

Publicação especial
CEFA Editorial



HISTÓRIA DA DOS PRÉ-SOCRÁTICOS A SANTO AGOSTINHO FILOSOFIA

Paulo Ghiraldelli Júnior

CEFA

História da Filosofia

dos pré-socráticos a Santo Agostinho

Paulo Ghiraldelli Jr

Capa: Francielle Chies

Projeto gráfico e editoração eletrônica: Paulo Francisco Martins
Ghiraldelli

Revisão: Francielle Chies e Paulo Francisco Martins Ghiraldelli

Imagem da capa: A Morte de Sócrates", por Jacques-Louis David (1787)

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

Ghiraldelli Júnior, Paulo

História da filosofia: dos pré-socráticos a Santo Agostinho.

/ Paulo Ghiraldelli Jr. .

São Paulo: CEFA Editorial, 2018.

Bibliografia

ISBN 978-85-54986-00-1 (E-book)

1. Filosofia – História I. Título.

CDD – 109

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia: História 109

CEFA Editorial
Diretora editorial: Francielle Chies

Av. dos Autonomistas, 896
Torre Mykonos – Sala 2405
Pq. Continental
Osasco – SP
CEP: 06.020-190
contato.cefa@mail.com



Para a Fran, por apostar em mim cotidianamente

Sumário

Apresentação	1
Os Pré-Socráticos e os Saberes filosóficos	2
A palavra “filosofia”	2
A tríada inicial.	2
<i>Arkhé</i> e <i>Kosmos</i>	3
Mito e Filosofia	4
Aristóteles e os “Pré-Socráticos”	8
Heráclito e Parmênides.....	12
Metafísica, cosmologia e epistemologia	15
Metafísica e ontologia.....	18
Apêndice	21
Sócrates e a investigação ética-moral na cidade	26
Sócrates, o filósofo de Atenas.....	26
A viagem de Querofonte ao santuário de Delfos	28
O enigma do Oráculo de Delfos.....	31
Filosofia, religião e política no julgamento de Sócrates	33
Razões da condenação.....	35
O método do <i>elenkhos</i>	38
Apêndice 1.....	40
Apêndice 2.....	45
Platão: A invenção da filosofia e a busca da cidade justa.....	57
O projeto platônico.....	57
A tríade clássica.....	58
As vias de leitura de Platão.....	60
Os sofistas e Sócrates.....	62
Górgias e Protágoras.....	64
A definição de conhecimento.....	67

A cidade justa e a educação dos dirigentes	69
Necessidades do método socrático	73
A rememoração e a Teoria das Formas	76
As características das Formas	80
A cidade justa e alma	85
A cidade justa e a pedagogia	89
A Linha Dividida	91
A alegoria da Caverna	93
A filosofia e o impulso erótico	95
Aristóteles: Explicação do mundo e a condução da vida.....	107
O Aristóteles essencial	107
O estilo de Aristóteles	109
O movimento	111
O movimento e a causalidade	115
A <i>eudaimonia</i>	117
Platão e Aristóteles	120
O “Terceiro Homem”	122
O problema da <i>akrasia</i> : Sócrates e Platão.....	126
Aristóteles e a Teoria da Ação	129
Apêndice	133
O Helenismo: Os filósofos cidadão do mundo	136
Comportamentos	136
Helenismos e cosmopolitismo	139
Epicuristas, estóicos e cétricos: os sentidos.....	147
Epicuristas e estóicos: materialismo e Alma.....	151
Estóicos e epicuristas: ética <i>natural</i>	153
Estilo de vida, filosofia e novos critérios de verdade.....	157
Apêndice	161
Os cidadãos da cidade do céu.....	165

Agostinho e Boécio	165
Antigos e medievais: religião	167
Ética e moral	170
Antigos e Medievais: para além as diferenças.....	174
A filosofia Cristã de Santo Agostinho.....	176
O mal	178
O “eu” agostiniano e a vontade	181
Mentes iluminadas	184
Boécio: mais uma equação para o novo mundo.....	186
O Autor	191

História da filosofia: dos Pré-Socráticos a Santo Agostinho

Autor: Paulo Ghiraldelli Jr

Apresentação

A história da filosofia é uma história. É *apenas* uma história? Para a maioria dos grandes filósofos a história da filosofia era por si mesma filosófica – e seu leitor não iria “ficar sabendo de fatos”, mas iria começar a filosofar por meio dela. Por isso, vários dos grandes filósofos, filosofaram escrevendo *uma* história da filosofia.

A história da filosofia que o leitor tem em mãos agora articula um modo direto de instigar à filosofia com uma forma de já apreender os principais problemas filosóficos de ontem e de hoje. Comece a ler e irá perceber que não precisará de um número absurdamente grande de informações para iniciar o seu filosofar – e corretamente!

Aposente aqueles longos tratados verborrágicos, ou temáticos ou “por filósofo”. Eles fazem você apenas perder tempo. Nossa história da filosofia, tal como ela está apresentada nesta edição publicada pela editora CEFA Editorial, não acha que o tempo foi feito para jogar fora. Ela quer economizar seu tempo para que, inteirado dos problemas filosóficos principais e atuais (sim, os gregos antigos e os medievais têm sua atualidade!), você possa utilizar suas energias para ler diretamente os filósofos. E então, lendo os próprios filósofos, em articulação com o que leu aqui, você irá dar o segundo passo no seu filosofar.

Como vê, nossa história da filosofia visa deixar você autônomo intelectualmente. Quer engajá-lo em um projeto, certamente, aqueles que deveria ser o seu projeto, o de poder não ser nem João-Ninguém e nem Maria-Vai-Com-As-Outras. A filosofia pode ter muitas pessoas simples, João e Maria são nomes que indicam isso, e são bem-vindos à filosofia. Mas ela não é algo para quem quer ser um João-Ninguém. Pois ela quer ver as pessoas tendo opiniões e reflexões próprias. Nem é algo para criar uma Maria-Vai-Com-As-Outras, pois a filosofia é uma forma de “não seguir o rebanho”.

A Filosofia é uma desbanalização do banal. A história da filosofia é essa desbanalização posta em movimento.

1

Os pré-socráticos e os --- saberes filosóficos

Capítulo 1. Os pré-socráticos e os saberes filosóficos

A palavra “filosofia”

Pitágoras de Samos (582-497 a.C.)¹ era muito inteligente. Dizem que pessoas muito inteligentes são idiossincráticas. No caso de Pitágoras, isso era uma verdade. Ele soube enfrentar a ciência dos números e colocou peças importantes em seu interior, mas também soube deixar os discípulos sob regras curiosas. Mais do que um grupo de alunos, aglutinou em torno de si verdadeiros fiéis religiosos – uma seita. Essa confraria passou para a história popular por causa de suas normas de convivência. Manter-se pitagórico implicava abster-se de carne e feijão. Não faço idéia da razão de se evitar feijão, mas acredito que quanto à carne o problema advinha do fato de o pitagorismo pregar a doutrina da transmigração das almas, e isso não só entre humanos. Então, quem garantiria a um pitagórico que ao comer a carne de um porquinho não estava devorando um amigo já falecido?

Esse homem misterioso, Pitágoras, é aquele que, segundo nos contam os historiadores, usou pela primeira vez a palavra “filósofo”. E daí nasceu o termo “filosofia” (φιλοσοφία), que vem da composição dos termos gregos *philo* e *sophia*. *Philo* deriva de *philia*, que é amizade ou amor fraterno, e *sophia* vem de *sophos*, que é sábio. Etimologicamente, a filosofia pode ser apontada como o amor pelo saber. Nessa acepção, o filósofo é antes aquele que deseja o saber do que propriamente o sábio. E a filosofia seria antes a busca do saber do que o saber apropriado.

A tríade inicial

Pitágoras ganhou o crédito de ter inventado a palavra “filósofo”, mas não o de ter sido o primeiro filósofo. Seu local de nascimento, a ilha de Samos, é vizinho da terra dos primeiros filósofos. A tríade inicial de filósofos surgiu na frente da Ilha de Samos, no continente. A região era a das colônias gregas da Jônia, que hoje é parte da Turquia. A cidade de Mileto abrigou-os: Tales, Anaximandro e Anaxímenes.

Tales de Mileto (624-556 a.C.) elegeu como princípio primeiro a água. O mundo todo nada seria senão água, em suas várias formas. Foi uma observação inteligente e plausível. Afinal, a água é um elemento da natureza que pode ocupar três formas. Ela pareceu a Tales um bom candidato para funcionar como o que poderia constituir o mundo e, enfim, pela suas características, dar o ordenamento que o mundo possui – ou parece possuir. Anaximandro (609-546 a.C.), discípulo de Tales, duvidou que a água pudesse desempenhar esse papel. Não negou que existisse um princípio geral e básico, mas não acreditou que ele fosse um elemento que pudesse ser tão determinado quanto a água. No limite, preferiu dizer que o princípio era exatamente o que é indeterminado. Em grego, usou a palavra *apeíron*. Ora, Anaxímenes (585-528 a.C.), por sua vez, recuperou algo de Tales, mas não desconsiderou a crítica de Anaximandro. Manteve a idéia de Tales de que o correto seria indicar um elemento determinado. Mas, como a água lhe parecia muito pouco maleável, ele apostou em algo que lhe sugeria um grau menor de determinação, como queria Anaximandro. Escolheu o ar como o elemento que deveria ser o princípio de ordenação do mundo.

Arkhé e Kosmos

Esses primeiros filósofos buscaram encontrar o princípio diretor do mundo. Em grego, seria o *arkhé* (ἀρχή), isto é, o princípio primeiro do cosmos. *Arkhé* é “o que sai na frente”, e isso tanto no sentido de dar origem quanto no sentido de puxar a fila, de dar a regra e o governo. E o *arkhé*, para os primeiros filósofos, deveria ser encontrado em um elemento do mundo físico.

Dois séculos depois, Aristóteles (384-322 a.C.) escreveu sobre eles e os denominou de *physiologoi*, pois estariam interessados na *physis* (φύσις), uma palavra que poderíamos substituir por natureza, mas cuja melhor tradução seria a que pudesse dar a idéia de “princípio de geração”, o que se faz por e se reproduz por si mesmo. O objetivo desses filósofos era dar uma descrição ou uma explicação do mundo, ou melhor, do *kosmos* (κόσμος), o que se opõe ao *kaos* (χάος).

Hoje em dia, tomamos a palavra cosmos, que vem de *kosmos*, como universo. Fazemos isso sem muita reflexão. Todavia, quando levamos em conta

que ela se opõe à palavra *kaos*, que nos dá o que entendemos como caos, aquilo que não tem organização, então compreendemos melhor os gregos. O *Kosmos* é o todo organizado.

O helenista Gregory Vlastos (1907-1991) lembra que, em grego (diferentemente do inglês ou do português), *kosmos* não é um órfão lingüístico, sem um verbo pai. Ao contrário, em grego existe o verbo *kosmeo*, que indica a ação de fixar a ordem, organizar, arranjar. É a ação do general quando dispõe homens e cavalos para a batalha; ou a do funcionário público ao preservar a lei e a ordem de um estado; é aquilo que o cozinheiro faz ao colocar os ingredientes para uma boa refeição. Em todos esses casos não há apenas um tipo qualquer de arrumação, mas um determinado arranjo que impressiona os olhos ou a mente, e isso pela prazerosa adequação que o arranjo apresenta. Há um componente estético nisso, que leva o derivativo uso de *kosmos* significar não o comando como tal, mas o ornamento, o adorno. É o que “sobrevive no inglês *cosmetic* [como em português, cosmético], que eu ousaria dizer que ninguém, sem o conhecimento de grego, reconheceria como tendo uma relação consangüínea com *cosmos*”.²

Mito e filosofia³

Se há beleza em tudo que nos rodeia exatamente por causa da ordem, e se estamos imersos nesse campo ordenado, parece interessante saber como tudo isso se apresenta do modo que se apresenta. Não seria o caso de perguntar se há algo responsável por toda essa ordem? E o responsável não deveria ser da mesma natureza de tudo que nos rodeia? Afinal, por que seria diferente? Se há uma orquestra afinada, deve haver um maestro, alguém que governa e ao mesmo tempo integra a orquestra, e que então usa as mesmas roupas dos músicos e, enfim, é um tipo de músico. Em uma foto do conjunto, o maestro não poderia destoar nem um pouco do todo que é a orquestra. Se há um exército bem ordenado, belo de se ver marchar e cavalgar, então deve haver um general, um comandante que não fica separado dos soldados, mas que luta junto deles e é tão mortal quanto eles. Os primeiros filósofos buscaram encontrar o elemento regente desse todo organizado chamado de *kosmos*. E o procuraram como se fora algo da mesma natureza desse todo.

Mas qual a razão de os filósofos gregos acreditarem que poderia haver um princípio, o *arkhé*, responsável por tal ordenação, e que esse princípio seria um elemento singular, mas, ao mesmo tempo, pertencente ao todo? Não é difícil perceber que os primeiros filósofos, ao perseguirem um princípio, tentaram localizá-lo em um elemento claramente identificável, e isso pode muito bem ter sido assim por causa da existência, em suas sociedades, de narrativas preocupadas com questões de origem e manutenção do mundo, e com um estilo unificador. De fato, essas narrativas existiam. Eram contadas e cantadas pelos rapsodos e poetas. Falavam da origem das coisas da natureza, o modo como todas as coisas estão onde estão. Essas narrativas eram os mitos. Pode-se dizer, então, que os mitos estiveram na base motivacional e inspiradora das primeiras cosmologias?

Os historiadores da filosofia afirmam que a filosofia surgiu como uma forma de explicar o mundo em contraposição às formas narrativas mitológicas. Os antropólogos e sociólogos, por sua vez, preferem enfatizar a função socializadora do mito. O mito proporcionaria a um povo a comunhão em um assunto, de modo a dar a cada indivíduo de sua comunidade uma boa parte do que ele precisaria saber para se sentir um membro dessa sociedade. Isso daria coesão à comunidade. Mas não é esse aspecto socializador e unificador do mito que importa quando queremos relacioná-lo à função original da filosofia. Não é errado dizer que o mito teria antes de tudo uma função explicativa, tanto quanto a filosofia, e que por isso os filósofos deram combate às narrativas mitológicas, pois seriam narrativas competidoras com as suas próprias narrativas. Todavia, seriam narrativas incapazes – como os filósofos enfatizaram – de fazer a distinção entre o real e o ilusório ou meramente aparente (ou ficcional). A filosofia, por sua vez, teria nascido para fazer tal distinção e, mais que isso, deveria ser capaz de explicar por que tomamos o ilusório pelo real, se é que de fato fazemos essa inversão. Assim, a filosofia teria vindo de uma articulação e ao mesmo tempo de um rompimento com o mito.

A filosofia (e a ciência) busca dar explicações para o mundo, em todos os seus aspectos, por meio de causas e razões.⁴ Isto é, nossas narrativas explicativas de um evento ligam o que “vem antes” e o que “vem depois” do evento em questão, e levam a cabo a ligação por seqüências de causas e efeitos ou por seqüências

lógicas (de implicação necessária). O mito faz essa ligação por meio de relações mágicas, ou meramente arbitrárias, que não mostram a regularidade que encontramos na explicação causal ou racional. Nós, modernos, quando contamos um mito, tendemos a usar as palavras “por que” ou “porque”, como se estivéssemos em posse de razões e/ou causas no desenrolar da narrativa. Mas não estamos. Pois o mito não se desenvolve por uma seqüência desse tipo. Todavia, o mito, ao menos aos olhos de quem se imagina livre dele, apresenta-se como uma estrutura semelhante à estrutura da narrativa explicativa porque ele parece querer, efetivamente, responder a uma pergunta inicial a respeito da origem de alguma coisa da natureza. Como exemplo, podemos lembrar o mito de Eco e Narciso.

Eis o mito, em uma forma resumida.

Zeus, o rei dos deuses, era casado com sua irmã Hera. Costumeiramente chamava a bela ninfa Eco para conversar com Hera, lá no Olimpo, a morada dos deuses. Eco era muito falante e isso era um bom entretenimento para Hera. Mas, na verdade, a intenção de Zeus com isso era distrair Hera e, assim, conseguir sair com as mulheres mortais. Zeus era um namorador de primeira categoria. Quando Hera descobriu o engodo, ficou furiosa. Mas nada podia fazer contra Zeus. Então, castigou Eco: fez com que ela não mais pudesse falar espontaneamente, mas somente repetir o que ouvia de outros. Muito triste, Eco se refugiou nos bosques e fontes. Narciso, filho do deus Cefiso (um rio) e da ninfa Liríope, era um rapaz belíssimo. Mas sua mãe era muito preocupada com ele, pois quando de seu nascimento recebeu um recado profético: o de que ele não poderia ver sua própria imagem. De fato, Narciso era muito belo, mas era um rapaz completamente incapaz de se apaixonar. Bem, enfim, ele não tinha lá muito interesse por mulheres. Moças e ninfas belíssimas o desejavam, mas ele não lhes dava atenção. A ninfa Eco, que era também belíssima, quando o viu em uma caçada, se apaixonou perdidamente. Todas as vezes que ele vinha caçar na floresta, ela o seguia sem se deixar ver. Um dia ele percebeu a sua presença e conseguiu abordá-la, e então perguntou o que ela queria. Eco pretendia declarar seu amor, mas não conseguiu dizer nada espontaneamente, apenas repetiu as palavras de Narciso. Narciso a repeliu de maneira grosseira. Desesperada de amor, Eco começou a definhar e, enfim, sumiu inteiramente, restando nos bosques e fontes apenas sua

voz. As ninfas, amigas de Eco, quiseram se vingar e chamaram a deusa Nêmesis, que sabia a respeito da profecia sobre Narciso. Certo dia, durante uma caçada, Nêmesis cuidou para que Narciso se perdesse. Cansado e com sede, ele se debruçou na fonte de Tépias e, vendo sua imagem refletida na água, não conseguiu mais parar de admirar tamanha perfeição. Indiferente a tudo, Narciso não mais tirou seus olhos dali e, enfim, acabou morrendo de inanição. No local de sua morte brotou a flor chamada narciso.

