorica* Trad. Giangiulio, M. Milão, 1991.
- KAHN, C. (1979), *The art and thought of Heraclitus*. Cambridge.
- KOUROMENOS, T. Parássoglou, G. Tsansanoglou K. (2006). *The Derveni Papyrus*. Florença.
- ILIEVSKI, P. H. (1993) *The origin and the Semantic Development of the Term Harmony*. In *Studies in honor of Miroslav Marcovich*, Illinois Classical Studies Vol. XVIII. Atlanta.
- LÉVY-BRUHL, L. (1951) *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. 9. ed. Paris, 1951
- MARCOVICH, M. (2001), *Heraclitus: Greek text with a short commentary including fresh addenda, corrigenda and a select bibliography*. Sankt Augustin.
- ROSSETTI, L. (2013) *When Pythagoras still lived in Samos*. In *On Pythagoreanism*, Ed. Cornelli, G. Et alii, De Gruyter, Berlim, no prelo.
- SASSI, M. (2010) *Gli inizi della filosofia: in Grecia*. Milão.
- ZELLER, E. (1950), *Die philosophie der Griechen und ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 5a ed. Na versão italiana: *La filosofia de Greci nel suo svluppo storico*. Parte I, I presocratici. Volume II. Ionici e pitagorici. Tradução italiana e atualização de Rodolfo Mondolfo, Firenze.

O *Cármides* de Platão: o embrião da teoria sobre o processo psicossomático

Luciano Coutinho*
Gabriele Cornelli**

* Doutorando da Universidade de Coimbra – UC, Coimbra, Portugal.

** Professor da Universidade de Brasília – UnB, Brasília, Brasil.

Resumo

As discussões teóricas de Platão sempre foram bastante permeadas por um complexo mitológico altamente significativo. Dessa maneira, o pensador buscou compreender o princípio do mito no cosmos e na vida prática do homem. É possível observar, no *Cármides*, que o mito trácio de Zalmoxis é reinterpretado como uma manifestação capaz de trabalhar, na mente humana, como um instrumento terapêutico-psicológico. Essa transposição teria antecipado, em muitos séculos, o que, na Modernidade, é chamado de processo psicossomático. Neste trabalho, portanto, serão abordados os aspectos que Platão utiliza para redimensionar o mito na elaboração de sua própria teoria de cura.

Palavras-chave: Zalmoxis – Mito – Desencantamento – Cura – Platão.

Abstract

Plato's theoretical discussions have always been quite permeated by a highly significant mythological complex. Thus, the thinker sought to understand the principle of the myth in the cosmos and in the practical life of man. It is possible to observe in the *Charmides* that the Thracian myth of Zalmoxis is reinterpreted as a manifestation which is capable of working as a therapeutic-psychological tool in the human mind. This transposition of the myth would have anticipated, for many centuries, what is called the psychosomatic process in modernity. Therefore the aspects that Plato uses to redimension the myth in the elaboration/development of his own theory of cure will be elaborated/discussed in this work.

Keywords: Zamoxis – Myth – Disenchantment – Cure – Plato.

Introdução

O Platão que ficou mais conhecido nos dias atuais foi aquele que teria fundamentado a bipartição do homem. Há, entretanto, um outro Platão, ainda pouco averiguado, que é indício de uma equilibrada confluência entre corpo e *psyché*¹, como surge no diálogo intitulado de *Cármides*. Nele, pode-se analisar um princípio chamado atualmente de teoria psicossomática, que evidencia a sintonia entre corpo e alma. A reinterpretação do mito trácio, proposto nesse diálogo, assume uma vertente não pejorativa. Ao contrário, o mito é entendido, pelo filósofo, como um instrumento terapêutico-psicológico para a mente humana.

A reinterpretação, dessa forma, não serve para anular o conteúdo central do mito: no caso do *Cármides*, a cura. Assim, o filósofo parece buscar compreender princípios estruturais do processo de cura na mente de um fiel, substituindo o modelo objetivo – representado pela intervenção de um agente externo, nesse caso Zalmoxis – por outro subjetivo, em que a mente do próprio fiel passa a ser o agente de cura. Portanto, pretende-se analisar, no diálogo em questão, não o processo psicossomático propriamente, mas a reinterpretação do mito de cura, que dará origem à teoria acerca desse processo, intitulado na Modernidade de psicossomático.

Para tanto, será feita uma análise de como o mito de Zalmoxis é relatado em sua primeira aparição no Ocidente, nas *Histórias* de Heródoto, para, por fim, buscar compreender a reinterpretação e a transposição propostas pelo filósofo ateniense sobre esse mito.

1. O mito originário de Zalmoxis

A obra fundamental para se iniciar uma discussão acerca do mito de Zalmoxis² ficou conhecida como *Histórias*, de Heródoto. Nascido em Halicarnasso, no século V a.C., o historiador relatou acontecimentos que até hoje, apesar dos ataques contra sua imprecisão crítica, são importantes como fonte histórica de temáticas que, por algum motivo, tiveram destaque entre os gregos da antiguidade.

Os escritos de Heródoto serão analisados, neste trabalho, mais como visão cultural que propriamente como factos. Nesse viés, é o modo como o historiador conta suas impressões acerca das histórias relatadas que importa: nesse caso específico, o mito de Zalmoxis, para confrontá-lo ao mesmo mito, reinterpretado, em Platão.