Podemos acreditar que esse mito queria contar como surgiu o eco e como surgiu a flor narciso, enquanto elementos da natureza? Não sabemos ao certo o quanto o grego antigo quis ou não explicar o que é o eco e, enfim, qual a origem da flor narciso (aquela flor que se adapta muito bem perto de fontes e riachos) por meio dessa “fábula de Eco e Narciso”. Mas se nós quisermos dizer que tal narrativa é uma forma de resposta à pergunta “o que é o eco?” ou à pergunta “como surgiu a flor narciso?”, não estaremos muito errados. Afinal, não podemos deixar de notar que a palavra “mito” vem do grego *mythos* (μῦθος), que deriva do verbo *mytheyo* e do verbo *mytheo* – o primeiro significa narrar, contar, e o segundo, conversar, designar. Na sua base etimológica e cultural, a palavra “mito” indica uma narrativa na qual o ouvinte acredita (pois dá fé à fonte do mito, o narrador) e à qual confere, assim, o caráter de verdade. O mito pode bem, portanto, ser uma explicação – eis o papel das cosmogonias, que são narrativas a respeito da origem e organização do mundo baseadas no que fazem as forças geradoras divinas, isto é, pai e mãe divinos (que em geral são elementos inanimados da natureza que ganham aspectos antropomórficos). Seguindo essa interpretação do papel do mito, podemos então compará-lo com as primeiras narrativas filosóficas – as cosmologias dos “pré-socráticos”.

Os filósofos se disseram seguidores do *logos* (λόγος), a palavra grega para a nossa palavra razão (no latim, *ratio*). Ora, *logos* originalmente significa “dizer”, “contar” (no duplo sentido de narrar e de calcular), “explicar”, “argumentar”. A diferença – e os filósofos contribuíram muito para que essa diferença se fixasse – entre *logos* e *mythos* é que esta última palavra nomeava uma narrativa que solicitava do ouvinte uma fé no narrador, enquanto a explicação racional (a filosofia) tinha a pretensão de se manter verdadeira por si mesma, pela sua coesão interna, pela força do *logos*. Assim, jogou contra o mito o “direito à autonomia”

do ouvinte. Ao captar o som do *logos* o ouvinte estaria caminhando pela sua própria inteligência, podendo deixar de lado o testemunho e, principalmente, a autoridade do poeta ou do rapsodo ou de qualquer outro contador (e cantador) de fábulas. Qualquer um a serviço dos verbos *mytheyo* e *mytheo* poderia ser desautorizado.

Nesse sentido, a filosofia, desde o seu início, mostrou-se como o favorecimento do pensamento autônomo contra o pensamento comum ou o pensamento excessivamente aquiescente. Incentivou a revolta contra o hábito de aceitar um conjunto de narrativas só por este estar sustentado na autoridade de outro ou na força da tradição. Procurou ensinar os que dela se aproximaram a não dar crédito ao preestabelecido sem a boa argumentação, que é a argumentação que dá causas e razões.

Assim, é claro, não é o elemento fantasioso que aproxima mito e cosmologia. Comparadas aos mitos, as primeiras cosmologias não são nada fantasiosas. O que os aproxima é que ambos, mito e cosmologia, fornecem um tipo de relato sobre a natureza que recorre a elementos simples. Todavia, enquanto os mitos fixam sua atenção na natureza a partir de seus inúmeros elementos, as cosmologias dos primeiros pensadores visaram dar uma única explicação à natureza, ao mundo (natural) como um todo. Isto é, os primeiros pensadores fitaram o *kosmos*.⁵ E ainda que as explicações desses filósofos não fossem boas no sentido de que as seqüências de causas e razões que forneciam nem sempre se sustentavam, eles jamais admitiam a interferência de seres além dos naturais no âmbito natural. Eles procuraram explicar o universo a partir de um princípio único ou de um elemento único, ou então a partir de mais de um elemento, mas seguindo uma concordância de princípios básicos.

Aristóteles e os “pré-socráticos”⁶

A explicação do mundo por meio de um princípio – *arkhé* – foi exatamente a característica que os pensadores imediatamente posteriores aos primeiros filósofos fizeram questão de salientar. Foi o que ficou registrado na avaliação que a geração do século IV a.C. elaborou a respeito do pioneirismo da empresa

filosófica da geração do século VI a.C. Aristóteles deu as linhas mestras dessa avaliação.

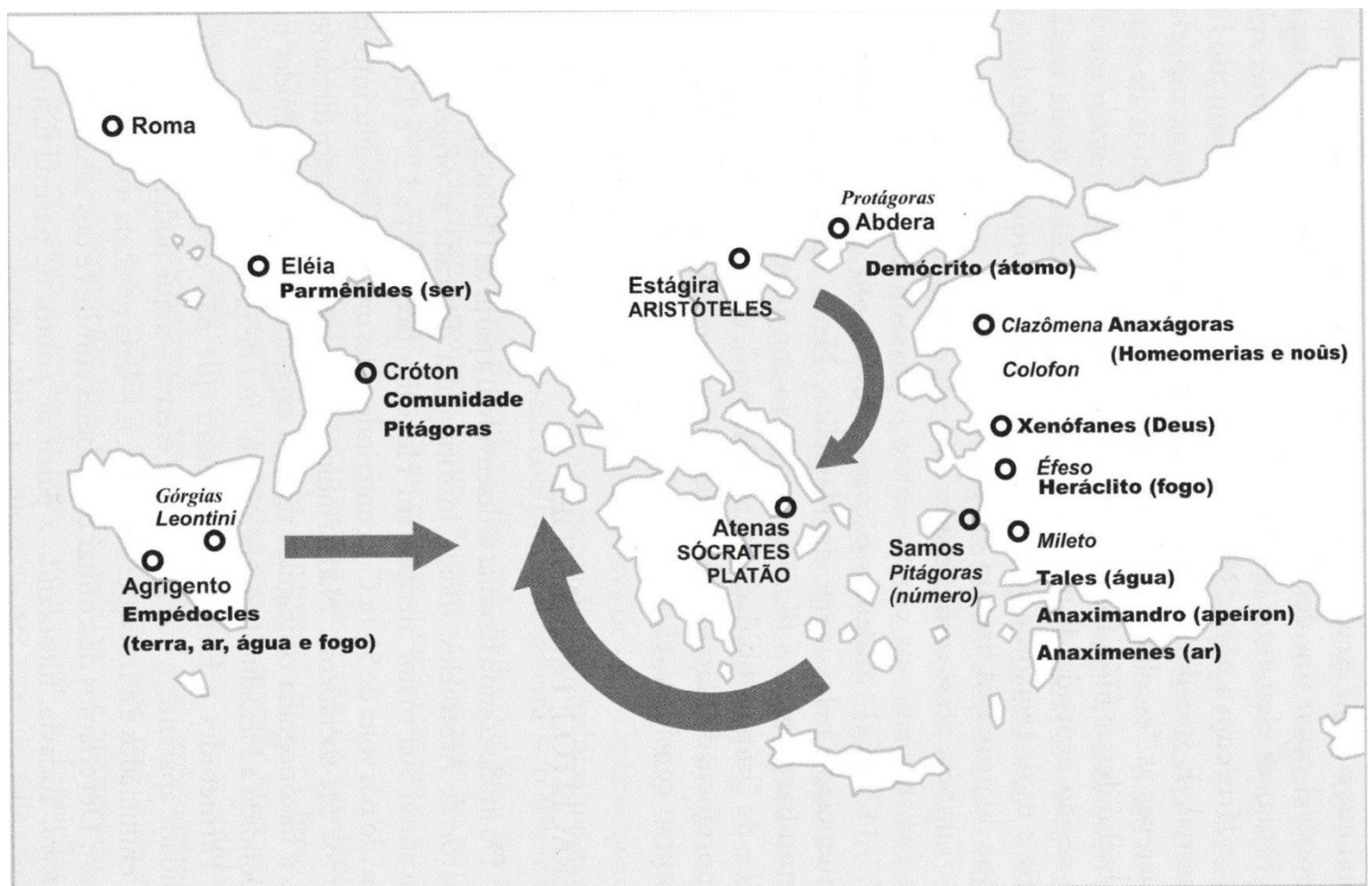
O modo como Aristóteles escreveu inaugurou uma tradição na praxe da narrativa filosófica. Antes de entrar no problema que queria abordar, Aristóteles fazia um mapeamento histórico do problema, trazendo para o seu vocabulário e enfoque o que outros fizeram antes dele. Assim agindo, de certo modo, transformou os filósofos anteriores em seus precursores. Vários historiadores da filosofia, não tendo outras fontes senão os próprios filósofos, terminaram por construir a historiografia filosófica, em partes importantes, somente com aquele tipo de mapeamento feito por Aristóteles. E no caso específico dos primeiros filósofos, até hoje eles são vistos por nós, em grande medida, segundo os olhos aristotélicos.

A historiografia consagrada da filosofia adotou para os primeiros filósofos o nome de “pré-socráticos”. Isso foi uma consequência do mapeamento de Aristóteles. Os filósofos que a historiografia da filosofia denomina, hoje, de “pré-socráticos” não são os que vieram “antes de Sócrates”. Muitos sim, mas outros foram contemporâneos de Sócrates. O mapeamento de Aristóteles não tinha conotação cronológica, e sim conceitual. Ele viu em Sócrates (470-399 a.C.) um (primeiro) divisor de águas na filosofia. Enfatizou o papel de Sócrates como um filósofo que tratou apenas de discussões ético-morais, enquanto todos os outros filósofos de que ele tinha notícia não haviam deixado de se envolver com cosmologia. Alguns, inclusive, ainda que tenham tratado de aspectos morais, o fizeram considerando as necessidades da própria cosmologia. Palavras como “justiça” ou “amor”, que nós atribuímos a feitos humanos, eram utilizadas também para eventos da natureza e, nesse sentido, se havia uma ética nos “pré-socráticos”, ela estava interna e em continuidade ao pensamento cosmológico.

No quadro que contém o mapa do mundo grego (fig. 1.1) há os nomes das cidades e abaixo de cada uma há o nome do filósofo do local. Entre parênteses está o que foi eleito por cada pré-socrático como o seu *arkhé*. O quadro abaixo sintetiza as “escolas pré-socráticas”, citando apenas os seus representantes mais significativos.

<i>Região da Jônia</i>
Cidade: <u>Mileto</u> Filósofos e princípios: Tales, água; Anaximandro, apeíron (indeterminado e/ou ilimitado); Anaxímenes, ar. Cidade: <u>Éfeso</u> Filósofo e princípio: Heráclito, fogo. Cidade: <u>Clazômena</u> Filósofo e princípios: Anaxágoras, homeomerias (sementes) e Noûs (inteligência, mente, espírito).
<i>Região da Trácia</i>
Cidade: <u>Abdera</u> Filósofos e princípio: Demócrito e Leucipo, átomo.
<i>Região da Itália</i>
Cidade: <u>Cróton</u> Filósofo e princípio: Pitágoras, unidade ou número.
Cidade: <u>Eléia</u> Filósofos e princípio: Parmênides, Zenão, ser.
<i>Região da Sicília</i>
Cidade: <u>Agrigento</u> Filósofo e princípios: Empédocles, ar, água, terra e fogo.

(figura 1.1) As setas mostram alguns deslocamentos dos filósofos: Aristóteles veio de Estágira para Atenas; Pitágoras veio de Samos para Cróton, na Itália; Górgias fez viagens até Atenas. A tríada clássica é composta por Sócrates, Platão e Aristóteles; os pré-socráticos por Parmênides, Empédocles, Demócrito, Anaxágoras, Xenófanés, Heráclito, Tales, Anaximandro, Anaxímenes e Comunidade Pitágoras; e os sofistas por Protágoras



Observando o mapa e o quadro dos filósofos “pré-socráticos” é fácil notar que o *arkhé* escolhido por cada um é bastante distinto. Além disso, é possível notar um detalhe importante: à medida que nos afastamos da Jônia, os elementos eleitos como *arkhé* tendem a ter uma relação secundária com a *physis*. Não são elementos da ordem do mundo físico, material. E isso determinou na historiografia uma forma especial de descrever as “escolas pré-socráticas”. Fixou-se a tendência de expor o trabalho desses filósofos por meio da associação entre o *arkhé* escolhido e a região ocupada. E um hipotético confronto entre os da região de Eléia e os da região da Jônia delineia até hoje o nosso modo de contar o que de principal fizeram os “pré-socráticos”.

Também nesse caso, Aristóteles desempenhou um papel importante. Ele insistiu em nos contar sobre o passado de seu mestre, Platão (427-347 a.C.), tomando-o como um filósofo que havia sido muito influenciado pelas idéias de Heráclito. Nessa visão, Platão foi quem tentou harmonizar a filosofia do “fluxo contínuo” de Heráclito com as idéias de “impossibilidade do movimento”, de Parmênides. Ora, dada a importância de Platão na filosofia, a interpretação de Aristóteles ganhou um peso considerável.

Heráclito e Parmênides

Do modo como a filosofia se desenvolveu a partir de Platão, e principalmente a partir de Aristóteles, toda a historiografia dedicada às origens tendeu a concentrar sua maior atenção em Heráclito (século VI a.C.) e Parmênides (nascido por volta de 510 a.C.), conferindo a eles um papel bastante importante entre os “pré-socráticos”.⁷ Não há indícios de que se confrontaram diretamente,⁸ mas a historiografia consagrada tende a expô-los como se Parmênides tivesse respondido a Heráclito.

Parmênides e Heráclito disseram que não deveríamos confiar na realidade aparente, e que a realidade efetiva – a que poderia ser responsável por enunciados e afirmações verdadeiras – seria revelada somente pela razão (*logos*). Deveríamos desconfiar dos saberes comuns e dos sentidos, e confiar no *logos*.

Todavia, filosofando a partir de pontos de partida distintos, não compartilharam do mesmo significado para o *logos*.

Na busca de uma explicação global do mundo natural, Heráclito trabalhou a partir de três noções: *logos*, fogo e conflito (ou luta). Acoplou a elas um elemento conclusivo, a justiça. Enfatizou o *logos* como a voz inteligente e dirigente de todo o cosmos. Assumiu-o como um tipo de inteligência que regeria a mudança. O cosmos e seus elementos estariam em um fluxo contínuo de alteração. Apontou para isso por meio da frase “não podemos nunca nos banhar no mesmo rio”. E por isso foi chamado de o “filósofo do devir”. Escolheu o fogo como o elemento natural (da *physis*) para ser o seu princípio, seu elemento físico básico – o seu *arkhé*.

Como a mudança ocorreria? Heráclito expressou tal idéia dizendo que “todas as coisas são trocadas pelo fogo, e o fogo por todas as coisas como as mercadorias são trocadas por ouro, e ouro por mercadorias”. Assim, podemos imaginar que ele pensava no fogo como um elemento de câmbio fácil, quase como uma moeda – eis aí a comparação com o ouro – que pode servir de intermediário entre uma coisa e outra ou entre um estado (físico) e outro. Aos nossos olhos atuais, poderíamos tomar o fogo heraclítico como o que dizemos do calor, ou mais genericamente da energia. O calor é o que cambia nas transformações, embora não de modo aleatório: há um *logos*, isto é, um *metrom* para tal – um padrão de medida na mudança (ou seja: uma racionalidade). A mudança não se faz de modo aleatório, rege-se segundo um padrão quantitativo – daí a idéia de *logos* como uma inteligência. Também por essa via podemos entender o que ele chamava de luta. De fato, quando um elemento se transforma em outro, há a perda de fogo (calor) ou o ganho de fogo (calor), e isso não se faz sem conflito, sem “guerra” – o sistema de perdas e ganhos. Mas ganhos e perdas estão ordenados por uma medida padrão – o que ele denominava de justiça. A justiça cósmica se faz porque nada ganha sem perder e nada perde sem ganhar, e tal balanceamento tem o padrão, o *metrom*.⁹

Segundo as interpretações tradicionais, a descrição de Parmênides não requisitou nenhum princípio retirado da natureza física.¹⁰ É certo que ele não foi o único dos “pré-socráticos” a fazer isso. Pitágoras e Anaxágoras, por exemplo,

também apelaram para elementos não físicos – a “unidade” e o *noûs* (espírito ou inteligência). Todavia, nenhum dos “pré-socráticos” forneceu, como ele, uma estrutura do mundo que fosse não física e ao mesmo tempo completamente isenta da possibilidade de misticismo. Ele deu um tratamento para a noção de *logos* diferente do de Heráclito. O narrar, o contar e o calcular, isto é, o que pode ser trocado pela palavra *logos*, foram assumidos por ele naquele sentido que, aos olhos de hoje, constitui as regras básicas da lógica e, de certo modo, da linguagem. Ele se fixou na verdade do princípio lógico e lingüístico “o que é é, e o que não é não é” – nosso princípio lógico básico, pelo qual nos policiamos para evitar contradições ao nos expressarmos. Essa estrutura lógico-lingüística, ou o “pensamento”, não era algo da mente de cada um, mas a estrutura mesma do mundo. Contrariar tal regra era não compreender a disposição da “mobília do mundo”.

Parmênides não escreveu como outros, em prosa. Justamente ele, que evocou o pensamento rigoroso da lógica, para expor sua filosofia elaborou não um texto narrativo, mas um poema, e aparentemente mítico. Foi através desse poema que quis discernir os caminhos da investigação filosófica. Estabeleceu nesse poema o que denominou de o “caminho da verdade” e o “caminho da opinião”. No caminho da verdade, mostrou duas vias para o pensamento e a conversação a respeito do mundo e de seus elementos.

No caminho da verdade, a primeira via é a do “que é”. Esta é a via do *ser*. Se nós seguimos “o que é”, o *ser* – que é tudo que é perfeitamente pensável –, avançamos pelo caminho da verdade. A segunda via é a do “que não é”. Ora, o que “não é” não pode ser pensado e disto não há conversação. Esta é uma via impraticável para o pensamento e para a linguagem e, portanto, uma via negada a todos nós. E o caminho da opinião? Bem, este é o caminho em que a conversa até pode se desenvolver, mas a linguagem carece de lógica e, no limite, podemos (e devemos) desconfiar se estamos mesmo de posse de uma linguagem, pois não há aí a comunicação e o entendimento. Que caminho é este? É o da contradição. A opinião aponta para “o que é e não é”. Este não é um caminho impraticável, pois podemos falar de modo opinativo, contraditório, mas é um caminho do erro. Em nada espelha o mundo, e então é um erro crasso.

Ao estabelecer essas três linhas, Parmênides, para vários filósofos e historiadores da filosofia, não mais se situou no âmbito de uma cosmologia, ele inaugurou a ontologia – o estudo do que existe –, ou seja, o campo da filosofia que acolhe “o ser”. Isto também pode ser visto como o início da metafísica, ou o início da metafísica enquanto ontologia. Todavia, é claro que toda essa conversação dispõe sobre questões do conhecimento e, assim, também aí podemos enxergar as raízes da teoria do conhecimento ou epistemologia.

Metafísica, cosmologia e epistemologia

Metafísica? O que é? E epistemologia? Uma boa maneira de compreender as características básicas da metafísica, cuja noção aparece na filosofia quase que como um seu sinônimo, é a de confrontá-la com o pensamento cosmológico. Também desse confronto podemos elaborar uma noção de epistemologia.

A cosmologia busca explicar o mundo tomando como princípio que o governa um elemento da própria natureza, em especial um elemento da natureza física ou algo relacionado com ela ou algo que é atribuído ao âmbito da natureza física. Os gregos circularam em torno de princípios que eram combinações dos chamados “quatro elementos básicos”, terra, ar, fogo e água. A metafísica não age assim; ela procura se afastar, obviamente (o nome diz isso), da explicação baseada em elementos físicos. Considera duas outras coisas que não aparecem na cosmologia.

Primeiro: busca um elemento básico, sim, mas este elemento não é da ordem da natureza física, ele é o que subjaz a tudo e pode se situar, por exemplo, em um plano lógico. Trata-se de um plano que pode ter seus componentes expressos lingüisticamente, só apreensíveis pelo espírito, pelo pensamento, pois se trata de algo que é da ordem do pensamento. Neste caso, aponta-se para a consistência determinada que estrutura todo o universo sem, no entanto, indicar algo que esteja incluído materialmente nele (não se trata de fogo, ar, água, etc., que estão compondo *fisicamente* o mundo, mas do “ser”). Por tais características, a metafísica gera o que chamamos na filosofia, atualmente, de ontologia. Segundo: a metafísica, ao determinar o que subjaz, também mostra aquilo que pode ser aparentemente o que subjaz, mas que induz o intelecto ou ao erro ou ao

caminho impossível. Nesse sentido, ela gera outro ramo da filosofia, a epistemologia ou teoria do conhecimento, pois dá o ponto de partida para questões sobre como ocorre o erro e/ou a ilusão.

A metafísica é a busca de fundamento do mundo – um fundamento que está para além do mundo físico, no sentido exato da palavra: *meta*-física. Ela é, também, uma visão completa do mundo não somente naquilo que ele tem de real, mas no que teria de ilusório e, portanto, ela aponta para os mecanismos de ilusão e erro, em geral inerentes à própria visão corriqueira do mundo como um todo. Essas duas características da metafísica são absorvidas pela filosofia. Toda e qualquer filosofia, até os nossos dias, por mais que possa diferenciar-se desse projeto original, e mesmo que negue a busca de fundamentos, está atrelada a um objetivo básico mínimo: descobrir (ou ao menos discutir) como o erro e a ilusão podem ocorrer; como se dão os mecanismos pelos quais tomamos o que é aparente e ilusório pelo que é real e verdadeiro. Ou ainda: se fazemos ou não essa troca com a frequência que vários filósofos acreditam que fazemos. Essa troca é denominada de “erro metafísico” ou “ilusão metafísica”. Mais apropriadamente: não se trata de um erro da metafísica, mas um erro ou ilusão inerente ao próprio modo nosso de ver as coisas, e que a metafísica teria a função de descobrir e expor.¹¹

Conforme o tipo de desenvolvimento desse estudo da dualidade “realidade *versus* aparência”, fazemos epistemologia (teoria do conhecimento),¹² e podemos ou não desenvolver a investigação “do que é”, do *ser*, o estudo denominado de ontologia. Eis aí, então, uma série de ramos dos saberes filosóficos.

Uma visão humorística – mas esclarecedora – do “erro metafísico” (e que envolve uma discussão epistemológica, isto é, das possibilidades e dos limites do conhecimento) pode ser obtida com o conhecido personagem da Vila Sésamo, que no Brasil ganhou o nome de Caco (fig. 1.2). O cartunista, aqui, é Mark Parisi.¹³



Figura 1.2. “Erro Metafísico”

Nosso amigo Caco, o sapo, vai levar um susto. Não é para menos! O raio X vai lhe revelar que sua estrutura óssea pouco tem a ver com a de um sapo. Talvez ele possa ficar relativamente tranquilo: alguma estrutura óssea ele tem! O que Caco pensa ser a *realidade* e o que toma como a *mera aparência* estão em jogo; o problema seria saber como Caco se considerou, após saber a verdade, ainda um... ser vivo!

Esse cartum é bom exemplo. O aparente (ou ilusório) metafísico não é um simples erro, é o tipo de engano que, mesmo revelado, ainda assim continua a não ser admitido por aquele que, então, teria sido informado da verdade. O engano metafísico é aquele engano, pressuposto pelos filósofos (senão todos, pela maioria deles), a que estamos todos nós sujeitos. Ele é estrutural, e não contingencial como o erro. Apontado por meio de uma boa investigação, ainda assim não desapareceria – diferente, portanto, do erro psicológico. Este, o erro psicológico, é corrigível após sermos advertidos. A ilusão metafísica tem a ver com a própria estrutura do que não é ilusório, que é *a realidade*, e então a advertência não nos impede de continuarmos a viver a ilusão. No caso aqui retratado, nosso amigo Caco irá continuar vivo após saber da verdade (ele não deixará de ser o Caco – até porque ele é um personagem!), e irá continuar iludido, ainda que saiba que está sendo iludido. Ele jamais vai admitir *por completo* a

verdade sobre si mesmo, a de que ele não é um ser vivo como imaginava ser. Você admitiria?

Quando descobrimos um erro que é psicológico, um erro produzido pela nossa inabilidade de ver, perceber ou pensar, podemos sair do erro, podemos nos corrigir e, então, perceber ou pensar de modo correto. Quando descobrimos ou somos advertidos – inclusive pela filosofia – de um “engano metafísico”, não raro continuamos nele e pouco ou nada muda. Pois o que a filosofia diz que é o “erro metafísico” ou a “ilusão metafísica” é uma descoberta... filosófica – não teria o poder de alterar (não, ao menos, repentinamente) nossa percepção e/ou compreensão cotidiana das coisas. Caco continuará vivo e agindo como Caco – em seu mundo – mesmo que agora ele tenha sido informado que é apenas um boneco, que não tem vida – ou não deveria ter!

Filósofos que dizem que a filosofia “não muda nada” não raro estão se referindo ao fato de que ela até pode identificar a ilusão inerente à realidade, mas que tal denúncia não irá nos tornar, a partir daí, capazes de alterar essa situação, como se não existisse mais o ilusório.

Metafísica e ontologia

Temos ainda uma pergunta sem resposta: e a ontologia, o que é? Retornemos a Parmênides. Não é ele quem olha para todas as coisas do mundo e percebe que, antes de elas terem o atributo que têm, elas “são”? Sim: uma pedra é dura e vermelha, mas antes da dureza e da vermelhidão ela se estabelece como um ente, ela “é”. Vermelhidão e dureza caem sobre o seu “ser”. Ao apontar para tal característica de cada ente do mundo e, enfim, para o mundo como um todo, Parmênides teria estabelecido uma “teoria do ser”, uma ontologia. O nome, em grego, diz tudo: *ontos + logoi* = “conhecimento do ser”.

“O que é é”. Isto pode ser lido assim: o ser está em oposição ao movimento, pois não há passagem do “ser” ao “não ser”, uma vez que dizer “não ser” é nada dizer. Pois, afinal, o que “não é” nada é. E sendo o “ser” o real, é necessário então mostrar pelo pensamento, pelo intelecto – pelos olhos do espírito –, aquilo que os olhos do corpo não vêem ou vêem errado. Discípulos de Parmênides tentaram criar mecanismos para mostrar que o movimento era uma mera ilusão dos

sentidos. Intellectualmente, o movimento seria impossível – impossível de ser concebido e, portanto, impossível de acontecer ou estar acontecendo. Afinal, como ocorreria algo inconcebível? ¹⁴

Zenão de Eléia (nascido por volta de 488 a.C.) criou uma série de “paradoxos” com tal intuito, isto é, o de mostrar a distinção entre o inconcebível intelectualmente e o que ocorre diante dos sentidos. Um deles ficou conhecido como o paradoxo “da flecha”. A idéia de Zenão é relativamente simples. Um arqueiro lança uma flecha a um alvo, e ela deve percorrer o segmento de espaço AB, que é a medida da distância entre o arqueiro e o alvo. Deixamos os olhos do corpo e passamos a observar tudo com os olhos do espírito. Isto é, abandonamos os sentidos e nos atemos ao entendimento. Temos, então, de conceber AB como divisível. AB pode ser dividido em duas partes, de modo que a flecha atravessa uma parte e, depois, a outra parte. Podemos dividir a segunda metade também ao meio. Então, a flecha deverá percorrer a metade da metade e, depois, mais a outra metade da segunda metade. Tal procedimento, no âmbito do entendimento, é concebível – alguns poderiam dizer “é lógico que é assim”. Em tese, podemos sempre dividir ao meio mais um pedaço, gerando mais dois, e aí a flecha terá sempre mais um pedaço a percorrer. No limite, o que aconteceria? Pelo entendimento, isto é, pelos olhos do espírito, ela jamais poderia alcançar o alvo. A conclusão de Zenão é a de que o movimento que vemos seria uma ilusão dos sentidos. Caso pudéssemos tomar o mundo apenas pelo intelecto, saberíamos logo de início que não ocorreu qualquer movimento no âmbito do real.¹⁵ Não importa aqui ver a matemática envolvida na solução de um paradoxo desse tipo, mas perceber como Zenão quis mostrar que o intelecto, fonte mais confiável, negaria os sentidos, que ficariam então presos como vítimas da enganação do que se passa no mundo apreendido pelos olhos comuns e não pelos olhos do espírito.

Se o debate entre Heráclito e Parmênides tivesse ocorrido poderíamos dizer que os filósofos de Eléia teriam tentado mostrar que aqueles cosmólogos da Jônia, que apostavam no devir como o melhor retrato do mundo, estavam mais errados que o próprio senso comum, o modo de falar dos não-filósofos. Este foi um dos problemas com os quais Platão lidou em sua metafísica. Platão, que havia sido um heraclitiano na juventude, teve de absorver o parmenidianismo e

encontrar uma solução teórica capaz de conciliar o que lhe parecia serem duas verdades.

Aqui, é necessário um alerta. Falamos de metafísica e ontologia em Parmênides. Com mais direito ainda podemos usar essas palavras para Platão. Mas, na verdade, a palavra metafísica só apareceu após Aristóteles. E as subdivisões nominais da filosofia são posteriores a Aristóteles.

Foi o organizador das obras de Aristóteles, depois de sua morte, que colocou o livro a que o filósofo deu o nome de “física” antes de um livro que tinha como assunto a “filosofia primeira” ou “teologia”, segundo a denominação do próprio Aristóteles. E tal organizador assim agiu segundo o que Aristóteles deixou pressuposto: aquele livro seria “o livro que vem depois da física”, em grego, o “*ta meta ta physika*”. Nesse livro Aristóteles tratou do “ser” e das “causas” e outros assuntos. Metafísica, então, ficou sendo a “filosofia primeira”, a disposição da narrativa que trata do ser.

Atualmente, há filósofos que colocam divisões na metafísica, e a ontologia seria, então, uma parte da metafísica. Mas o termo ontologia, para designar o trabalho de Aristóteles na “filosofia primeira”, só apareceu no século XVII com o filósofo alemão Jacobus Thomasius. Ontologia vem da junção de “*onto*” e “*logia*”. O segundo termo vem de *logos*, que no caso significa estudo, e o primeiro termo vem do particípio *ón-óntos* do verbo *eimí* (εἶμαι), que é existir – um verbo que se opõe a *gignomai*, que é o aparente, o devir, e se opõe também ao *phaínomai*, o parecer. Platão, por sua vez, foi um filósofo anterior a toda essa terminologia. Ele não foi muito adepto das sistematizações de tratados expositivos, como os que vingaram com Aristóteles e depois deste, ao menos para algumas correntes filosóficas. Ele escreveu a maior parte de sua obra em forma de diálogos. De certo ponto de vista, sua obra tornou-se de mais fácil entendimento, uma vez que seu vocabulário não continha o caráter próprio dos vocabulários de “áreas específicas do conhecimento”. Sua obra não foi regrada por uma terminologia “técnica” (como denominamos o conjunto de expressões com funções específicas na obra de um autor e peculiares a esta). A terminologia específica e, digamos, técnica, só ocorreu a partir de Aristóteles e, principalmente, com a modernidade.

A metafísica de Platão, ou seja, sua busca pelo “ser” e “pelo mecanismo da ilusão”, foi também uma grande e articulada visão de mundo, com uma parte destinada à teoria do conhecimento (epistemologia) e à verdade (lógica). Além dessas partes, em uma visão retrospectiva podemos identificar uma teoria da alma (psicologia), uma teoria do bem (ética) e do belo (estética) e, enfim, uma teoria da vida da cidade (política) e da educação (pedagogia). No caso da política e da pedagogia, ao menos em Platão, elas apareceram como as faces de uma mesma moeda: deveriam ser capazes de reproduzir a vida do indivíduo da cidade justa – o local em que os homens poderiam viver não só em paz, mas em contemplação da Verdade, do Bem e do Belo (que em certo sentido, não se distinguem na filosofia de Platão). Seria o local em que ao menos os sábios, os que governariam, não iriam tomar o aparente e ilusório pelo verdadeiro.

Apêndice

Heidegger (1889-1971) distingue o que é verdade em nosso pensamento, o da cultura moderna, e verdade no pensamento antigo, o da cultura grega, em especial a cultura helênica anterior a Platão e Aristóteles. Para ele, a verdade dos antigos é *aletheia*, que se apresenta como verdade enquanto o que é desvelado. Algo está encoberto, velado, e é *des-velado* – nesse sentido surge como verdade. Dessa forma, não há como manipular a verdade, pois é ela própria que se põe ou não se põe. Todavia, nos tempos modernos a verdade seria entendida como certeza, isto é, a verdade aparece como o que é avalizado por uma palavra de cunho nitidamente subjetivo. Certeza é algo do âmbito do eu. Assim, a verdade (ou melhor, o verdadeiro) seria alguma coisa do âmbito do sujeito (do homem posto como sujeito), algo manipulável. Para Heidegger, a distinção sujeito-objeto, como está na epistemologia moderna a partir de Descartes, dá o rumo para tomarmos a verdade a partir da certeza. O sujeito é o que conhece e o objeto é o que é apreendido ou posto pelo sujeito, o conhecido ou produzido. Esse tipo de vocabulário não teria equivalente no grego antigo. Assim, Parmênides e Heráclito seriam pensadores que viram o *logos* como envolvido no desvelamento. O *logos*

seria estranho à palavra latina *ratio*, que nós dá o termo razão. Esta, como nós a entendemos, em geral é uma capacidade humana, finita, interior à mente humana ou mesmo ao cérebro. Está ligada ao esquema sujeito-objeto e, então, é o que se põe para a verdade enquanto certeza. Não seria uma boa tradução para *logos*, que é algo do âmbito do mundo (ou da linguagem enquanto som emitido a partir do mundo). Assim, compactuando com essa idéia de *logos*, Heráclito e Parmênides estariam bem mais próximos do que nossa historiografia imagina. Como Heidegger, Popper (1902-1994) também aproxima jônios e eleatas, mas a partir de uma interpretação diferente. O que ele contesta é a idéia tradicional de tomar Parmênides como quem faz ontologia, em oposição a Heráclito e outros jônios que fariam cosmologia. Popper insiste que a discussão de Parmênides é uma concepção de mundo geral, do mundo físico, portanto uma cosmologia como outras. Pareceria diferente por ele ter buscado, além da cosmologia, traçar uma espécie de epistemologia, mostrando as vias do conhecimento e as vias impossíveis para o pensamento. Popper parece querer mostrar que a interpretação tradicional, que mostra Parmênides fazendo ontologia por identificar o pensar e o ser, deixa escapar um detalhe importante. Parmênides faria epistemologia na medida em que suas vias do pensamento e, então, do ser, seriam também vias para o conhecer.¹⁶

Bibliografia citada

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. M. Perine. São Paulo: Loyola, 2005.

BORNHEIM, G. A. (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998.

BURNET, J. *O despertar da filosofia grega*. Trad. Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.

DANTO, A. C. *Connections to the World*. Berkeley: University of California Press, 1989.

GADAMER, Hans-Georg. *The Begining of Philosophy*. New York: Continuum, 2001.

GHIRALDELLI JR., P. *Caminhos da filosofia*. Rio de Janeiro: DPA, 2005.

HEIDEGGER, M. *Heráclito*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. *Parmenides*. Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

JAEGER, Werner. *Paidéia – a formação do homem grego*. Trad. Arthur Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LONG, A. A. (org.). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

NIETZSCHE, F. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês M. Andrade. Lisboa: Edições 70, 1987.

POPPER, K. *The World of Parmenides*. London and New York: Routledge, 1998.

Pré-socráticos. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges da Fonseca. São Paulo: Bertrand do Brasil, 1992.