Antes de chegar ao Istro, Dario dominou primeiro os Getas, que se jugam imortais, acontece que os Trácios que ocupam Salmidesso e que vivem para cima de Apolónia e da cidade de Mesâmbia, conhecidos por Escirmíadas e

¹ A palavra *psyché* (ψυχή) é de difícil tradução, já que pode significar não apenas “alma”, como normalmente se propõe, mas também “mente”.

² Também chamado de Salmoxis, Zalmoxix, Samolxix, Zamolxis, Gebelézis (uma variação Geta), dentre outras.

Nipseus, se renderam a Dario sem luta. Os Getas, porém, que tomaram a decisão imponderada de resistir, foram desde logo dominados, apesar de serem, entre os Trácios, os mais valentes e os mais justos.

Eis em que sentido eles se julgam imortais: pensam que não morrem, mas que, na hora da morte, se vão juntar a Salmóxis, um espírito divino. (Heródoto, *Hist.* Livro IV, 93 - 94, 1)

Opondo-se à visão homérica e hesiódica, o mito trácio apresenta uma visão de imortalidade da alma que só seria popularmente aceita na Grécia depois da crescente crença órfico-pitagórica e das fundamentações de Platão sobre a *psyché*. Heródoto relata que os Getas acreditavam que, depois da morte, iriam se juntar a Zalmoxis, um “espírito divino”. Mesmo que haja uma tentativa de imputar aos bárbaros um culto sanguinário, com sacrifício humano, a impressão do(s) informante(s) e do próprio historiador, na descrição do culto, demonstra que o corpo seria deixado à morte, para que a alma pudesse levar a mensagem de pedido de ajuda à divindade.

De quatro em quatro anos, enviam como mensageiro a Salmóxis aquele de entre eles que tenha sido na ocasião sorteado para desempenhar essa missão, com a recomendação de que lhe comunique as necessidades de momento. (Heródoto, *Hist.* Livro IV, 94, 2)

Outro ponto importante é a questão da escravidão de Zalmoxis por Pitágoras, segundo relatam os Gregos que habitavam a Trácia (Heródoto, *Hist.* Livro IV, 95, 1). Heródoto, entretanto, não está convencido de que a divindade tenha sido escrava de Pitágoras, e acaba por dizer que lhe parecia Zalmoxis ter vivido muito antes do filósofo grego (Heródoto, *Hist.* Livro IV, 96, 1). Entretanto, alguma importante questão pode ser levantada a respeito dessa impressão dos Gregos que habitavam a Trácia (Heródoto, *Hist.* Livro IV, 95, 1). Eliade propõe uma leitura bastante considerável: a de que o mito de Zalmoxis teria sido associado a Pitágoras, cuja imortalidade da alma seria proposta em suas doutrinas, justamente por se ter em conta que a crença na tal divindade trácia envolveria a crença também na imortalidade da alma.³

“Que existia alguma analogia entre Zalmoxis e Pitágoras, é algo que deve ter ocorrido aos colonizadores gregos da Trácia, de quem Heródoto ouviu a estória” (Dodds, 2002, p. 148), mas o fato de Zalmoxis ter sido colocado como escravo de Pitágoras provavelmente preencheria a visão helenocêntrica, já que o tema da imortalidade da alma tomaria, no século V a.C., crescente proporção.

³The fact that Pythagoras was named as the source of Zalmoxis's religious doctrine indicates that the cult of the Getic god involved belief in the immortality of the soul and certain rites of the initiatory type” (Eliade, 1972, p. 258-259).

2. O Xamanismo e o rito de cura de Zalmoxis

Há uma semelhança muito grande entre o mito de Zalmoxis e a cultura xamânica, como aponta Dodds (2002, p. 143-144). Sua suspeita a respeito da larga influência que a Trácia teria recebido da cultura xamânica vem da passagem em que Zalmoxis, em jantares dogmáticos, como relata Heródoto, manda construir uma instalação subterrânea para que seus convivas pudessem gozar da vida eterna.

Durante os jantares que lhes oferecia, metia-lhes na cabeça a ideia de que nem ele, nem os convivas, nem, por sua vez, os seus descendentes haveriam de morrer nunca, mas que seriam levados para um lugar onde viveriam para sempre rodeados de uma felicidade completa. E, ao mesmo tempo que actualava da forma que referi e vendia estas teorias, mandou edificar uma dependência subterrânea. (Heródoto, *Hist.* Livro IV, 95, 3)

A “dependência subterrânea”, a que faz menção Heródoto, representa ainda um tipo de imagem iniciática comum a rituais xamânicos. Desprendidos de suas almas, os xamãs alçariam viagens místicas a mundos íferos. Segundo a estrutura deste ritual, a alma do xamã adquiriria conhecimento advindo dos demônios para lidar contra as intempéries da vida, muitas vezes, causadas pelos próprios demônios, como explica Mircea Eliade em sua obra *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*.