VLASTOS, G. *The Presocratics – Studies in greek Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

_____. The greek discover the Cosmos. In: *Plato's Universe*. Canada: Parmenides Publishing, 2005.

WIGGINS, D.; SCHOFIELD, M.; NUSSBAUM, M. (org.). *Language & Logos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

¹ Boa parte das datas de nascimento e morte dos filósofos deste capítulo não são exatas.

² G. Vlastos, “The greek discover the Cosmos”, em *Plato's Universe*, Canada, Parmenides Publishing, 2005, p. 3.

³O helenista francês Jean Pierre Vernant (1914-2007), no seu clássico *As origens do pensamento grego*, prefere as distinções e não as semelhanças entre mito e filosofia. Sua observação é boa na medida em que chama a atenção, exatamente, para a palavra *arkhé*. Ele prefere falar em mito citando as grandes teogonias, e não os pequenos mitos, como os de Eco e Narciso. Assim, ele associa o mito a uma parte dos ritos cuja função era marcar o tempo e dar nova legitimidade ao governante. Ele lembra que muitas das grandes teogonias eram cantadas em festas que zeravam

o tempo e davam novo início (algo semelhante ao que fazemos, ainda que em um plano muito mais individualizado, com as festas de final de ano) à sociedade em questão e, portanto, ao “mundo”. Em geral, o que se cantava nessas festas era a reprodução de alguma façanha do governante primeiro, que representava o deus em questão no mito cantado, responsável pela origem dos tempos. Vernant acentua que esse envolvimento com o poder governamental é que faz com que os mitos difiram radicalmente da narrativa cosmológica da Filosofia. Assim, *arkhé*, para ele, é princípio no sentido organizacional e hierarquiza a disposição do mundo, mas não é como qualquer elemento central do mito, cuja função seria, principalmente, a de marcar a diferença entre a dinastia dos que mandam – herdeiros diretos dos deuses – e o resto, os não herdeiros dos que cumpriram as façanhas para a fundação daquela sociedade ou “mundo”. Com essa interpretação, Vernant dá um caráter, digamos, mais democrático à filosofia cosmológica, se comparada com o mito.

⁴ Uma frase que dá uma causa: “A bola de basquete bateu no vidro da janela e a arrebentou!” A causa: a batida da bola; o efeito: a quebra da janela. Uma frase que dá uma razão: “Uma figura geométrica cuja soma dos ângulos internos é 180 graus é um triângulo”. A soma dá a razão – 180 graus – que provoca, digamos assim, o nome “triângulo”. Em geral, a causalidade é usada pelos filósofos para falar do mundo natural físico, e a razão ou racionalidade para falar do mundo do pensamento, que apesar de natural (está no mundo), não parece seguir as mesmas regras da causalidade, uma vez que a razão tende a falar em termos de universalidade e necessidade.

A discussão sobre a distinção e as possíveis identidades entre causa e razão é um tópico importante na Filosofia. Domina atualmente os tópicos da metafísica e da filosofia da mente, no âmbito do que os filósofos de linha analítica chamam de “teoria da ação”.

⁵ Fitaram o *kosmos*, pois como fitariam o *kaos*? O *kaos* é o que não pode ser pensado, talvez nem percebido, uma vez que não guarda ordenação.

⁶ Pelo que sabemos até hoje, os trabalhos dos primeiros filósofos se perderam. Temos deles frases e trechos colocados em narrativas filosóficas, históricas e biográficas. O *scholar* alemão Hermann Diels (1848-1992) foi o responsável pelo belo trabalho *Doxografia grega*, publicado em 1879, que ainda é utilizado atualmente como a fonte básica para acesso aos pré-socráticos. Com a colaboração de Walther Kranz, Diels publicou em 1909 o *Fragmente der Vorsokratiker* (Fragmentos dos pré-socráticos). Os *scholars* e filósofos posteriores passaram a utilizar a abreviação “DK” para esse monumental trabalho. Mas o que é, afinal, uma doxografia? Doxografia não é uma palavra grega. É um neologismo cunhado por Diels, a fim de marcar diferença com biografia. Diels entendia que seria impossível escrever biografias dos primeiros filósofos (e até hoje, com o material que temos, Diels continua com razão sobre isso). Doxografia está relacionada a *doxai*, e *doxa* quer dizer opinião, visão ou “o que se acredita que seja”. Nos estudos sobre filosofia grega, atualmente, quando falamos em doxografia, quase sempre estamos nos referindo ao “DK”. Diels não cunhou seu neologismo a partir de um gosto arbitrário. Ele seguiu Aristóteles, especialmente um trabalho composto por Teofrasto (372–287 a.C.), o sucessor de Aristóteles (384–322 a.C.) na escola do Peripatos, no Liceu, de título *Physikôn doxai* ou “Visão dos filósofos naturais”. Em Diels, os pensadores apontados viveram antes de Sócrates. Todavia, sua própria concepção de “pré-socráticos” não era cronológica. Ao longo do século XX o termo pré-socrático passou a ser usado para pensadores contemporâneos a Sócrates, e mesmo alguns que viveram logo após Sócrates. E no segundo volume da obra de Diels, seu jovem parceiro de trabalho, Walther Kranz, explicou claramente que estavam admitindo no campo pré-socrático figuras contemporâneas de Sócrates e posteriores. Também isso, eles aprenderam de Aristóteles.

O próprio Aristóteles não foi um biógrafo dos pré-socráticos, e talvez nem mesmo um historiador deles. O filósofo alemão Hans G. Gadamer, em seu belo *Der Anfang der Philosophie* (1996) (O início da filosofia), disse que Aristóteles deveria ser considerado um doxógrafo dos primeiros filósofos. Pois também ele teria falado sobre os primeiros filósofos a partir de partes de suas obras, não raro utilizando fontes secundárias, e os aglutinou tematicamente como “filósofos da natureza” (os primeiros “físicos”, como contam alguns de nossos manuais de ciências, hoje em dia). Há uma tradução em inglês, bastante fiel ao original: Hans-Georg Gadamer, *The Beginning of Philosophy*, New York: Continuum, 2001.

⁷ Para este capítulo, utilizei várias traduções dos fragmentos dos pré-socráticos, principalmente os contidos em: G. A. Bornheim (org.), *Os filósofos pré-socráticos*, São Paulo, Cultrix, 1998. Em português há também as várias edições da coleção *Os Pensadores*, da Abril Cultural, cujo volume “Pré-socráticos” contém a doxografia e os comentários de filósofos modernos.

⁸ O filósofo contemporâneo Hans Georg Gadamer insiste neste ponto, o do não-diálogo entre Parmênides e Heráclito.

⁹ A idéia de tomar o fogo de modo não metafórico, e sim como algo que seria a nossa “energia”, pode ser encontrada em trabalho de Gregory Vlastos, mais exatamente no volume I de *Studies in*

Greek Philosophy: D. Graham (org.), The Presocratics, Princeton, Princeton University Press, 1996. Pode-se encontrar mais sobre essa discussão em um interessante artigo de David Wiggins: M. Schofield; M. Nussbaum (org.), Language & Logos, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

¹⁰ Creio que os milésios, como seus predecessores orientais que viram o mundo como uma tenda, viram o mundo como uma espécie de casa, o lar de todas as criaturas – nosso lar. Então, não havia nenhuma necessidade de perguntar para que é o mundo. Mas havia uma real necessidade de investigar sua arquitetura. As questões a respeito de sua estrutura, de sua planta e do material responsável da construção constituíram os três principais problemas da cosmologia milésia. Há também o interesse especulativo sobre sua origem, a questão da cosmogonia. Parece-me que o interesse cosmológico dos milésios ultrapassou em muito o seu interesse cosmogônico, especialmente se considerarmos a forte tradição cosmogônica, e a quase irresistível tendência de descrever uma coisa por meio da descrição de como ela foi feita, e então apresentar uma explicação cosmológica em uma forma cosmogônica. O interesse cosmológico deve ter sido muito forte, quando comparado com o cosmogônico, se a apresentação de uma teoria cosmológica é mesmo parcialmente livre dessas armadilhas cosmogônicas. K. Popper, The world of Parmenides, London and New York, Routledge, 1998, p. 13 (tradução do trecho: Paulo Ghiraldelli Jr.).

¹¹ Há quem tome isso como a própria definição do que é próprio de um problema se ele é um problema autenticamente filosófico. Essa é a visão do filósofo Arthur Danto. Veja: A. C. Danto, Connections to the World, Berkeley, University of California Press, 1989, cap. 2.

¹² Durante algum tempo os filósofos falaram em gnoseologia como a teoria geral do conhecimento, enquanto a epistemologia seria a teoria do conhecimento científico. Atualmente, por influência da cultura anglo-saxônica e da filosofia analítica, tendemos a utilizar apenas o termo epistemologia para toda e qualquer teoria do conhecimento. Epistemologia vem do grego *episteme* (ἐπιστήμη), que quer dizer ciência ou saber científico. A partir das discussões levantadas pela maneira de Platão tratar do conhecimento, *episteme* se contrapõe a outras formas de saber, como *doxa* (δόξα) e *sophia* (sophos= σοφός), respectivamente o “saber opinativo” e o “saber da experiência de vida”.

¹³ Mark Parisi nasceu no Estado de Nova Inglaterra, nos Estados Unidos. É cartunista independente, criando seus quadros e tiras a partir de temas. Os temas da escola e da filosofia lhe são caros. Para ver mais: <<http://www.offthemark.com/>> consultado em 25/05/2006.

¹⁴ Os filósofos gregos eram bastante simpáticos, e às vezes completamente seduzidos, pela idéia de isonomia entre mundo e pensamento, entre mundo e linguagem, até porque, para muitos, como o mundo poderia ser o cosmos, o todo organizado, caso não fosse ele próprio manifestação – como o pensamento – do logos (da razão)?

¹⁵ A solução desse paradoxo só ocorreu de modo completo com a matemática de Georg Cantor (1848-1918).

¹⁶ M. Heidegger, Parmenides, Indianapolis, Indiana University Press, 1998. E também: M. Heidegger, Heráclito, Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1998; e K. Popper, The world of Parmenides, London and New York, Routledge, 1998.

2

Sócrates e a investigação

ético-moral na cidade

Capítulo 2. Sócrates e a investigação ético-moral na cidade

Sócrates, o filósofo de Atena

Terminado o seu julgamento, e tendo sido Sócrates condenado à morte, surgiram então as primeiras manifestações de apoio e consolo ao grande filósofo. Sua esposa Xantipa tinha fama de não ser muito afável e, com a inabilidade de sempre, tentou consolá-lo: “você foi condenado injustamente, Sócrates”. A resposta foi imediata: “e você queria que eu fosse condenado justamente?” Não faço idéia do quanto isso é verdadeiro, mas creio que espelha, de fato, o tipo de homem que foi Sócrates, aquele que hoje em dia dizemos que “perde o amigo, mas não perde a piada”.

Essa forma de Sócrates agir mostra, também, outra faceta: sua forma “pedestre” de filosofar. O que Aristóteles disse de Sócrates de modo literal, o filósofo e político romano Cícero (106-43 a.C.) consagrou em uma fórmula metafórica: Sócrates foi o primeiro a fazer a filosofia descer dos céus à terra.¹

Os temas da conversação de Sócrates eram comuns aos dos cidadãos atenienses, cultos ou não. Coragem, temperança, justiça, devoção religiosa, amizade, amor, sexo, dever cívico, retórica, morte, alma, ensino e vários outros temas apareceram nas conversas em que Sócrates se envolveu. Alguns desses temas se perdiam no fluxo da conversação, e não eram investigados em seus conceitos; outros, no entanto, foram objeto da investigação socrática de modo rigorosamente filosófico – Platão foi quem delineou um Sócrates que, ao perguntar sobre determinadas palavras e situações, queria encontrar os conceitos correspondentes.

Não temos registro e nem mesmo indicação de que Sócrates tenha deixado algo escrito. Tudo faz crer que nunca escreveu nada, ao menos nada de filosófico. Nossas fontes principais a respeito de Sócrates são basicamente três: Xenofonte (427-355 a.C.), militar e historiador, que também foi discípulo de Sócrates; Aristófanes (447-385 a.C.), dramaturgo responsável por várias comédias de relativo sucesso em sua época; e Platão, que tomamos como o homem que

praticamente fundou a filosofia como o gênero literário que conhecemos hoje. Esses três homens viveram na época de Sócrates e escreveram sobre ele. As fontes principais posteriores são os escritos de Aristóteles e, depois, no século III da Era Cristã, a obra de Diógenes Laércio, biógrafo de filósofos e figuras importantes. Há ainda outras fontes, uma vez que Sócrates foi reivindicado como mentor de várias escolas do período tardio do helenismo.²

Parte substancial dos historiadores da filosofia prefere ficar com o testemunho de Platão,³ utilizando outras fontes como baliza para a checagem de datas e contextualizações. Entre outras razões para tal preferência, há o fato de Xenofonte demonstrar uma capacidade filosófica restrita, e se preocupar mais com detalhes da vida pessoal – talvez pouco consistentes – a respeito de Sócrates. Já Aristófanes, visivelmente um conservador que defende tradições gregas arcaicas, monta um quadro exclusivamente satírico de Sócrates, o da comédia “As nuvens”.⁴

É possível dizer que Sócrates não deixou textos exatamente porque o modo como ele admitia a filosofia implicava o diálogo vivo, como foi explicado por Platão no *Fedro*. O filósofo estadunidense Donald Davidson (1917-2003) chama a atenção para isso, dizendo que era inerente ao filosofar de Sócrates uma comunicação com êxito, e isso, para a “mosca de Atenas”, dar-se-ia na medida em que o diálogo engendrasse mudanças – o propósito era sair de determinados significados das palavras para adotar outros. Ora, o texto escrito jamais poderia engendrar tal coisa, pois a palavra, uma vez lançada de forma escrita, e então questionada, sempre iria responder a mesma coisa, isto é, sempre apontaria para o mesmo significado.⁵

Uma vez vertida para a escrita, a filosofia perderia as feições necessárias para o tipo de investigação desenvolvida por Sócrates. Platão tinha consciência clara disso, e também endossava tal credo. Por isso mesmo, sua escrita não se fez isolada, não foi o resultado da “filosofia de gabinete”; ela foi um esforço inaudito – com êxito – no sentido de poder descrever os diálogos em detalhes, e o resultado que obteve foi uma forma literária estupenda.

Mas a questão para a qual Davidson chama a atenção não é sobre a solução platônica de apresentar os diálogos socráticos. É sobre os próprios diálogos. Que tipo de investigação era esta? Como essa inusitada e até hoje curiosa forma de diálogo se desenvolvia? Responder a essas perguntas demanda contar a história de Sócrates.

A Viagem de Querofonte ao Santurário de Delfos

O modo como Platão nos informou sobre a vida de Sócrates jamais permitiu que a história de seu mestre viesse a se iniciar pelo começo. Pois o texto que é visto como o mais histórico de todos a respeito de Sócrates é *A Defesa de Sócrates*. Ora, nesse texto o herói da filosofia ocidental já aparece próximo dos setenta anos, diante dos quinhentos jurados que, enfim, o condenaram à morte por meio da ingestão de veneno.⁶ A história de Sócrates, portanto, começa pelo fim. Todavia, isso não quer dizer que não podemos saber sobre o início do filosofar de Sócrates, ou melhor, o início propriamente socrático do seu filosofar. No tribunal, ele contou o que o levou a ser o filósofo perturbador, a “mosca de Atenas”.⁷

Sócrates se apresentou ao tribunal por causa de três acusações feitas por três atenienses, em especial por um jovem chamado Meletus. As acusações foram analisadas pelo próprio Sócrates, no início de sua defesa. Segundo seus acusadores, ele deveria ser punido por corromper a juventude, por não acreditar nos deuses em que a cidade acreditava e, por fim, por acreditar em outros deuses, novos deuses. Para defender-se dessas acusações, Sócrates teve de contar um pouco de sua vida aos jurados. Contou da sua relação com as divindades e destas com a filosofia que praticava. E assim fazendo, ele chegou ao episódio da viagem de Querofonte (470/450-405/399 a.C.).

Talvez a nossa vida atual fosse razoavelmente diferente se Querofonte não tivesse existido ou não tivesse sido quem ele foi. Democrata, militar e impetuoso, ele foi amigo de infância de Sócrates e lutou com o filósofo na batalha de Potidea.⁸ Seu gosto pela aventura e pelas tomadas de decisão ousadas certamente o ajudou a desempenhar o seu papel nessa história – a história de Sócrates. Ele foi o homem que viajou de Atenas a Delfos para consultar o Oráculo

do Templo de Apolo. Para lá, levou em mente uma pergunta especial – uma curiosidade sobre Sócrates. Ele queria saber do deus, pela boca da pitonisa, se havia alguém mais sábio que Sócrates em Atenas.

Querofonte já havia falecido na época do julgamento, e Sócrates sugeriu aos jurados que se quisessem um testemunho para aquele relato poderiam consultar o irmão de Querofonte, que sabia do ocorrido e poderia confirmá-lo. O próprio Sócrates, portanto, colocou a aventura de Querofonte em Delfos como um ponto importante para a história de seu filosofar e, assim, para o modo como nós, os ocidentais, pegamos o fio do que seria um dos mais importantes eixos de nossa tradição cultural.

Na época da viagem de Querofonte, era necessária certa determinação para aquele tipo de feito. Não só pelas condições da viagem, mas também pela situação do santuário de Delfos. A cada época de guerra, o local era ou eleito para ser conquistado ou escolhido para ser saqueado. Por isso mesmo, é provável que a viagem tenha sido feita por volta do ano de 430 a.C., após o fim do cerco de Potidea – uma relativa época de paz.

Mas, enfim, o que era o Oráculo de Delfos? E o que Querofonte encontrou lá de tão importante?

O santuário onde ficava o Templo de Apolo e, nele, o Oráculo de Delfos, abrigou na época medieval um pequeno vilarejo chamado Kastri. A cidadezinha ficou ali até 1893, quando começaram as escavações da Escola Francesa de Arqueologia no local. O vilarejo foi mudado para as proximidades, rebatizado como Delfos. Com as escavações, os conhecimentos sobre o santuário e, portanto, vários outros aspectos da vida grega foram bastante ampliados. Delfos é hoje uma cidade bem pequena, de cerca de 1.500 habitantes. Dista de Atenas não mais que 140 km. Há uma rodovia moderna que passa por Tebas e liga Atenas a Delfos. De determinados pontos da rodovia pode-se avistar o sítio arqueológico onde o Templo de Apolo esteve erguido. Todos que chegam hoje no sopé do Monte Parnasus, onde o santuário se acomoda, ficam impressionados com o local, dedicado a vários deuses, não só a Apolo. Todavia, o culto a Apolo se desenvolveu ali, tornando-se popular, exatamente pela presença das atividades do Oráculo.

Há várias versões sobre o início do culto de Apolo. Uma delas diz que Apolo derrotou o deus cobra-dragão Píton, que ali reinava e guardava o culto de sua mãe, Gea (a Terra), casada com o próprio irmão Cronos (o Tempo) e progenitora da primeira geração de deuses olímpicos. Tendo impingido derrota a um deus, Apolo foi condenado ao desterro. Foi banido do Olimpo por nove anos. Em seu retorno, veio em forma de delfim (daí o local com o nome Delfi ou Delfoi) e se apossou do local, criando um templo para o culto de suas façanhas e personalidade. Talvez em homenagem ao deus derrotado ou simplesmente para continuar uma tradição anterior ou, então, apenas para lembrar sua vitória, Apolo deu ao local o nome de Templo de Píton. E as sacerdotisas foram chamadas de pítias (pitonisa). Apolo teria buscado, ainda em forma de delfim, os primeiros sacerdotes do templo, escolhendo-os entre marinheiros perdidos. Eis aí o ponto onde o mito cruza com a história e com a ciência e volta ao que pode ser mito. As pitonisas de Delfos, as mulheres que falavam a mensagem do deus, eram virgens reclusas ao local, que eram preparadas por outras mais velhas. Cientistas recentes teriam dito que tais mulheres viviam pouco, pois o transe pelo qual passavam para dar respostas aos que vinham ao templo se devia a odores inalados; tais odores nada mais seriam que gases de rochas vulcânicas do local, que eram de fato substâncias tóxicas.⁹

O culto a Apolo teve início por volta do século VIII a.C., enquanto Sócrates viveu no século V a.C., mas é bem possível que a forma pela qual o Oráculo se manifestou para Querofonte tenha sido a mesma desde os primórdios do culto. E a força e o prestígio do Oráculo, ao menos até Sócrates e um pouco depois de sua morte, ainda não eram desprezíveis. Só no século seguinte à morte de Sócrates é que o local foi perdendo paulatinamente o seu caráter sagrado. Com a anexação da Grécia ao Império Romano veio de fato a decadência. Foi oficialmente fechado com o imperador cristão Teodósio, em 390 d.C. Funcionou como local sagrado durante mais ou menos mil anos! Durante mil anos as sacerdotisas do local fizeram o mesmo ritual? Não sabemos. Mas podemos imaginar que quando Querofonte visitou o local, muito provavelmente a pitonisa o recebeu segundo uma praxe: sentada em um pequeno tripé fixado sobre a cavidade das rochas que exalavam os gases, então tomados como fumaças que saíam do cadáver do deus cobra-dragão Píton. Ele, Píton, teria ficado enterrado ali, após sua derrota diante

de Apolo. Querofonte trouxe daquele local a diretriz que mudou a história da filosofia e, de certo modo, a vida de Sócrates, é claro.

A resposta da pitonisa à pergunta de Querofonte foi um “não”. Não haveria ninguém mais sábio que Sócrates entre os atenienses. Mas como foi essa resposta? Verbal? Por escrito? E até que ponto o Oráculo dizia algo que poderia ser levado a sério. Todas essas questões são controversas. Os oráculos possuíam duas formas de resposta, com preços diferentes. Uma resposta detalhada e escrita era mais dispendiosa e, enfim, também implicava a oferta de sacrifícios de carneiros e cabritos. Uma resposta seca e barata era a do “método dos dois feijões”; tirava-se, na base da sorte, um feijão que era o “sim” ou um outro que era o “não”. Como a resposta foi um simples “não” e dada a Querofonte, que certamente não era um homem rico, é bem provável que tenha sido pelo segundo método que o destino de Sócrates, e de certo modo o nosso, ficou traçado. Mas o valor de uma resposta dada pela pitonisa não mudava muito por causa do método. Em ambos os casos, não era uma resposta direta ou uma profecia, ao menos não no sentido judaico-cristão.

A resposta, simples ou complexa, era um tipo de enigma.¹⁰ Tinha de ser interpretada. E a forma de interpretação variava segundo a formação intelectual e moral de cada destinatário. Aliás, a história registra algumas circunstâncias nas quais interpretações concorrentes a respeito de uma mensagem de um oráculo desempenharam papéis decisivos. Cursos de batalhas e caminhos governamentais foram alterados radicalmente quando os que receberam as mensagens resolveram optar por outra interpretação que não aquela que parecia a melhor à primeira vista. A interpretação era tudo. Então, se o intérprete fosse alguém inteligente, inclusive com alguma experiência filosófica, a interpretação era tudo e mais um pouco. Por isso mesmo a questão das opções de Sócrates, ainda hoje, está centrada exatamente a respeito do que ele fez quando soube da resposta trazida por Querofonte.

O enigma do Oráculo de Delfos

Querofonte trouxe de Delfos a mensagem de que não havia ninguém mais sábio que Sócrates em Atenas. Sócrates, por sua vez, disse considerar-se nem

mais nem menos sábio que qualquer outro homem. Então, o que teria de fazer, segundo ele mesmo, era descobrir o significado do “enigma” contido na resposta do Oráculo de Delfos. O que teria querido dizer o deus do templo para ele? Qual a mensagem efetiva que ele deveria captar? Assumindo que o deus jamais mentiria – e isso já era algo bastante diferente do que os outros gregos pensavam dos deuses –, Sócrates passou então a imaginar um meio de entender a mensagem. Resolveu investigar os homens de Atenas e, se viesse a encontrar um mais sábio que ele, poderia formular uma primeira contestação ao deus e, assim, ter uma pista para a compreensão correta da resposta do oráculo. Isto é, Sócrates tentou usar da refutação (*elenkhos*). Caso conseguisse refutar o Oráculo, teria ao menos um novo ponto de apoio para procurar nova interpretação (e assim por diante).

De fato, Sócrates colocou sua vida nessa tarefa de investigar outros e, com isso, também saber de si mesmo – a isso ele chamou de “filosofar”. Percebeu que os homens de Atenas, fossem quais fossem suas posições na hierarquia social, poderiam parecer mais sábios que ele só à primeira vista. Não respondiam corretamente às suas perguntas – não davam definições suficientemente abrangentes para as perguntas que fazia, todas no âmbito moral: o que é a devoção? O que é a virtude? O que é a coragem? E assim por diante. Ainda que ele também não as respondesse, ele tinha claro para si mesmo que não tinha a resposta correta, enquanto seus interlocutores pareciam não perceber suas próprias incapacidades. Ele se viu, então, ao menos inicialmente, confirmando a resposta do Oráculo de Delfos.

Paulatinamente, Sócrates percebeu que mesmo os cidadãos atenienses tidos como os mais sábios não lhe davam respostas que ele não pudesse refutar. Mas, como ele não tinha respostas positivas para oferecer contra as de seus interlocutores – ao menos não quanto à pergunta que requisitava uma definição correta –, sua conjectura final lhe parecia não poder ser outra senão a seguinte: o deus situado em Delfos o havia escolhido apenas para que toda a cidade percebesse que o saber humano não vale o que os seus usuários imaginam. É como se o deus dissesse: vejam que aquele que é o mais sábio entre vocês todos tem uma sabedoria sem o grande valor que é o da sabedoria verdadeira (essa seria a sabedoria de quem teria respostas para suas perguntas, em forma de definições

válidas para todos os casos, um saber que, não raro, os filósofos chamavam de “divino”).

Desse modo, a partir de um determinado momento, Sócrates assumiu que sua tarefa já não era só investigativa, mas efetivamente de alguém que estaria como um assistente do deus, a fim de mostrar a cada transeunte de Atenas que ele não deveria se ver como sábio. Sendo assim, a conclusão que ele chegou a respeito da resposta da pitonisa foi a de que ele havia sido escolhido para uma missão. Qual? Aquela de tornar o cidadão ateniense alguém que tivesse a vida examinada. De fato, ali diante dos jurados, Sócrates também afirmou que ele acreditava que “uma vida não examinada não valeria a pena ter sido vivida”, mas que achava difícil que alguém acreditasse nisso.

Filosofia, religião e política no julgamento de Sócrates

Ao longo dos séculos em que o texto de Platão, *A defesa de Sócrates*,¹¹ foi lido e relido, a interpretação de Sócrates à resposta do Oráculo de Delfos sempre causou polêmica.¹² A assunção de Sócrates de que ele tinha uma missão a cumprir, e que tal missão implicava o diálogo de refutação (o *elenkhos*), sendo esta uma maneira de filosofar, nunca deixou de incomodar os filósofos posteriores. E isso não só pelas questões emergentes da relação entre filosofia e religião, mas também pela questão da inocência ou não de Sócrates diante das acusações que o levaram ao célebre julgamento.

Tomar uma resposta vinda de Delfos como uma missão poderia soar como um cumprimento de um dever religioso e, no caso de Atenas, um dever cívico. Se assim fosse, a acusação de não acreditar em deuses e, principalmente, de não acreditar nos deuses venerados pela cidade deveria ter caído por terra. Mas seria esta a maneira pela qual a platéia de jurados poderia entender tudo o que se passou? O dever cívico-religioso de Sócrates poderia ser entendido como cumprido daquele modo, ou seja, vindo de uma resposta do Oráculo e então interpretado pelo filósofo? Não seria mais condizente com a mentalidade da platéia a atitude de quem cumprisse o dever religioso por meio dos tradicionais rituais de oferendas aos deuses, que talvez Sócrates não cumprisse ou cumprisse

menos que o desejado? Teria algum outro ateniense recebido uma missão de um deus, assim, de modo tão direto?

Essas questões não emergiram somente por causa da história da resposta do Oráculo de Delfos – que certamente já seria o suficiente para tal. Sócrates não se limitou a falar de sua relação com a divindade de Delfos. Ele também mencionou, com coragem, que recebia “sinais divinos” mais diretamente. Contou que desde criança escutava “vozes”, e que ele assumia, por sua conta, que se tratava de sinais da divindade. Não eram sinais positivos que pudessem ser tomados como “visões”, mas eram, sim, premonições negativas, que freavam sua ação.

Nos dois momentos em que ele mencionou seu contato com o que assumia ser o divino, a platéia de jurados se manifestou em burburinho. Quando da resposta do Oráculo de Delfos e quando da sua explicação a respeito de ouvir vozes – aquelas que ele assumia como sinais divinos – Sócrates teve de pedir silêncio à platéia. As reações podem ter sido, é claro, dos jurados que entenderam que o que Sócrates dizia era uma estupenda presunção. Ou talvez tenham assim se manifestado por entender que aquilo era uma confissão de culpa. Pois, afinal, uma coisa já espantosa seria dizer – como ele disse – que havia sido escolhido pelo deus; outra coisa, talvez bem mais estranha ainda, seria falar – e ele assim o fez – que desde criança acolhia recados divinos por meio de vozes que só ele escutava (e também em sonhos). Como alguém poderia ter afirmado, de público, que possuía contato com um *daimonion*,¹³ um gênio? E se fosse verdade, quem seria essa divindade? Afinal, não era exatamente por isso que ele estava sendo acusado de ser um “produtor de novos deuses”?

Teria sido, realmente, pelas acusações apresentadas que Sócrates foi condenado? Ou havia outras acusações, não proferidas, que pesaram mais? O julgamento foi, então, uma farsa? Houve um julgamento mais político e menos técnico? Afinal, ainda que Atenas ficasse incomodada com Sócrates, ele tinha a seu favor o fato de ter sido herói de guerra, tendo participado de duas campanhas já em idade avançada. E embora fosse pobre, não era filho de pessoas não respeitadas. Seu pai havia sido escultor e sua mãe parteira – ambos gregos autênticos. O motivo político, de que ele havia tido como seguidores alguns que

traíram Atenas, como o caso do jovem general Alcebíades – a quem ele salvou na guerra –, poderia de fato pesar contra ele? Justamente ele, que nunca participou da política (exatamente por impedimento da voz que dizia ouvir, o *daimonion*), teria angariado ódio político? O que foi o julgamento de Sócrates? Um processo efetivo, no qual as acusações foram levadas em conta? Ou um processo falso, no qual a política mesquinha ganhou, pelo voto, o direito de matar a “mosca de Atenas”? Ou simplesmente a vingança daqueles que ele possivelmente humilhou, ao mostrar no seu filosofar que eles não podiam ser tão orgulhosos quanto eram, pois não eram os sábios que se diziam ser? Aliás, essa última possibilidade, ele próprio, Sócrates, considerou válida, logo no início de sua defesa.

Razões da condenação

Sócrates foi acusado de introduzir novos deuses em Atenas e de corromper a juventude. E então foi a julgamento, que se deu em 399 a.C. Ele fez sua defesa diante de um júri de quinhentos atenienses, mas foi condenado. Poderia fugir por meio de diversas maneiras, e de fato isso foi proposto por alguns de seus discípulos. Todavia, ficou e cumpriu a pena, que era a de tomar veneno voluntariamente. Foi assim que faleceu. Um dos principais textos sobre o assunto é *A defesa de Sócrates*, escrito por Platão, que dá voz ao próprio Sócrates diante do tribunal. O texto que apresenta Sócrates na prisão, esperando o momento da morte, é o *Crito*. Nele, Sócrates mostra sua obediência às leis de Atenas, considerando que o julgamento havia sido um erro, mas que isso não o autorizava a afrontar as leis. Ir contra as leis de Atenas, para ele, seria negar a validade de leis que o acolheram durante toda a sua vida, e que o haviam protegido; leis que ele aprovava.

Muitos que tomam conhecimento desse assunto, em um primeiro momento se espantam com tal julgamento. Primeiro: não entendem muito a acusação. Os atenienses viviam em uma democracia e eram esclarecidos. Então, qual a razão de uma acusação desse tipo contra um filósofo? Segundo: não entendem o comportamento de Sócrates. Por que ele não fugiu, já que teve a oportunidade? Penetrando na filosofia de Sócrates, podemos compreender essas questões.

A religião na região das colônias gregas não dependia de sacerdotes que estavam nas cidades, em igrejas, atrelados ao poder político como em um estado teocrático ou como um poder que, mesmo longe do governo, poderia mandar punir os não fiéis, os não devotos, os ímpios. Nada disso. Os sacerdotes, ou melhor, os oráculos, raramente eram comandados por homens. Os sacerdotes não eram, na maioria, sacerdotes, mas sacerdotisas. Estavam em santuários, onde funcionavam como oráculos. E não saíam de lá nem davam ordens. Apenas produziam “adivinhas”, quando consultadas. Assim, zelar pela devoção ou religiosidade dos gregos, em cada cidade, dependia dos próprios cidadãos. E este era o caso de Atenas. Agora, a pergunta que fica é a seguinte: se não havia uma casta nas cidades beneficiada diretamente pela religião, qual a razão de tanto zelo com a devoção aos deuses e a religiosidade?

A razão de terem de zelar pela devoção era de natureza ética, no sentido original desta palavra. Na falta de uma unidade política maior, o que tinham de fazer para manter o mundo que conheciam funcionando? Nada além de tentar preservar o *ethos* grego, o que, enfim, garantia a eles a identidade de gregos. Ou seja, existiam “os gregos”, que se diferenciavam dos “outros”, que eram chamados de “estrangeiros” ou “bárbaros”. Os gregos se reconheciam como tal, isto é, como gregos, por possuírem a mesma língua e os mesmos deuses. Por isso, introduzir novos deuses em Atenas e divulgar tal coisa entre os jovens era um crime. Era um ato que, no limite, poderia tornar cada cidade algo que não era mais aquela mesma cidade – uma cidade grega.

Os gregos não tinham uma religião a partir de textos sagrados. Não havia algo como a Bíblia ou o Alcorão. A devoção não tinha como ser cobrada ou desobedecida diante de uma ortodoxia. O que havia era, digamos, uma *ortopraxia*. Ou seja, havia uma prática relativamente estabelecida de rituais. Ser devoto era cumprir os rituais (os Jogos Olímpicos eram um deles). Todavia, mesmo tais rituais não eram catalogados e definidos quanto ao que se devia ou não fazer neles. O que era ou não um ritual apropriado não podia ser determinado com exatidão. Sendo assim, o tribunal que julgou Sócrates não teve apenas de julgá-lo por impiedade – que foi a acusação que lhe fizeram –, ou seja, por atos que o apresentavam como não devoto, mas também tiveram de definir, ali mesmo, ao julgarem Sócrates culpado, o que era e o que não era a impiedade. Por

isso, quando lemos Platão, sentimos que a acusação era vaga. Mas o fato de ser vaga não a tornava vazia. A democracia atual julga muita coisa pelo voto, mas o faz, em geral, por meio de um apoio: leis do estado ou dos costumes escritas, definidas, catalogadas. Não era o que ocorria com Atenas. Até mesmo o que era ou não era a lei, a cada assembléia, estava em questão. Daí a importância da retórica. Por isso, quando Sócrates se viu condenado pelos jurados, ele não tomou tal condenação como obra apenas dos jurados, mas obra das leis de Atenas, que até então o tinham favorecido. Pois as leis, enfim, eram feitas ali na *Agora*.