Segundo Eliade (2002, p. 53), no ritual iniciático dos Xamãs, o neófito aprende, dos mesmos demônios que o esquartejam, alguns poderes específicos de cura, já que eles seriam a causa do mal a ser curado. Tal imagem de iniciação parece estar, de algum modo, ligado ao mito de Zalmoxis:

Quando essas instalações ficaram prontas, sumiu-se da vista dos Trácios; desceu à dependência subterrânea e lá passou três anos. Eles lamentavam-no e choravam-no como se tivesse morrido. No quarto ano, ele apareceu aos Trácios e assim se lhes tornou crível o que Salmóxis afirmava. (Heródoto, *Hist.* Livro IV, 95, 4 – 96, 1).

De tal forma, se se fizer uma sobreposição de imagem entre zalmoxis – que teria passado três anos no mundo ífero, cuja morte foi lamentada e chorada por seus convivas, segundo o relato do historiador, e teria retornado no quarto ano – e um xamã – que teria a capacidade de descer em viagem extática aos mundos íferos, sendo esquartejado e, posteriormente, ressuscitado – ficará evidente a função do mito Trácio quanto à capacidade, segundo a crença ritual, de reorganizar o cosmos. Ou se se preferir, nas transposições de Platão, de curar.

A figura de Pitágoras também pode ser analisada segundo tais questões. Há uma enorme diferença de perspectiva, entretanto, entre o xamanismo zalmoxiano e as lendas criadas sobre Pitágoras: os rituais de descida⁴ das histórias que a tra-

⁴ *Katábasis* (*Katá*: para baixo; *βασίς*: ir): imagem que representa o movimento de descida.

dição reconta de Pitágoras são associados à purificação da alma, como preparação para a vida pós-morte, ou para a imortalidade da alma, que seria apenas uma “consequência da doutrina da metempsychose, e é essa doutrina que ele faz todo esforço para inculcar” (Eliade, 1972, pp. 260-261)⁵. Discussão que parece apontar certa centralidade no Pitagorismo.

Assim, não é possível concordar com a acusação um tanto *sumária* de De Vogel, pela qual ‘Burnet não presta atenção para o caráter ético-religioso do *bíos* fundado por Pitágoras e para a conexão essencial deste aspecto com os assim chamados princípios científicos’. Ao contrário, é exatamente pelo conceito de purificação que essa conexão é afirmada e compreendida em sua profundidade teórica, para além da realidade histórica concreta do movimento. (Cornelli, 2010, pp- 34-35)

As lendas pitagóricas remontam um Pitágoras preocupado com as purificações da alma. Aquele que se iniciasse nas doutrinas pitagóricas deveriam passar por um estado de purificação da alma, por meio de uma vida moral mais branda e equilibrada.

Dessa maneira, a alusão feita por Heródoto entre as duas personagens indica o ensinamento da imortalidade da alma, por parte de Zalmoxis, em seus jantares, e também a iniciação xamânica por meio da imagem de desaparecimento, mas não o princípio moral diante da vida.

Tal fato só pode ser aproximado ao mito de Zalmoxis, e mesmo com certa prudência, no *Cármides* de Platão, em que o poder de cura é retirado do campo mágico e encantado. Nesse sentido, o filósofo irá associar o processo de cura ao conhecimento e à temperança, que, no diálogo, estão ligados a um tipo de conduta individual que se dá por um agente interno subjetivo: a *psyché*.

3. O processo de cura sob a perspectiva de Sócrates

Tentando desencantar o animismo do mundo exterior ao homem, Platão fundamenta uma existência ativa do mundo interior desse homem. Nesse sentido, o pensador rejeita a passividade fatalista em que se colocava a humanidade nos mitos antecedentes a ele, para propor um novo encantamento que passaria pela cognição da mente, a partir do princípio de que a mente seria responsável por suas atitudes e escolhas diante do entendimento e da concretude da vida prática, além de propor um profundo entrelaçamento entre mente e corpo.

A bipartição do homem, no *Cármides*, parece não fundamentar a visão tradicionalmente aceita a respeito do idealismo metafísico do pensador, mas, ao contrário, parece fundamentar um ideal prático de vida, em que o homem, mais

⁵ “consequence of the doctrine of metempsychosis, and it is this doctrine which he makes every effort to inculcate”.

ativo, seria capaz de nortear suas atitudes e escolhas diante da vida. Portanto, o tradicional cosmos, apresentado nos mitos antecedentes, em que o homem aparece como fantoche dos deuses é redimensionado sob uma perspectiva mais ativa, em que o homem, sem esperar que os deuses o fizessem, tornaria a vida somática e psíquica melhor.

Zalmoxis, tal qual é relatado em Heródoto (*Hist.* Livro IV, 94, 1), aparece como uma divindade capaz de trazer benefício e ordenação às necessidades de seus convivas. Em Platão, além de ser considerado “uma divindade” (Platão, *Charm.* 156e) para os Trácios, ele surge como mestre de encantamentos medicinais (Platão, *Charm.* 156d), em que uma tal “fórmula mágica” (Platão, *Charm.* 155e) seria capaz de curar dores corporais: no caso do diálogo, uma dor de cabeça.