Alguns estudiosos acreditam que as acusações sobre Sócrates se deveram ao que seria uma vinculação sua ao modo de vida oligárquico, e não ao democrático. De fato, Sócrates havia sido amigo de homens como Alcebiades, que traíram Atenas, que em determinados momentos serviram aos oligarcas que dominaram a cidade na época dos “Tiranos”, após a vitória de Esparta sobre Atenas na Guerra do Peloponeso. E mais, o próprio Platão era um oligarca e um seu parente esteve como um dos “Tiranos”. Entre os que ficaram do lado do regime oligárquico, haviam os que tinham sido seguidores de Sócrates. Então, os que ficaram do lado da democracia, ainda que alguns assim fizessem exclusivamente por oportunismo – como o caso de seu principal acusador, Meletus –, teriam levado adiante as acusações por vingança contra Sócrates. Essa hipótese, chamada de “teoria conspiratória”, tem se tornado menos plausível atualmente.¹⁴

Não é difícil ler Platão e tomar as acusações contra Sócrates como bem possíveis de terem sido motivadas pelo que ele aponta na sua “defesa”, o fato de ter colocado vários interlocutores sob fogo de seu filosofar direto que, enfim, mostrava “por refutação” que o interlocutor não sabia o que dizia saber. Além disso, é necessário pesar o quanto a maneira de relacionamento de Sócrates com os deuses poderia soar esquisita aos atenienses. Sócrates se via como o mais devoto dos atenienses, uma vez que sua forma de filosofar era, para ele, uma obediência ao “deus do Templo” (de Apolo). É muito provável que os jurados, mais acostumados a serem devotos dos deuses cumprindo rituais tradicionais, tenham entendido muito pouco como Sócrates havia articulado religião e filosofia para, por tal articulação, considerar-se um devoto “do deus do Templo”, que era o modo como ele se referia ao deus do Templo de Apolo.

O método do *elenkhos* ¹⁵

Sócrates colocou sua vida na tarefa de investigar outros e, com isso e por meio disso, também saber de si mesmo – a esta atividade ele chamou de “filosofar”. Percebeu que os homens de Atenas, fossem quais fossem suas posições na hierarquia social, poderiam parecer mais sábios que ele, mas somente em um primeiro momento. Não respondiam *corretamente* às suas perguntas – não davam definições suficientemente abrangentes para as perguntas que fazia, todas no âmbito moral: o que é a devoção? O que é a virtude? O que é a coragem? E assim por diante. Ainda que ele próprio também não soubesse dar respostas para tais questões, ele tinha claro para si mesmo que não sabia o requerido, enquanto seus interlocutores pareciam não perceber suas próprias incapacidades.

Sócrates tinha uma série de posições afirmativas e positivas – aquilo que ele acreditava como verdadeiro. Portanto, a idéia de que ele foi o filósofo que disse que “só sabia que nada sabia” não deve ser entendida como referente à assunção de uma ignorância absoluta. O que ele não possuía eram as respostas para as perguntas centrais de seus debates com os atenienses, respostas estas que, se seguirmos a leitura de Platão, devemos entender como, necessariamente, definições de conceitos morais.

Assim, sua conclusão a respeito de como interpretar o que o Oráculo disse dele a Querofonte lhe pareceu não poder ser outra senão a de que o deus situado em Delfos o havia escolhido *apenas* para que toda a cidade percebesse que o saber humano nada vale. É como se o deus tivesse dito: vejam que aquele que é o mais sábio entre vocês tem uma sabedoria sem o grande valor que é o da *sabedoria verdadeira* (essa seria a sabedoria de quem teria respostas para suas perguntas, em forma de definições válidas para todos os casos, um saber que, não raro, os filósofos chamavam de “divino”). Desse modo, a partir de um determinado momento, é plausível conjecturar que Sócrates tenha assumido que sua tarefa já não era só investigativa, mas a de alguém que estaria como um assistente do deus, a fim de mostrar aos atenienses o perigo de se acreditarem – arrogantemente – sábios.

O cidadão ateniense deveria ter a vida examinada – o que lhes faria um bem. Aliás, diante dos jurados, quando de seu julgamento, Sócrates afirmou que ele acreditava que “uma vida não examinada não valeria a pena ter sido vivida”, mas que achava difícil que alguém acreditasse nisso. E como era esse exame?

Gregory Vlastos formaliza o *elenkhos* em quatro passos. Sabendo que o procedimento de Sócrates variava, ele tenta mostrar o que seria o procedimento padrão, o “standart elenchus”. Sócrates está em diálogo e então resolve:

- (1) refutar um enunciado p proferido pelo seu interlocutor. Ele escolhe bem o que é p , de modo que o interlocutor saiba que é realmente de p que ele discorda, e é contra p que ele vai agir na conversação;
- (2) em seguida ele enuncia q e r , duas outras frases que expressam crenças claras, que ele não se preocupa em fundamentar, apenas em enunciar como sendo o que acredita e o que considera um saber, e pede a concordância do interlocutor para tais enunciados. Em geral o interlocutor concorda com q e r ;
- (3) então Sócrates passa a mostrar que acreditar em q e r implica acreditar em *não- p* ;
- (4) assim, Sócrates diz, ao mostrar que *não- p* é verdadeiro, que então p é falso.

Vlastos não formaliza o *elenkhos* apenas por capricho. Ele assim age para poder mostrar que este método de Sócrates nada tem a ver com aquele que alguns, erradamente, enxergaram como o de “parir idéias”.

De fato, a mãe de Sócrates foi parteira. E no *Teeteto*, Platão coloca Sócrates dizendo que ele fazia algo parecido com o trabalho de sua mãe. Ela ajudava as mulheres a parir crianças, ele ajudava os intelectos de outros a parir idéias. E no *Menon*, Sócrates aparece fazendo um jovem e ignorante escravo deduzir um teorema matemático. Do nada, o escravo acaba fazendo nascer a idéia, e Sócrates ali é o parteiro. Mas, tanto no *Teeteto* quanto no *Menon*, Sócrates está bem distante do “Sócrates histórico” de Platão, e já é o Sócrates personagem de Platão, aquele que fala o que é a doutrina platônica.

Apêndice 1: O *daimonion*

É pertinente ver com bons olhos Gregory Vlastos avaliando as posições religiosas de Sócrates e sua relação com a filosofia – veremos isso adiante, ainda neste capítulo. Antes, é interessante notar outras posições, duas delas elaboradas contra Vlastos e em diálogo com ele, e uma mais independente. Elas são as visões dos *scholars* Brickhouse & Smith, Mark McPherran e C. D. C. Reeve. Começamos pela última, exatamente por ela ser independente de diálogo com Vlastos.

C. D. C. Reeve levanta a hipótese de que a missão que Sócrates se atribuiu era coerente com a sua devoção religiosa. A missão seria, de fato, a de ajudar o deus a levar os atenienses a perceber que o indicado como o mais sábio teria uma sabedoria de pouco valor – meramente humana – diante da sabedoria divina. Até aí, Reeve não introduz nada além do que está no texto de Platão, *A defesa de Sócrates*. Todavia, ele assume Sócrates como um devoto do deus Apolo.¹⁶ Apesar de Sócrates nunca mencionar o nome “Apolo”, e de Reeve ter claro isso, ele entende que não poderíamos pensar em outra divindade que não este deus, quando o filósofo faz referência “ao deus em Delfos”. Além do mais, ele assume também que tal divindade seria, para Sócrates, a mesma responsável pela voz que o acompanhava desde a infância – o *daimonion*.

A partir dessas duas assunções, que Reeve defende com longa argumentação, ele penetra no Templo de Apolo para nos lembrar das suas inscrições. Tais inscrições, atribuídas aos chamados “Sete Sábios da Grécia”,¹⁷ e que expressariam, digamos assim, a doutrina de Apolo, deveriam ser observadas por nós, hoje, para entender o sentido da missão socrática. Elas dariam o “espírito da moralidade” a ser seguida pelos gregos: “conhece-te a ti mesmo”, “nada em excesso”, “observa os limites”, “curva-te ante o divino”, “teme a autoridade” e “glória não é força”. Esses preceitos, vistos por nós, hoje, em concomitância com várias outras mensagens do deus pela boca da pitonisa em casos similares ao de Sócrates, mostrariam qual o pecado condenado pelo deus do templo em Delfos. Este pecado nada mais seria que o da *hybris*, isto é, o excesso de confiança, a arrogância.

Reeve cita registros de mensagens do Oráculo de Delfos para apoio de sua hipótese. Ao escolher o homem mais feliz, o Oráculo tinha como candidatos Gyges, soberano da Lídia, e o desconhecido arcadiano Aglaus de Psosis, que nunca havia deixado seu minúsculo sítio. O oráculo apontou Aglaus como o mais feliz. Outros registros são lembrados, nesse sentido, por Reeve. Seu objetivo é o de nos levar a comparar esse tipo de resposta com aquela dada a Querofonte. Sua conclusão é a de que teríamos de tomar a mensagem a Sócrates segundo o preceito de Apolo de fazer cumprir o respeito aos deuses em um específico sentido: aos gregos caberia o aprendizado de uma espécie de humildade.

Quando pensamos no povo grego imerso em sua cultura, podemos levar a sério a hipótese de Reeve. Na cultura grega, determinados elementos centrais, como a honra na guerra, a dedicação na competição atlética e a habilidade da retórica na política, poderiam mesmo levar um povo à soberba e à arrogância. Os “Sete Sábios” foram efetivamente sábios ao recomendar como preceitos divinos aquelas inscrições no Templo de Apolo. Para um povo como o grego, cuja religião jamais foi unificada ou organizada por uma Igreja, muito menos teve um texto sagrado, as inscrições do Templo poderiam ser vistas como a bala única na agulha da arma daqueles legisladores. E eles realmente acertaram se perceberam a *hybris* como o possível pecado maior que poderia corroer os gregos.

Todavia, uma coisa é ver o sentido da moral das inscrições do Templo e todos os recados das sacerdotisas, outra coisa é fazer de Sócrates um missionário de Apolo. Podemos ponderar sobre tais inscrições do Templo, sem ter de identificar o deus de Sócrates como o deus Apolo.

Reeve sabe que Sócrates nunca menciona Apolo. Ele, Sócrates, fala em “deus em Delfos” – só isso. Podemos imaginar que o que fez com que Sócrates nunca viesse a falar “Apolo” para “o deus em Delfos” é que a sua concepção dos deuses era suficientemente diferente da adotada tradicionalmente. Não seria errado acreditar que ele, propositalmente, não quis que seus ouvintes ligassem o que entendia como divino à imagem de Apolo. Pois se assim ocorresse, muito provavelmente, todos o tomariam como se falasse de deuses da tradição, aqueles que eram capazes de mentir ou de fazer o mal. Sabe-se bem, como está em *A defesa de Sócrates*, que Sócrates recebeu a resposta de Querofonte e, então,

reagiu dizendo que o deus, por sabedoria, não poderia mentir. Por isso ele, Sócrates, que não se via como sábio, teria de interpretar com cuidado a mensagem do deus, aquela que dizia que ele era o mais sábio ateniense. Ora, os deuses, para os gregos, não só podiam mentir como criar todo o tipo de algazarra e maus feitos, contra eles mesmos e contra os mortais. Sócrates tinha uma religiosidade suficientemente inovadora e, para ser fiel à verdade do que tinha seguido até o dia de seu julgamento, rejeitou mencionar qualquer ligação do que ele entendia como “o deus em Delfos” e o deus Apolo.

Reeve prefere dizer, apenas, que o Apolo de Sócrates era bem diferente do Apolo dos gregos. Mas, para que imaginar que Sócrates estaria pensando em dois Apolos? Ele disse exatamente o que tinha de dizer: “o deus em Delfos”. Muito menos convincente, portanto, é a idéia de Reeve de que seria Apolo o *daimonion*, na visão de Sócrates. Seria mais fácil, para uma pessoa da inteligência de Sócrates, sustentar que a voz divina que o acompanhava desde criança pertencia a uma divindade que ele teria de constantemente perscrutar, ponderando seus avisos, e não simplesmente acreditar que se tratava de uma figura montada em todos os seus aspectos pela tradição grega. Se assim não fosse, teríamos de admitir algo implausível: Sócrates, um filósofo, um intelectual que respirou o clima intelectual grego, nada sabia da crítica de outros filósofos que ridicularizaram o antropomorfismo dos deuses gregos – isso foi feito pelo pré-socrático Xenófanes (570-475 a.C.). Admitir tal coisa não parece razoável.

A discussão sobre a religião de Sócrates, em Reeve, articula-se com as inscrições no interior do Templo de Delfos. A discussão análoga de Thomas C. Brickhouse & Nicholas D. Smith e Mark L. Mcpherran volta-se para o *daimonion*.

Não é razoável imaginar que Vlastos daria atenção a tal tema tanto quanto o fez, ao falar do dever cívico-religioso de Sócrates, se não fosse pela interlocução com esses pesquisadores mais jovens que, de certa forma, foram seus discípulos.¹⁸ Todavia, graças a tal debate, a própria posição geral de Vlastos, uma vez formulada em livro,¹⁹ tornou-se mais clara do que em outras formulações anteriores.

As divergências entre eles podem ser colocadas no seguinte quadro:

Fig. 2.1 Quadro historiográfico comparativo

Teses/ autores	Mcpherran	Brickhouse & Smith	Vlatos
(1) o <i>daimonion</i> é uma fonte não racional de conhecimento certo para Sócrates	Sim	...	Não
(2) Há verdades morais às quais Sócrates tem acesso direto, e certeza, através do Daimonion	Sim	Sim	Não
(3) A fiança de Sócrates no daimonion é mais do que a confiança que pode colocar ou colocaria nos produtos de raciocínio	Sim	Sim	Não
(4) Sócrates tem dois modos independentes de basear o conhecimento que ele possui; um modo falível, pelo seu método de investigação de perguntas e respostas (o <i>elenchos</i>), e um modo que lhe dava certeza, por meio da autoridade divina	Não	Não	Não

O que o quadro (fig. 2.1) mostra é aquilo que pode ser tirado da troca de correspondência dos autores. É claro que isso também pode ser verificado, para aperfeiçoamento, em seus livros.²⁰ As teses de 1 a 4 foram rejeitadas por Vlastos. Mcpherran aceita as teses de 1 a 3. Brickhouse e Smith, trabalhando em conjunto, afirmam 2 e 3. Não é nosso objetivo aqui apresentar uma extensa e tediosa

comparação entre eles. Focalizamos a atenção apenas no seguinte elemento: Vlastos aperfeiçoou sua tese sobre a religiosidade de Sócrates a partir de uma interlocução na qual ele não desconsiderou o *daimonion*, mas anulou uma suposta confrontação deste com o raciocínio de Sócrates. Sua tese, de fato, é a de que em todas as decisões que Sócrates tomou, e nas quais houve a concorrência do *daimonion*, o filósofo possuía bases racionais para fazer o que fez. Quando não, o *daimonion* funcionou como uma forte sugestão intuitiva. Ou seja, o *daimonion* poderia muito bem ser dispensável, ainda que, talvez, tenha sido de fato considerado por Sócrates.

A posição de Vlastos é bastante convincente, contra a de outros autores, por duas razões simples: evidência textual e consistência com outras teses. Vlastos apresenta uma interpretação de Sócrates inovadora e, de certo ponto de vista, mais esférica que a dos outros *scholars*.²¹ Além disso, em especial quanto ao *daimonion*, mostra cuidadosamente as passagens dos textos platônicos em que, a cada decisão de Sócrates, podemos apreciar bases racionais que poderiam ser sacadas pelo filósofo caso ele não quisesse de modo algum ouvir o *daimonion* – tais bases não entraram em conflito com as decisões assumidas. Também mostra que quando tais bases não surgem, o *daimonion* não fornece algo que se possa denominar de conhecimento, mas sim algo que poderíamos chamar de “um estado de sugestão”.

A investigação de Vlastos sobre o assunto é altamente elegante. Vlastos coloca para si mesmo a seguinte pergunta: Sócrates vê os sinais divinos que menciona como “revelações”? Em outras palavras: para Sócrates, os sinais divinos seriam conhecimento desvelado ao homem por forças sobrenaturais? Isso ocorreria se o filósofo não recebesse apenas os sinais, como a resposta “não” do oráculo (talvez conseguida pelo método dos feijões), ou a voz que ele chamou de *daimonion*, que nunca lhe disse nada de positivo, apenas lhe refreando uma ação ou intenção de ação. Para ter em mãos algo que ele pudesse chamar de conhecimento ou, mais especificamente, conhecimento desvelado ou revelado, ele necessitaria ser alimentado, também, pela interpretação correta dos sinais. Ora, isso nunca ocorre. Vlastos chama a atenção – corretamente – para o fato de que Platão jamais menciona qualquer elemento nesse sentido, somente Xenofonte esboça algo parecido com isso. E, como sabemos, o testemunho de

Xenofonte sofre de vários problemas, apontados por autores e *scholars* bem informados, em especial quanto às questões filosóficas – ele não era um homem bem versado nelas. Na verdade, todo e qualquer sinal teria de ser interpretado por Sócrates, usando única e exclusivamente sua razão e seu método – o *elenkhos*. E assim ele age.

Vlastos encontra uma solução feliz para o problema, então, que seria o de duelo entre o *daimonion* e a razão. Ele faz um elenco de passagens em que Platão indica o surgimento de sinais, e as classifica sob duas rubricas. Em alguns casos, Sócrates ouve a voz que ele assume por conta própria como divina e toma uma decisão, mas toda a trama do texto mostra que sua decisão está também calçada por uma boa base racional que poderia se responsabilizar sozinha pelo ato, caso a voz divina não tivesse se manifestado. Em outros casos, ele não possui bases racionais para decidir, e a voz divina funciona como uma “impressão intuitiva forte” (um “hunch”, diz Vlastos) que lhe fornece uma certeza – um estado mental exclusivamente subjetivo. A conclusão de Vlastos é a de que o sinal divino e a razão, em Sócrates, não estão em oposição e nem competem entre si. Não há um vencedor, pois não caberia falar em disputa entre ambos.

Mas a oposição entre forças racionais e forças que seriam supranaturais não termina aí, com a solução de Vlastos a respeito do papel do *daimonion*. Ele tem de voltar ao assunto. A questão que tem de resolver é mais ampla; ela envolve a disputa entre o que Sócrates assume como seu dever religioso e aquilo que ele se propõe fazer, que é fruto de tal dever, o seu filosofar. Ora, seu filosofar, ao contrário de sua motivação para filosofar, é um puro exercício racional, o do *elenkhos*. Como então chegar a compreender Sócrates? Só há um modo: persegui-lo na aplicação do *elenkhos*.

Apêndice 2: o *Elenkhos*

Todas as informações sobre Sócrates, hoje mais do que no passado distante, são controversas. O século XX foi responsável por problematizar cada

um dos detalhes que foram sendo apresentados, fazendo crescer a historiografia socrática. Um dos problemas mais debatidos foi o da caracterização do método socrático, o *elenkhos*.

Um bom ponto de partida para se ter uma compreensão das divergências historiográficas modernas é o ano de 1933. O helenista e filósofo escocês William David Ross (1877-1971) publicou naquele ano um célebre artigo com o título “The Socratic Problem”. Até então os historiadores da filosofia e filósofos, em especial os de língua inglesa, seguiam as interpretações de John Burnet (1863-1928) e Alfred Eduard Taylor (1869-1945).²² Estes dois estudiosos, que se tornaram clássicos, diziam que os diálogos platônicos apresentavam a visão que efetivamente Sócrates sustentou, ou seja, que eram fiéis ao Sócrates histórico. Eles atribuíam a Sócrates a “teoria das formas”, a “doutrina da rememoração” e a “teoria da imortalidade e reencarnação de almas” – tudo aquilo que hoje, em geral, a historiografia atribui a Platão e, não raro, exclusivamente a Platão.

Ross não divergiu de Taylor e Burnet quanto à aceitação de algumas fontes. Por exemplo, ele acreditou, junto com Taylor e Burnet, que Aristófanes, na comédia *As nuvens*, estava certo ao atribuir a Sócrates alguns interesses (ainda que iniciais) em filosofia natural ou cosmologia (mesmo diante de *A defesa de Sócrates*, em que Sócrates diz que nada tinha a ver com Anaxágoras,²³ e que este sim tinha interesse “nos Céus”). Ele também não fez qualquer ataque mais duro a Xenofonte. Como Taylor e Burnet, ele viu na *Memorabilia* e outras obras de Xenofonte²⁴ um bom testemunho sobre a vida de Sócrates, ainda que tenha duvidado claramente da capacidade deste de compreender Sócrates filosoficamente. Mas, apesar dessas concordâncias, ele lançou dúvidas sobre partes importantes da interpretação de Taylor e Burnet: não viu possibilidade de Sócrates endossar a teoria das formas e de defender a abordagem sobre a alma como a que aparece articulada à teoria da rememoração.²⁵ E ele preferiu voltar a Aristóteles e considerar Sócrates como um filósofo moral, alguém com interesse em posições éticas, desligado de considerações metafísicas. Investigou o estilo de escrita de Platão e as questões de cronologia mais atentamente, para então delimitar melhor o que era de Sócrates e o que era de Platão. A partir de Ross, a historiografia socrática ampliou-se consideravelmente.

Ficar atento a essas questões historiográficas, que se refletem profundamente na filosofia, implica não descuidar do que convencionamos, ao longo do século XX, chamar de “problema socrático” ou “problema socrático-platônico”. Uma forma de avaliar essa transição na historiografia sobre Sócrates pode ser levada adiante por meio de uma comparação entre o que era comum na historiografia socrática do século XIX e como tal assunto se desenvolveu no século XX, principalmente no período do pós-Segunda Guerra Mundial, com os trabalhos de Gregory Vlastos e alguns de seus críticos ou apoiadores. O livro da filósofa francesa Sarah Kofman fornece um bom ponto inicial para notarmos as diferenças que precisamos notar.

Em seu livro *Socrate(s)*, Sarah Kofman²⁶ inicia dizendo que um escrito sobre o filósofo de Atenas poderia apresentar apenas uma pequena informação efetivamente segura, e ainda assim tirada das *Lições de história da filosofia* de George W. F. Hegel (1770-1831) que, por sua vez, recolheu-a de Diógenes Laércio (século III d.C.).²⁷ Tal informação, Laércio, o biógrafo de filósofos, conseguiu do que encontrou nos arquivos do templo de Metroön, em Atenas. Essa informação segura não conteria nada além dos nomes e das profissões dos pais de Sócrates – o escultor Sofrosínico e a parteira Fenarete – e referências a datas como a das Olimpíadas, da Guerra do Peloponeso e da “Era de Péricles”, o que permitiria o cálculo da época de nascimento e morte do filósofo, muito provavelmente 469 e 399 a.C. Exceto isso, todo o resto do que se fala sobre Sócrates pertence ao campo da interpretação ficcional. Calçada nessa idéia, ela não busca nenhuma fonte de *scholars* preocupados com a história da filosofia, e centra seu escrito nos retratos de Sócrates feitos por três filósofos modernos: Georg W. F. Hegel (1770-1831), Soren Kierkegaard (1813-1855) e Friedrich Nietzsche (1844-1900).²⁸ A história de Sócrates, para ela, seja qual for, é necessariamente ficcional.

Não há como discordar de Kofman, mas também não há como não dizer que existem ficções e ficções. As ficções feitas pelos *scholars* socráticos, ainda que, não raro, sejam tão filosóficas quanto a dos filósofos que usam de Sócrates para suas próprias filosofias, são textos que lemos com olhos que não são os mesmos que usamos quando lemos os filósofos. As interpretações de Hegel, Kierkegaard e Nietzsche levam Sócrates para o mundo moderno e o engajam em suas próprias filosofias. As interpretações dos *scholars*, ao menos segundo a carta

de intenção profissional que esposam, não carregam Sócrates para algum lugar, mas buscam carregar a nós, leitores, para o que seria o mundo de Sócrates. Todavia, sendo Sócrates quem foi, ou seja, um filósofo que nada deixou escrito, poderíamos realmente dizer que há uma linha de distinção entre o mundo de Sócrates dos *scholars* e as filosofias que se apropriam de Sócrates? Vários bons *scholars* do helenismo, hoje em dia, acreditam que sim – a partir do que denominamos, acima, de “o problema socrático”. E o melhor modo de saber quando ultrapassamos essa linha é andar e tentar ultrapassá-la.

Seguindo Kofman até o final de seu livro, chegamos a um bem elaborado quadro comparativo. Seus filósofos modernos aparecem em uma grade que permite a visualização do que cada um deles disse dos pontos comuns atribuídos a Sócrates e/ou à sua filosofia. O que esses filósofos fizeram em comparação com o que os *scholars* socráticos do século XX levaram adiante? Eles filosofaram com grande imaginação, enquanto os *scholars* fizeram da imaginação um instrumento para fazer história – história da filosofia, de certo modo; e filosofia também. Isso produziu grandes diferenças?

Quanto ao conteúdo de cada item sobre as características de Sócrates e de seu filosofar, as diferenças são tão grandes entre os filósofos apontados por Kofman quanto são entre os *scholars* do século XX e atuais. Todavia, é de se notar que a maioria dos *scholars* atuais, em especial os do pós-Segunda Guerra, não falam mais na *maieutiké* como o “método de Sócrates”, e sim no *elenkhos*.²⁹ Na comparação entre Hegel, Kierkegaard e Nietzsche não aparece o *elenkhos* como método socrático, e sim a *maieutiké*. Isto é, o método da refutação é esquecido em função do método de parir as idéias. Qual a razão disso?

Uma resposta imediata e simples: a tradição historiográfica alemã não deu destaque analítico para determinadas diferenças entre Platão e Sócrates, como a apresentada a partir da divulgação do chamado “problema socrático”. Podemos notar que alguns historiadores ingleses, mesmo antes do texto de David Ross, começaram um movimento mais nítido de distinção entre Sócrates e Platão. Ao olharmos a bibliografia do século XIX que, enfim, chegou ao século XX, podemos centrar a atenção em dois livros paradigmáticos: o do alemão Eduard Zeller (1814-1908), *Sokrates und die Sokratiker*, que em 1877 teve sua terceira edição

traduzida para o inglês, e o do inglês George Grote (1794-1871), *Plato and the other Companions of Sokrates*, de 1865.

Há várias diferenças entre esses dois clássicos, mas uma distinção que vingou no século XX foi a notada e desenvolvida por Vlastos: Grote havia indicado (ou mesmo criado) o *elenkhos* como o que representava bem a atividade de Sócrates nos diálogos. Zeller, no entanto, ficou mais próximo da interpretação que via no método socrático a “arte de parir idéias”, a maiêutica:³⁰

[...] Falando de modo mais acurado, sua [do diálogo socrático] natureza consiste no exame dos homens, tal como é descrito em *Apology*, ou fazer dar a luz, como ele é denominado no *Theætetus*; em outras palavras, o filósofo por meio de suas questões obriga outros a desvelar seus eus interiores diante dele [...].³¹

Zeller não achou importante fazer distinções entre os textos platônicos *A defesa de Sócrates* e o *Teeteto*. No primeiro, já para interpretar o Oráculo, Sócrates afirmou que levaria adiante a refutação de sua afirmação (daí a palavra *elenkhos*, que é, antes de tudo, refutação); no segundo, aparece a imagem da parteira do saber e o procedimento chamado maiêutica (*midwifery*). Este segundo diálogo é o que os historiadores da filosofia contemporâneos consideraram como não pertencente ao campo dos “primeiros diálogos” e, portanto, não afeito ao que seriam os “diálogos socráticos” propriamente ditos.

Ao longo do século XX várias correntes de *scholars* foram catalogando a obra platônica, vendo suas etapas e características, e com isso foi possível esboçar o que poderia ser o “Sócrates histórico” – ou ao menos uma disputa sobre tal construção historiográfica desse personagem. Seguindo tal construção, atualmente, nós nos acostumamos com a tese do helenista inglês Myles Burnyeat, também defendida e ampliada por Gregory Vlastos, a respeito da maiêutica. O que diz tal tese?

Diz que a maiêutica ou toda a “*midwifery*” foi apenas uma invenção platônica, uma boa metáfora de Platão para, enfim, começar a introduzir uma forma de agir mais condizente com a sua própria epistemologia. Vlastos vê o *Mênon* como uma peça do “período intermediário” dos escritos platônicos, como

também o *Teeteto*, que foi um texto posterior; aliás, o último do “período intermediário”. O *Mênon* teria trazido Sócrates, em grande parte, como um personagem de Platão que, enfim, já era o próprio Platão. Ali apareceu a teoria da reminiscência. Dali veio a célebre história de Sócrates como quem arrancou um conhecimento – o teorema de Pitágoras – do menino escravo, que não tinha qualquer instrução. Até este diálogo, Sócrates nunca havia feito algo assim, isto é, usado de um procedimento derivado da teoria da reminiscência e, exatamente, para um assunto que nunca lhe interessou – geometria. Aliás, seu completo desinteresse pela matemática é o que Platão o fez declarar em *A defesa de Sócrates*. O interesse pela matemática era, sim, mais próprio de Platão.

No *Mênon*, segundo essa visão de Burnyeat e Vlastos, Sócrates já era Platão tentando construir sua própria filosofia. Platão só não teria desistido de colocar Sócrates como seu personagem, nas obras em que passou a expor sua própria filosofia, porque estaria querendo mostrar como o filosofar de seu mestre poderia ter uma continuidade. Que maior elogio poderia Platão prestar a Sócrates senão o de fazer sua própria filosofia se desdobrar como uma continuidade da de Sócrates, como se este estivesse vivendo uma segunda fase de seu próprio pensamento? Não seria nada estranho, diante da atual bibliografia sobre Sócrates, imaginar que Platão, em determinado momento de sua trajetória, já com Sócrates morto, quis inverter a situação entre mestre e discípulo: passou a colocar na boca de Sócrates o que ele deveria falar em uma hipotética “segunda fase”. Ou seja, Platão fez de Sócrates seu discípulo – de modo a estender a vida de Sócrates para que ele pudesse completar sua filosofia (segundo o que Platão, é claro, entendia que ela deveria ser completada). Não é necessário dizer que Platão sabia bem do seu valor, sabia o quanto ele estava dando passos de gigante e como poderia, sem aparentar presunção, colocar Sócrates como seu discípulo. No decorrer da história da filosofia, aliás, esse procedimento se tornou comum, ainda que não da forma literária de Platão.

O que fica claro, hoje, para os historiadores da filosofia, é que se há de se aceitar um método como sendo o de Sócrates, este é o *elenkhos*. Ele é o método de trabalho daquele que seria o “Sócrates histórico”. O modo como Vlastos expõe esse procedimento socrático é muito interessante, pois ele o faz de maneira a distinguir o seu Sócrates daquele apresentado pelos livros clássicos anteriores,

em especial o de Zeller e o de Grote, a quem ele considera como os dois grandes *scholars* do século XIX.

O *elenkhos* foi citado por Grote no século XIX e estudado e formalizado por Richard Robinson no seu livro *Plato's earlier Dialectic* (que conseguiu uma segunda edição em 1953). Em 1983 Vlastos publicou “The Socratic Elenchus”. Logo após a morte de Vlastos, Burnyeat publicou o livro *Socratic Studies*, em que incluiu este texto e um pós-escrito esclarecedor, tudo revisado por Vlastos, pois talvez ele realmente quisesse lançar um volume complementar ao seu belo livro *Socrates – Ironist and moral Philosopher*, de 1991.³²

Neste texto, “The Socratic Elenchus”, Vlastos formaliza o *elenkhos* em quatro passos. Sabendo que o procedimento de Sócrates variava, ele tenta mostrar o que seria o procedimento padrão, o “standard elenchus”. Sócrates está em diálogo e então resolve:

- (1) refutar um enunciado *p* proferido pelo seu interlocutor. Ele escolhe bem o que é *p*, de modo que o interlocutor saiba que é realmente de *p* que ele discorda, e é contra *p* que ele vai agir na conversação;
- (2) em seguida ele enuncia *q* e *r*, duas outras frases que expressam crenças claras, que ele não se preocupa em fundamentar, apenas em enunciar como o que acredita e o que considera um saber, e pede a concordância do interlocutor para tais enunciados. Em geral o interlocutor concorda com *q* e *r*;
- (3) então Sócrates passa a mostrar que acreditar em *q* e *r* implica acreditar em *não-p*.
- (4) Assim, Sócrates diz, ao mostrar que *não-p* é verdadeiro, que então *p* é falso.

Vlastos não formaliza o *elenkhos* apenas por capricho. Ele assim age para poder mostrar onde discorda de Zeller e Grote. É isso que torna seu texto original e belo. Ele desenvolve seu texto contra Zeller no passo 2 e contra Grote no passo 4.

Notemos os passos.

O passo 2 é, pela sua própria enunciação, uma discordância frontal com Zeller, uma vez que Zeller não percebe a existência do *elenkhos* e se mantém na

crença de que o procedimento de Sócrates é a maiêutica. O passo 2, que é um dos passos mais claros nas seqüências dos diálogos do “primeiro período” dos escritos platônicos, mostra que Sócrates busca afirmar q e r a partir do que ele próprio acredita, e não do que pensa o interlocutor. Portanto, a idéia da maiêutica, de que Sócrates faz as idéias virem do próprio interlocutor, sem trazer nada “de fora”, não se sustenta.

O exemplo do *Menon*, onde o garoto escravo “deduz” o teorema de Pitágoras sem ter instrução, parece funcionar como um elemento que nubla alguns intérpretes, e assim fez com Zeller. Além disso, na medida em que os leitores acreditam no que Sócrates fala no *Teeteto*, de que ele fazia parir idéias como sua mãe ajudava as mães a parir nenês, a tese do método da maiêutica fica mais fortemente plausível. As imagens do jovem escravo e do que está no *Teeteto* são alegorias fortes, típicas de um grande escritor, como de fato foi Platão. Elas conquistam a mente dos leitores de tal maneira que eles tendem a desconsiderar tudo aquilo que é menos imagético, e que está nos “primeiros diálogos”, ou seja, a maneira como Sócrates elaborava sua argumentação, os passos do *elenkhos*. Todavia, quando se segue o que ocorre nos diálogos do “primeiro período”, em que Sócrates é o personagem principal e onde há a coerência doutrinária do personagem Sócrates, pode-se notar que o passo de número 2 do *elenkhos* formalizado por Vlastos desmente a idéia básica da maiêutica. Ou seja, no passo 2, Sócrates traz elementos exteriores ao diálogo, os enunciados q e r – o que é proibido na *maiêutica* – em relação aos quais pedirá assentimento ao interlocutor, para depois ver se é possível ou não manter assentimento a q , r e p conjuntamente.

A divergência de Vlastos com Grote é de outra ordem. Grote toma o *elenkhos* como um processo exclusivamente de refutação, negativo. Sócrates não conseguiria nenhuma verdade a partir de seu método, e apenas criaria no interlocutor certa confusão e desestabilização.

Todavia, ao ler Platão mais atentamente e, então, formular os passos acima postos, Vlastos não consegue não admitir o último passo, que é nitidamente positivo. Sócrates, de fato, afirma que encontra a verdade a partir da refutação. Não encontra a verdade que corresponderia à definição que procura em cada

diálogo, mas encontra *não-p* como o que pode afirmar, e então se acha gabaritado para afirmar *p* como falso. Vlastos diz que, se assim é, então há um problema a resolver não mais com Grote, e sim com o próprio Sócrates. Afinal, como Sócrates poderia afirmar a verdade de *não-p* e a falsidade de *p*? Pois, ao seguir os passos do *elenkhos*, podemos muito bem dizer: ora, mas o interlocutor poderia simplesmente não ficar com *q* e *r*, uma vez que aceitar *q* e *r* implicaria ter de aceitar *não-p* e, então, se livrar de *p*. O interlocutor poderia, muito bem, resolver voltar atrás e abrir mão de concordar com *q* e *r*, pois aceitá-los colocaria *p* na berlinda.