A nova perspectiva de Sócrates consiste em desvelar a “fórmula mágica” (Platão, *Charm.* 155e) em “belos argumentos” (Platão, *Charm.* 157a). Isso traz à luz um Platão que, séculos antes da psicanálise, teria percebido que “muitas doenças são, de fato (para usar um jargão moderno), psicossomáticas” (Robinson, 2007, p. 41). Ou melhor, não seria um elemento mágico, como Zalmoxis ou sua fórmula mágica, o agente de cura, mas antes as reações mentais diante dos “belos argumentos”. Em outras palavras, a mente, em sua profundidade, seria motivada por tais argumentos a proceder de modo curativo.

De tal modo, para Sócrates, o que ele teria aprendido “com um dos médicos trácios, discípulos de Zalmoxis” (Platão, *Charm.* 156d) seria antes um tipo de técnica para se curar os males da mente/alma, ou mais transliteralmente, da *psyché*, e, por consequência, do corpo, e não uma mágica com proveniência externa advinda de Zalmoxis ou da fórmula mágica. Esta, transformada em belos argumentos, seria processada no interior da mente humana e traria consequências psicossomáticas.

Diferentemente do que gostaria Reale (2002, p. 233), ao diferenciar Platão e Freud em *Corpo, Mente e Saúde*, o filósofo ateniense não teoriza uma psicanálise metafísica propriamente dita. Como fica evidente, a crença órfica subjuga a existência somática em prol do que seria a alma. E, para confirmar o princípio pejorativo que exerceria o corpo na vida do homem, a imolação corporal aparece como princípio purificador da alma: “através da iniciação / a mim mutila, para as penas dos pais descontar” (Gazzinelli, 2007, p. 68). Isso, por sua vez, está longe de ocorrer na teoria de cura do Platão do *Cármides*.

É nesse sentido que o processo de cura, em Platão, não está associado a princípios externos, mas antes à própria *psyché* que, mergulhando em si, é capaz de compreender a beleza argumentativa da fórmula mágica.

Conclusão

Segundo o mito originário, o processo de cura das necessidades dos convivas se dá de fora para dentro, uma vez que é Zalmoxis quem deve interferir nos males sociais. Na reinterpretação platônica, é pela força da divindade, sob a

“fórmula mágica” agindo na *psyché*, que viria o estado de cura de uma enfermidade. Para Platão, esse processo é alterado, na medida em que o mito de Zalmoxis é transposto segundo uma perspectiva subjetiva em que a mente passa a ser o agente fundamental para a cura.

Assim, a ação interna passa a ser, em Platão, essencial na reorganização do cosmos humano e sobretudo na sua reorganização psíquica. Com isso, tem-se um embrião teorizado e fundamentado acerca do processo, atualmente, chamado de psicossomático.

Referências

Fontes Primárias

- HESÍODO. (2006) *Teogonia – A Origem dos Deuses*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras.
- HOMERO. (2005). *Ilíada*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- HERÓDOTO. (2000). *Histórias – Livro IV*. Trad. Maria de Fátima Silva e Cristina Abranches Guerreiro. Lisboa: Edições 70.
- PLATÃO. (2007). *Cármides*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universitária UFPA.

Fontes Secundárias

- CORNELLI, G. (2010). *O pitagorismo como categoria historiográfica*. Coimbra: CECH.
- DOODS, E. R. (2002). *Os Gregos e o Irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta.
- ELIADE, M. (1972). *Zalmoxis, the vanishing God*. Trad. William R. Trask. Chicago: Chicago.
- _____. (2002). *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes.
- GAZZINELLI, G. G. (2007). *Fragmentos Órficos*. Belo Horizonte: UFMG.
- GUTHRIE, W. K. C. (2003). *Orfeo y la religión griega*. Traducción de Juan Valmard. Madrid: Siruela.
- IMMERWAHR, H. R. (1966). *Form and thought in Herodotus*. Cleveland, Press of Western Reserve University.
- PINHEIRO, M. R. (2005). “Filosofia, Saúde, Alma e Corpo no Cármides de Platão. Princípios, v. 12, n. 17-18, pp. 173-182.
- REALE, G. (2002). *Corpo, Alma e Saúde – O Conceito de Homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus.
- Robinson, T. M. (2007). *A Psicologia de Platão*. Trad. Marcelo Marques. São Paulo: Loyola.
- SILVA, M. de F. (2009). “Língua e identidade e convivência étnica nas Histórias de Heródoto”. *Humanitas* 61, pp. 59-82.
- SOARES, C. I. L. (2001). “Tolerância e xenofobia ou a consciência de um universo multicultural nas Histórias de Heródoto”. *Humanitas* 53, pp. 49-82.



Hegel leitor de Aristóteles: a Ideia que a Si retorna, o motor imóvel, o movimento circular e teleologia

Lincoln Menezes de França*

* Aluno do Programa de Pós-graduação em Filosofia (Doutorado), UFSCar, Orientador: Dr. José Eduardo Marques Baioni.

Resumo

Sob a concepção filosófica sistemática de Hegel, a História da Filosofia expõe em cada um de seus momentos o único pensar, a razão, evidenciando sua necessidade e conexão interna, enquanto desdobramentos da totalidade, que segundo Hegel, é o verdadeiro. Em suas Preleções sobre a História da Filosofia, Hegel reconhece que esses desdobramentos de si da totalidade filosófica que se exprimiram nos sistemas de filosofia que se sucederam na exterioridade do tempo não excluiriam uns aos outros, mas exprimiriam uma vinculação interna que seria reconhecida e incorporada pela filosofia hegeliana. De acordo com Alfredo Ferrarin (2001, p. 55), é possível observar uma importante correspondência dada por Hegel entre seu sistema e o pensamento de Aristóteles. Em termos conceituais, Hegel interpreta e assimila diversos conceitos e aspectos do pensamento aristotélico, dentre eles, o Primeiro motor, a concepção de movimento circular e a teleologia, elementos do pensamento aristotélico que tomaram determinação peculiar sob a interpretação hegeliana. Diante disso, cabe questionarmos qual o sentido desses conceitos sob a ótica do sistema de Hegel. Nesta exposição, analisamos como Hegel interpreta esses conceitos e noções do pensamento aristotélico e os incorpora ao seu sistema sob seus termos. A noção aristotélica de Primeiro Motor, eterno e imóvel, é concebida por Hegel como a Ideia que move, mas permanece idêntica a si mesma. O movimento, outro elemento importante do pensamento aristotélico, é diferenciado pelo estagirita em movimento linear e movimento circular. O movimento circular, para Aristóteles, exprimiria o movimento em sua perfeição. Para Hegel, esse movimento circular se exprime nos desdobramentos da Ideia. Sinteticamente, o sistema hegeliano expressa os desdobramentos da Ideia em sua interioridade na Ciência da Lógica, em sua exterioridade na Filosofia da Natureza e em seu retorno a Si na Filosofia do Espírito. Como para Hegel a finalidade da Ideia é sua autodeterminação, seu movimento perfeito, circular, se expressaria em seu retorno a si mesma, na Filosofia do Espírito. A teleologia da Ideia hegeliana segue, desse modo, o

sentido da finalidade aristotélica do primeiro motor porquanto o primeiro motor move, mas permanece em si mesmo, pois é desejado; movendo, sendo imóvel. Portanto, Hegel assimila sob seus termos a perfeição do movimento circular e o conceito de motor imóvel aristotélico, caracterizando-o enquanto a Ideia que move, mas permanece idêntica a si mesma, pois não sai da órbita da relação consigo mesma porquanto seu 'télós' é sua autodeterminação.

Palavras-chave: Hegel; Aristóteles; Ideia; movimento circular; teleologia.

Introdução

A perspectiva de História da Filosofia de G. W. F. Hegel (1770-1831) parte de uma concepção sistemática de Filosofia, que por sua vez, é expressão dos desdobramentos de Si do Espírito que se reconhece na própria História do pensar verdadeiro, que, para Hegel é um só. Mas, a história é algo que expressa sucessão de determinações finitas. Nesse sentido, expressar a verdade una em determinações históricas finitas seria contrário a essa perspectiva de uma única verdade.

De acordo com Hegel [2005 (1820), p. 24], embora a história da filosofia apresente aparentemente oposições entre perspectivas filosóficas distintas, a verdade é uma só e a história da filosofia tratará do conhecimento do desenvolvimento da totalidade do si espiritual, da verdade enquanto totalidade. Portanto, a história da filosofia, para Hegel, deve ser concebida enquanto desenvolvimento dessa totalidade:

[...] É *uma* ideia no todo e em todos os seus membros, do mesmo modo que num indivíduo palpita, em todos os membros, *uma* vida e se ouve *uma* pulsação. Todas as partes que nela sobressaem e a sistematização das mesmas provêm da Ideia única; todas estas especificações constituem somente espelhos e cópias de *uma* vitalidade; têm a sua realidade efetiva unicamente nesta unidade, e as suas diferenças, as suas diversas determinidades são em conjunto apenas a expressão e a *forma* contida na Ideia. Como a Ideia é o centro, que é ao mesmo tempo a periferia, a fonte luminosa, que em todas as suas expansões não vai para fora de si, mas em si permanece presente e imanente; portanto ela é o sistema da necessidade e da *sua própria* necessidade, que é assim igualmente a sua liberdade. Como a filosofia é sistema em desdobramento; igualmente o é também a história da filosofia, e este é o ponto central, o conceito fundamental, que esta abordagem da história irá expor. [HEGEL, 2006 (1820), p. 32, grifos do autor]

Tal desenvolvimento é concebido a partir de uma concepção filosófica que tem como cerne o verdadeiro enquanto totalidade [HEGEL, 2002 (1807), FE, §20, p. 36], do Ser que é Sujeito [HEGEL, 2002 (1807), FE, §22, p. 37], a Ideia mesma que se põe em suas determinações para se reconhecer em sua totalidade, em conceito, em pensamento. É sobre essas bases que Hegel irá interpretar a História da Filosofia. Sua abordagem dos conceitos filosóficos tem uma profunda relação com os próprios desdobramentos desses conceitos na História da Filosofia e, sob tal perspectiva, só podem ser compreendidos a partir dessa concepção.

No entanto, Hegel afirma que uma determinação filosófica se relaciona fundamentalmente com seu tempo determinado. Nesse sentido, a filosofia antiga, por exemplo, não responde às questões do tempo presente. Com isso, cabe o questionamento acerca da importância da própria história da filosofia.

[...] depreende-se que a *primeira filosofia é o pensamento inteiramente universal, indeterminado*; a primeira filosofia é a *mais simples*; a filosofia *mais recente* é a mais concreta, a mais profunda. Importa saber isto para, *por trás das antigas filosofias*, não buscar mais do que nelas se contém, para não procurar nelas a resposta a *questões*, a satisfação de *necessidades espirituais*, que decerto *não havia e que pertencem somente a uma época mais instruída*. [...] [HEGEL, 2006 (1820), p. 56, grifos do autor]

Por outro lado, a cada um de seus desdobramentos o Espírito manifestou sua universalidade, possibilitando a realização presente da Filosofia que é mais concreta. A História da Filosofia, sob a perspectiva hegeliana, se desdobrou na realização do reconhecimento de Si do Espírito, que se demonstra necessariamente enquanto resultado, resultado de seus próprios desdobramentos.

[...] a filosofia mais instruída de uma época ulterior constitui essencialmente o resultado do trabalho precedente do espírito pensante, que ela foi requerida e proporcionada por esses primeiros pontos de vista, e não despontou do solo só por si. [HEGEL, 2006 (1820), p. 58-59]

Portanto, a concepção hegeliana de História da Filosofia está fundamentalmente vinculada ao que Hegel concebe como desdobramentos dialético-especulativos de Si do Espírito, o que faz Hegel recepcionar o legado filosófico de forma peculiar. Assim, os conceitos filosóficos sob o sistema hegeliano são transformados e ganham novo sentido, ao mesmo tempo em que são preservados.

[...] A sua *vida* [a vida do Espírito] *é ação*. A ação tem como pressuposto um material prévio, a que se dirige e que ela não aumenta simplesmente, ou amplia mediante a adição de material, mas essencialmente *refunde e transforma*. Uma tal herança é ao mesmo tempo recepção e tomada de posse e legado; e simultaneamente reduz-se a material, que é metamorfoseado pelo espírito. O que se recebeu foi deste modo modificado e enriquecido e, ao mesmo tempo, preservado. [HEGEL, 2006 (1816), p. 18, grifos do autor]

Em relação a Aristóteles, Hegel seguirá essa perspectiva, recepcionando elementos conceituais que serão centrais ao seu sistema filosófico de modo metamorfoseado. Hegel fará menção a Aristóteles já na sua *Fenomenologia do Espírito* e em sua *História da Filosofia* o caracterizará como filósofo de caráter profundamente especulativo, o que configura profunda identidade em relação ao seu próprio pen-

samento: “[...] Aristóteles é um espírito tão vasto e especulativo como nenhum outro [...]” [HEGEL, 1955 (1833), p. 237]. Dilthey [1944 (1925), p. 203-204] atesta a influência crescente de Aristóteles ao pensamento de Hegel.

G. Lebrun, na coletânea de textos *A Filosofia e sua História* (2006, p. 276), expressa o que Hegel reconhece fundamentalmente em Aristóteles, o pensamento especulativo, caráter do pensamento aristotélico com o qual Hegel se identifica profundamente. Além disso, Lebrun observa uma fidelidade de Hegel em relação a Aristóteles, o que é fundamental à nossas apreensões:

[...] essa obrigação de fidelidade a Aristóteles nos faz tomar melhor consciência que o hegelianismo *não se reduz à dialética*. Não é, com efeito, o dialético propriamente dito que se reconhece em Aristóteles, mas o pensador *especulativo*. [...] . O *especulativo* é o momento “positivamente racional”, graças ao qual aquilo que podia parecer um exercício cético e niilista é entendido como sendo a manifestação de uma totalidade orgânica. [...] (LEBRUN, 2006, p. 276, grifos do autor)

Em termos conceituais, Hegel interpreta e assimila diversos conceitos e aspectos do pensamento aristotélico, dentre eles, o Primeiro motor, a concepção de movimento circular e a teleologia, elementos do pensamento aristotélico que tomaram determinação peculiar sob a interpretação hegeliana. Diante disso, cabe questionarmos qual o sentido desses conceitos sob a ótica do sistema de Hegel.

Nesta exposição, analisamos como Hegel interpreta esses conceitos e noções do pensamento aristotélico e os incorpora ao seu sistema sob seus termos, observando que esses conceitos entrelaçados já podiam ser observados na *Fenomenologia do Espírito* e permaneceram nas *Lições sobre a História da Filosofia* no período de Berlim.

Ademais, é preciso salientar que esta breve análise expressa apenas limitados apontamentos acerca desses conceitos em seus entrelaçamentos em uma possível interpretação da interpretação e assimilação hegeliana de alguns elementos conceituais filosóficos de Aristóteles.

A ideia que a Si retorna, o movimento circular, o motor imóvel e a concepção teleológica hegeliana a partir da interpretação de Aristóteles

Nas *Lições sobre a História da Filosofia* Hegel destaca a distinção aristotélica entre potência e ato (atividade livre). O ato “leva em si o fim (τοτέλος) e é a realização deste fim” [HEGEL, 1955 (1833), p. 256, tradução nossa]. A potência é considerada enquanto faculdade, em termos hegelianos, o em-si, o objetivo, que enquanto abstrato, matéria, pode assumir qualquer forma possível. A atividade livre, que é a forma realizadora, é, em termos hegelianos, a subjetividade. Nesse

sentido, a substância não é somente material, porquanto é necessária uma atividade que se acrescente à forma, para que a matéria seja verdadeira. Essa concepção de atividade é considerada por Hegel um avanço aristotélico frente à concepção de ideia de Platão.

O ato, assim, na leitura hegeliana de Aristóteles, é efetividade, que exprime a negatividade enquanto determinação. Esse princípio de individuação não é considerado por Hegel enquanto uma subjetividade determinada, mas como subjetividade pura, o que “converte também o bom, como o fim geral, em fundamento substancial e se atém a ele, por oposição a Heráclito e aos eleatas” [HEGEL, 1955 (1833), p. 258, tradução nossa]. Essa consideração hegeliana acerca das concepções aristotélicas de ato e potência, da atividade, da mudança, da subjetividade pura, são chaves compreensivas fundamentais de como Hegel encara os desdobramentos de si do Espírito sob uma perspectiva teleológica na relação consigo mesmo num movimento circular, a partir de uma concepção ontológico-especulativa.

Hegel analisa os modos da substância nas determinações mais precisas da relação entre ato e potência. Nesse sentido, Hegel discorre acerca da substância sensorial e perceptível enquanto substância finita que se caracteriza pela mudança, que se distingue em quatro categorias, o que (geração e corrupção), a qualidade, a quantidade (aumento e diminuição) e o onde (movimento). Hegel enfatiza que dessa perspectiva, tudo se gera do ser, do ser em potência. Sob essa perspectiva, Hegel distingue três momentos: a matéria enquanto substrato geral da mudança; as determinidades da forma, contrapostas, negativas umas às outras; e o primeiro motor. Uma segunda classe superior de substância é aquela em que a atividade se incorpora nela, em que o ativo realiza seu conteúdo na realidade, permanecendo o mesmo na mudança, um fim que é realizado conforme a atividade, nessa classe de substância tanto potência (matéria) quanto efetividade (pensamento) são universais que se contrapõem na forma do entendimento. O terceiro momento da substância é a unidade de potência, atividade e enteléquia, é o imóvel que infunde movimento, o ato puro.

De acordo com a leitura hegeliana [1955 (1833), p. 256] de Aristóteles, a atividade por ser também mudança, num quadro geral, permanece igual a si, nesse sentido, determina-se a si mesma e, por isso, é a finalidade mesma que se torna efetiva. Por outro lado, a mudança simples não se conserva igual a si mesma. Para Évora (2005, p. 144-146), o movimento circular é considerado por Aristóteles um movimento perfeito.

De acordo com Aristóteles (Do céu I, 9), o movimento cessa quando as coisas atingem seus lugares próprios. O ato puro é aquilo que tem a si mesmo por finalidade, é perfeito e não muda, mas é desejável e intelectual, é motor e é imóvel, pois infunde movimento sem mover-se. Sua atividade produz o movimento circular. No movimento circular, o lugar de partida é o mesmo de chegada, há movimento que é, ao mesmo tempo, um estar em si mesmo. Tal movimento é um movimento eter-

no e perfeito, pois tem por finalidade aquilo que já estava no princípio, atingindo permanente e eternamente o seu lugar próprio.

[...] ao existir um motor que existe ele mesmo como ser imóvel, ser em ato, este não pode de nenhuma maneira mudar, porque o primeiro dos movimentos é o de translação, e destes o primeiro é o circular. E o ser que produz este movimento é o motor imóvel. O motor imóvel é necessariamente um ser. E na ordem de sua necessidade, é também um ser da ordem do belo, e dessa maneira é um princípio. [ARISTÓTELES, 1967, p. 1054-1055 (Met. L. 12, 7 1072 b / 1073 a)]

Em Hegel esse imóvel que move ganha novo sentido, é concebido enquanto a Ideia que move a si mesma no movimento circular, tendo por finalidade sua própria realização. O imóvel movente - considerado por Hegel enquanto razão pensante - será uma consideração fundamental a Hegel no que tange à concepção de Ideia que a si retorna enquanto Espírito Absoluto num movimento circular. Nas palavras de Hegel:

Esta grande determinação aristotélica, como o círculo da razão que retorna a si mesma, tem o mesmo significado que outras determinações modernas; o imóvel que move é a ideia que permanece idêntica a si mesma, e que, ao mover, não se sai da órbita da relação consigo mesma. [...] Tal é a finalidade, cujo conteúdo é o mesmo apetecer e o mesmo pensar; um fim assim se chama o belo ou o bom. [HEGEL, 1955 (1833), p. 263, grifos do autor; tradução nossa]

Já na *Fenomenologia do Espírito* [2002 (1807), FE, §22, p. 37] Hegel ao caracterizar o Ser enquanto Sujeito expressa que a finalidade do Ser é ele mesmo, sendo ele mesmo sua finalidade e força motriz. Desse modo, sob seus próprios termos, refundindo e transformando, o filósofo alemão reconhece os conceitos aristotélicos de movimento circular, teleologia e motor imóvel em seus entrelaçamentos em sua primeira grande obra. Nas palavras de Hegel:

[...] “a razão é o agir conforme a um fim”. A forma do *fim* em geral foi levada ao descrédito pela exaltação de uma pretendida natureza acima do pensamento - mal compreendido -, mas, sobretudo pela proscricção de toda a finalidade externa. Mas importa notar que - como *Aristóteles* também determina a natureza como um agir conforme a um fim - o fim é o imediato, *o-que-está-em-repouso*, o imóvel que é *ele mesmo motor* e que assim é *sujeito*. Sua força-motriz, tomada abstratamente, é o *ser-para-si* ou negatividade pura. Portanto, o resultado é somente o mesmo que o começo, porque *começo é fim*; ou, [por outra], o efetivo só é o mesmo que seu conceito, porque o imediato como fim tem nele mesmo o Si, ou a efetividade pura. [HEGEL, 2002 (1807), FE, §22, p. 37, grifos do autor]

Hegel se opõe a uma perspectiva filosófica que exalte a natureza em detrimento da razão e que desqualifique toda finalidade inerente à natureza. Na *Feno-*

menologia Hegel faz menção à *Física* aristotélica ao referir-se à determinação da natureza, que é agir conforme a um fim. Na concepção hegeliana, a razão é a ação conforme uma finalidade, mas essa finalidade imediata está em repouso tal qual o motor que move; move, mas é imóvel, pois aquilo que move em primeira instância, não pode ser movido. Assim é a razão para Hegel, move e permanece em si mesma, tal qual o motor imóvel aristotélico. A razão tem sua finalidade em si mesma e seu movimento se faz circularmente, num retorno a si mesma, pois sua finalidade imediata, ela mesma, estava no começo, que é, ao mesmo tempo seu fim.

Nesse sentido, o conceito de finalidade é o conceito destacado por Hegel no que tange à *Física* aristotélica. A natureza consistiria na “interior generalidade e finalidade que se realiza” [HEGEL, 1955 (1833), p. 274, tradução nossa], porquanto causa e efeito se tornam unidade na finalidade: “como um algo idêntico a si mesmo, que se repele a si mesmo e que, em sua manifestação, permanece idêntico ao seu conceito” [HEGEL, 1955 (1833), p. 275, tradução nossa]. De acordo com Inwood (1997), a ideia de uma finalidade imanente é uma clara aproximação do pensamento hegeliano em relação ao aristotélico. Nas palavras de Inwood (1997, p. 256-257):

[...] Hegel (à semelhança de Aristóteles e ao contrário de Platão) sustentou que o propósito ou *telos* de uma coisa lhe é inerente e não requer uma mente ou um *nous* externo a ela, que forme ou possua o propósito. (Hegel e Aristóteles postulam um Espírito cósmico ou *nous*, mas este não impõe suas intenções desde fora). [INWOOD, 1997, p. 256-257]

Essas determinações aristotélicas que Hegel toma para si são chaves conceituais centrais para a compreensão do pensamento hegeliano, sendo que essas características já podiam ser observadas na *Fenomenologia do Espírito*, sua primeira grande obra, e permaneceram no pensamento hegeliano.

No entanto, é fundamental considerar que essa interpretação hegeliana do pensamento aristotélico tem caráter muito peculiar porquanto é possível observar muitas discordâncias acerca dessa interpretação, como bem analisa Ferrarin (2001, p. 15-27) ao questionar se *Energeia* (ato) pode ser entendida como Subjetividade.

Portanto, Hegel refunde e transforma os conceitos aristotélicos preservando-os, mas sob seus termos, a partir de sua concepção sistemática de filosofia e de sua História. Sob a concepção hegeliana, o Espírito tem a si mesmo como finalidade racional livre; seu movimento perfeito é um movimento teleológico de retorno a si, que no sistema hegeliano se expressa na Ideia em si e para si na Ciência Lógica, na Ideia na exterioridade, em seu Outro-de-Si, na Filosofia da Natureza e na Ideia em seu retorno a si enquanto Espírito. Desse modo, o movimento da Ideia é um movimento circular que expressa o movimento em sua perfeição, pois é o movimento teleológico da Ideia para si mesma em seu retorno a si enquanto Espírito.

Referências

- ARISTÓTELES. (1967). *Obras*. Madrid: Aguilar S. A. De Ediciones.
- DILTHEY, W. [1944 (1925)]. *Hegel y el Idealismo*. Tradução Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- EVORA, F. R. (jan.-jun., 2005). *Natureza e movimento: um estudo da física e da cosmologia aristotélicas*. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, p. 127-170.
- FERRARIN, A (2001). *Hegel and Aristotle*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- HEGEL, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia*. Tradução Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. Tomo Segundo.
- _____. (2006). *Introdução a história da filosofia. [Einleitung in die Geschichte der Philosophie]*. Artur Morão (Trad.). Lisboa: Edições 70.
- _____. [2002 (1807)]. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes.
- INWOOD, M. (1997). *Dicionário Hegel*. Tradução: Álvaro Cabral. Jorge Zahar Ed.: Rio de Janeiro.
- LEBRUN, G. (2006). *A Filosofia e sua História*. São Paulo: Cosac Naify.
-