Ora, a solução que Vlastos encontra é simples: Sócrates pode afirmar o que afirma uma vez que, caso o interlocutor viesse a abrir mão de *q* e *r*, ele poderia retomar o *elenkhos* – indefinidamente, em tese – e, no novo passo 2, propor não mais *q* e *r*, e sim *s* e *t*. O diálogo não precisaria ser encerrado como ele é encerrado na sua forma escrita, como ele está em Platão. O diálogo real, levado adiante por Sócrates, poderia ser bem mais complexo e, evidentemente, recursivo.

Bibliografia citada

AHBEL-RAPPE, Sara e KAMTEKAR, Rachana (org.). *A Companion to Socrates*. New York: Blackwell Publishing, 2006.

BENSON, H. *Essays on the Philosophy of Socrates*. New York: Oxford University Press, 1992.

BRICKHOUSE, Thomas C. & SMITH, Nicholas D. *Plato's Socrates*. New York: Oxford University Press, 1994.

_____. *The Trial and Execution of Socrates. Sources and Controversies*. New York: Oxford University Press, 2002.

BURNET, J. *O despertar da filosofia grega* (The early greek philosophy). Trad. Mauro Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.

CALDER III, W. et al. *The Unknown Socrates*. Wauconda, Il: Bolchazy-Carducci Publishers, 2002.

CHATELET, F. *História da filosofia* – 1. De Platão a Tomás de Aquino. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1995.

DAVIDSON, D. *Truth, Language, and History*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

DESTRÉE, P. e SMITH, N. (org.). *Socrates' Divine sign: Religion, Practice, and Value in socratic Philosophy*. Edmonton, Canada: Apeiron, 2005, vol. XXXVIII, n. 2.

GROTE, G. *Plato and the other Companions of Sokrates*. London: Elibron Classics, 2005.

HEGEL, G. F. *Lectures of the History of Philosophy*
<<http://hegel.marxists.org/hpindex.htm>>

KIERKEGAARD, S. *O conceito de ironia*. Trad. Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991.

KOFMAN, S. *Socrates – Fictions of a Philosopher*. Trad do inglês: Catherine Porter. New York: Cornell University Press, 1998, p. 244.

MCPHERRAN, Mark L. *The Religion of Socrates*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1999.

NIETZSCHE, F. *O crepúsculo dos deuses*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PLATO. *Five Dialogues*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.

_____. *Early socratic Dialogues*. New York: Penguin, 2005.

PRIOR, W. (org.) *Socrates – critical Assessment*. London and New York: Routledge, 1996.

REEVE, C. D. C. *Socrates in the Apology*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989.

SCOTT, G. A. (org.) *Does Socrates a Method?* Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2002.

SMITH, Nicholas D. e WOODRUF, Paul B. *Reason and Religion in socratic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2000.

VLASTOS, G. *Socrates – Ironist and moral Philosopher*. New York: Cornell, 1991.

_____. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

XENOFONTE. Trad. Líbero R. de Andrade. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. In: *Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

ZELLER, E. *Socrates and the socratic Schools*. London: Longman, Green, and Co., 1877.

¹ Cícero citou Antiochus (130 a.C.) a respeito dessa frase.

² Um livro útil com outras fontes a respeito de Sócrates, inclusive uma “Defesa de Sócrates” escrita por Libanius (314-393 d.C.): W. Calder III et al., *The Unknown Socrates*, Wauconda, IL, Bolchazy-Carducci Publishers, 2002.

³ Os “primeiros diálogos”, em ordem alfabética: “A Defesa de Sócrates”, Carmides, Crito, Eutidemo, Eutífro, Górgias, Hippias maior, Hippias menor, Íon, Laques, Lysis, Menexenos, Protágoras, República I. Diálogos do “período intermediário”: o Meno marca a transição, em seguida estão (em provável ordem cronológica) Crátilo, Fedon, Banquete, República II – X, Fedro, Parmênides e Teeteto. Os “últimos diálogos” (em provável ordem cronológica): Timeu, Crítias, Sofista, Político e Filebo. Neste capítulo utilizo a coletânea de Trevor Saunders: *Plato. Early socratic dialogues*, New York, Penguin, 2005.

⁴ Essas informações não devem levar o leitor a acreditar que todos os bons filósofos e historiadores descartam, para entendimento filosófico, testemunhos que não os de Platão. Pode-se lembrar, por exemplo, da insistência de Martha Nussbaum de considerar interessante a visão de Aristófanes: “Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom”, em W. Prior (org.), *Socrates – Critical assessment*, London and New York, Routledge, 1996, vol. 1.

⁵ D. Davidson, *Dialectic and dialogue. Truth, language, and history*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

⁶ Um material pertinente sobre o assunto está em T. Brickhouse e D. Smith, *The Trial and execution of Socrates. Sources and controversies*, New York, Oxford University Press, 2002. Há os trechos dos textos clássicos que se referem ao julgamento e à morte, e na parte dois do livro há estudos de *scholars* socráticos: Burnyeat, Parker, McPherran, Kraut, além dos próprios organizadores.

⁷ Neste capítulo uso dois livros para os “diálogos socráticos”, a coletânea de diálogos platônicos de Trevor Saunders e, especialmente, para as referências à Defesa de Sócrates e os textos afins (Eutífro, Criton, Menon e Fedon), o volume que contém as traduções do grego para o inglês de G. M. A. Grube: *Plato – Five dialogues*, New York, Hackett Publishing Company, 2002.

⁸ Potideia era uma localidade dominada pelos atenienses. Quando quis se revoltar contra tal domínio, com ajuda de Corinto, ocorreu o cerco da cidade e a batalha na qual Sócrates participou (432 a.C.). Foi exatamente nessa guerra que Sócrates salvou a vida de um de seus discípulos, que

depois se tornou general e esteve envolvido em inúmeras tramas políticas e militares vividas entre atenienses e espartanos.

⁹ Há uma interessante reportagem sobre o assunto na National Geographic News de 14 de agosto de 2001, elaborada por John Roach.

¹⁰ Não um enigma no sentido de algo que se tem de descobrir, mas um tipo de charada que se tem de entender e “pegar o caminho” certo para dar uma resposta satisfatória ao entendimento.

¹¹ Muitos tomam a terminologia inglesa “Apology of Socrates” não como “A defesa de Sócrates”, e sim como “apologia”. Apology em inglês e apologia em português são transliterações da palavra grega apologia (απολογία). Nos três casos o sentido de “defesa” e “justificação” é bem aproveitado, e não há problema quanto a isso. Todavia, é bom lembrar que tanto em inglês quanto em português, em alguns momentos apology e apologia são menos uma defesa que um discurso enaltecedor – esta forma não capta o texto platônico, que não é “apologético” no sentido de enaltecedor. Para evitar dúvidas, uso a expressão “A defesa de Sócrates” como título do texto de Platão.

¹² Uma boa coletânea sobre o tema: P. Destrée e N. Smith (org.). Socrates’ Divine sign: religion, practice, and value in socratic philosophy, Edmonton, Canada, Apeiron, 2005, vol. XXXVIII, n. 2.

¹³ Ver apêndice 1 deste capítulo.

¹⁴ Gregory Vlastos concorda que isso poderia ter lá alguma influência no julgamento, mas ele diz que Sócrates, ele próprio, não foi adepto da oligarquia. Ele era um democrata que ficou com a fama de simpatizante da oligarquia. Outros *scholars* mais jovens que Gregory Vlastos, como T. C. Brickhouse e N. D. Smith, defendem a tese de que a relação de Sócrates com alguns oligarcas não estava em questão nem subliminarmente no julgamento.

¹⁵ Ver o apêndice 2 deste capítulo.

¹⁶ D. D. C. Reeve, “Sócrates the Apollonian?”, em Nicholas D. Smith & Paul B. Woodruff, Reason and religion in Socratic Philosophy, New York, Oxford University Press, 2000. Reeve desenvolve mais em seu livro Socrates in the Apology, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1989.

¹⁷ Os sete sábios são uma referência em que mito e história se confundem. Uma das listas dos nomes pode ser a seguinte: Tales, Periandro, Pítaco, Bias, Cleóbulo, Sólon e Quílon. Diógenes Laércio conta versões das lendas sobre esses homens, e como eles foram agrupados sob a rubrica de “sete sábios”. Uma dessas narrativas conta que, certo dia, pescadores de Mileto encontraram uma trípode de ouro. Perguntaram o que fazer com o achado para o Oráculo de Delfos, que os aconselhou a entregar ao mais sábio dos homens. Eles a deram a Tales, que declinou da honra afirmando que havia outros bem mais sábios. A trípode passou então por todos os homens da lista, mas todos tiveram a mesma atitude. Sólon, o sétimo a recebê-la, ofereceu a trípode a Apolo, dizendo que o deus era o mais sábio.

¹⁸ Há uma enorme correspondência de Vlastos com esses e outros pesquisadores. Especificamente sobre o *daimonion*, pode-se ver um resumo disso em Nicholas D. Smith e Paul B. Woodruff, Socrates and his daimonion. Reason and religion in socratic philosophy, New York, Oxford University Press, 2000.

¹⁹ Vlastos discutiu o assunto enquanto preparava seu livro célebre sobre Sócrates. Doente, ele acelerou os trabalhos no sentido de finalizar este que se tornou a mais importante obra sobre Sócrates do século XX: Gregory Vlastos, Socrates – Ironist and moral philosopher, New York, Cornell University Press, 1991.

²⁰ Em especial: Thomas C. Brickhouse & Nicholas D. Smith, Plato’s Socrates, New York, Oxford University Press, 1994; Mark L. McPherran, The religion of Socrates, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1999.

²¹ Um texto que também avalia a interlocução de Vlastos com outros *scholars*, mas que prefere a posição de McPherran é o seguinte: A. A. Long, “How does Socrates’ divine sign communicate with him?”, em Sara Ahbel-Rappe e Rachana Kamtekar (org.), A companion to Socrates, New York, Blackwell Publishing, 2006. A posição de Vlastos, neste texto, me parece ter sido resumida sem a devida consideração ao modo como ele apresenta textualmente as decisões de Sócrates junto com os argumentos racionais e a participação do *daimonion* em cada caso. Long prefere centrar sua atenção no fato de Vlastos dizer que o *daimonion* é apenas uma premonição (“hunch”) para Sócrates, como quando dizemos “fiquei sugestionado”. Mas essa é apenas uma parte da avaliação e argumentação de Vlastos a respeito do *daimonion*.

²² O livro de Burnet, The early greek philosophy, alcançou a terceira edição em 1920, em geral a que é disponível hoje na internet, em inglês. Teve sua primeira tradução para o alemão em 1913 e para o francês em 1919. No Brasil há uma versão da editora Siciliano, de 1994. O livro de Taylor,

Plato's biography of Socrates, é de 1917, e há várias edições on-line, gratuitas (o leitor não deve confundir com a introdução de C. C. W. Taylor, que é contemporâneo).

²³ Anaxágoras de Clazômena foi o pré-socrático que manteve amizade e proteção de Péricles. Este, aliás, teve de gastar sua retórica na defesa do filósofo, acusado (como Sócrates, mais tarde) de impiedade, de não acreditar nos deuses da cidade. Anaxágoras se livrou da condenação, mas teve de deixar Atenas.

²⁴ Utilizo de Xenofonte a tradução portuguesa vinda do francês de Eugène Talbot, contida em Os Pensadores: Xenofonte, Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. Trad. Líbero R. de Andrade, em Sócrates, São Paulo, Abril Cultural, 1980, Os Pensadores.

²⁵ Essas teorias estão no capítulo dedicado a Platão, neste livro.

²⁶ S. Kofman, Socrates – fictions of a philosopher. Trad do inglês: Catherine Porter. New York, Cornell University Press, 1998, p. 244. No quadro de Kofman a feiúra atribuída a Sócrates é, para Hegel, “sinal da violência de suas paixões”, para Kierkegaard trata-se de um “sinal de desarmonia irônica” e, para Nietzsche, é “um sintoma da diversificação da natureza de suas paixões”. A aludida capacidade de Sócrates de ficar imóvel por muitas horas é, para Hegel, algo que tem a ver com “catalepsia”, para Kierkegaard é “o êxtase do ironista diante do nada”, enquanto para Nietzsche é um “sintoma de decadência da saúde”. A alegada ignorância de Sócrates é vista por Hegel e Nietzsche como real algumas vezes e simulada em outras, enquanto para Kierkegaard ela é sempre real. Hegel mostra a ironia como “momento positivo” do método socrático, que seria o da “ironia trágica”, enquanto para Kierkegaard o filósofo ateniense e sua ironia são “um só” – a “ironia cômica”. Nietzsche, por sua vez, vê a ironia como um “sintoma de agonia e impotência”. O *daimonion* e sua voz são apontados por Hegel como positivos, “um aspecto da mente”, ainda que não ainda a “voz da consciência”; para Kierkegaard eles são a “voz da ironia”, sempre negativa. Para Nietzsche trata-se de uma voz negativa, a “voz do instinto degenerado”. A maiêutica é um momento positivo do método, para Hegel; é uma peça da ironia, para Kierkegaard; enquanto para Nietzsche trata-se do meio pelo qual Sócrates quer “produzir gênios”.

²⁷ A versão que utilizo aqui de Diógenes, referente a Sócrates, está em W. Calder III et al. The unknown Socrates, Wauconda, IL, Bolchazy-Carducci Publishers, 2002.

²⁸ Na minha leitura, as obras utilizadas são G. F. Hegel, Lectures of the History of Philosophy <<http://hegel.marxists.org/hpindex.htm>>; S. Kierkegaard, O conceito de ironia. Trad. Alvaro Valls, Petrópolis, Vozes, 1991; F. Nietzsche, O crepúsculo dos deuses. Trad. Paulo Cesar de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

²⁹ E de modo algum identificam “maiêutica” e “elenkhos”, ou fazem o primeiro ser uma parte interna do segundo. Nesse sentido escrevi o texto “Sócrates e o erro de Marilena Chauí”, que está on-line no arquivo do Portal Brasileiro da Filosofia (www.filosofia.pro.br). Neste artigo há mais bibliografia e informações sobre o tema da maiêutica. Para mais sobre o elenkhos: G. A. Scott (org.), Does Socrates a method?, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2002.

³⁰ Dado que em nosso meio o termo “maiêutica” se tornou foneticamente aceitável na transliteração para o português, mantenho aqui, neste caso, o costume acadêmico. O “método da maiêutica” ou “arte de parir idéias” é o mostrado no Meno, de Platão, e indicado nominalmente no Teeteto. O exemplo é o do escravo jovem e inculto que, em diálogo com Sócrates, consegue deduzir o que seria o equivalente ao “teorema de Pitágoras”. Sócrates, então, seria aquele que faz as idéias serem paridas do interior dos homens, nada acrescentando de seu próprio conhecimento a elas no diálogo. Veremos mais adiante isso.

³¹ E. Zeller, Socrates and the socratic schools, London: Longman, Green, and Co., 1877, p. 125.

³² Para mais, o leitor pode consultar H. Benson, Essays on the Philosophy of Socrates, New York, Oxford University Press, 1992.

3

Platão: a invenção da filosofia

e a busca da cidade justa

Capítulo 3. Platão: a invenção da Filosofia e a busca da cidade justa

O projeto platônico

Platão nunca se casou. Em toda sua obra, não podemos encontrar nenhum interesse sexual por mulheres. Sócrates, como seu personagem, aparece motivado pela beleza feminina em um só episódio, contra vários outros em que os alvos de elogios são homens. Quando observamos de perto o conselho de guardiões da sua cidade justa, como está em *A República*, vemos lá a figura da mulher – com direitos iguais aos dos homens. Uma situação inédita, ao menos se compararmos isso à vida da mulher em Atenas. A Academia, a escola de Platão, foi uma das poucas instituições do gênero em que há o registro de recebimento de mulheres que, inclusive, se tornaram cientistas e filósofas. Platão era homossexual e não misógino? Não sei. Mas esses dois detalhes citados, vistos em conjunto e não separadamente, mostram bem sua versatilidade.

Por isso e, mais ainda, pela maneira como organizou a filosofia, é obrigatório começarmos pela célebre frase do filósofo britânico Alfred North Whitehead (1861-1947), segundo a qual toda a filosofia ocidental poderia ser bem exposta como nota de rodapé à obra platônica. Por incrível que possa parecer, esse exagero precisava ser dito. O filósofo estadunidense Richard Rorty (1931-2007) chegou a chamar a filosofia de “um gênero literário criado por Platão”. O nobre ateniense trouxe para o campo filosófico um conjunto de assuntos e objetos que não haviam sido tratados de modo orgânico até então.

Platão não agiu dessa forma por impulso enciclopédico, de quem gostaria de passar para a história como um erudito. Sua linha de preocupações era bem determinada e, de certo modo, prática – a da política. Em suas mãos a investigação de Sócrates a respeito de temas éticos se transformou em material para a arquitetura de um sistema ético. E o que seria um sistema ético em um mundo de cidades-Estados autônomas, como então funcionava a nação grega? O que seria seguir o *ethos*? Seria saber conduzir a cidade e também conduzir-se bem nela. Assim, não foi difícil para ele ir da investigação ético-moral

de Sócrates à perquirição do que seria a “boa política” ou o “bom governo”; o governo da cidade e de si mesmo, como cidadão.

Todavia, ao agir assim, e também por seu encontro com Sócrates, Platão se deparou com a necessidade de construir uma compreensão bem mais geral do que aquela que hoje entendemos por filosofia política. Ele enveredou pela metafísica, cosmologia, epistemologia, estética, pedagogia e psicologia. *A República*, sua principal obra, trouxe todas essas áreas da filosofia em conjunto, de modo inédito, harmonioso e fecundo.

Após Platão, a filosofia realmente ganhou uma delimitação especial. Os que o seguiram às vezes tiveram a sensação de estar no interior de uma faixa de luz apontando para algo do âmbito dos deuses. Não o divino banal, de deuses antropomórficos, mas para a *condição de divindade*, a de escapar da degradação do que é contingente, terreno e mundano. Não à toa Platão foi chamado de “o divino”.

A tríade clássica

Sócrates (469-399 a.C.) não era rico, mas era grego, isto é, filho de gregos. Esta última condição lhe garantiu o direito a uma boa educação, aquela fornecida a todos os cidadãos gregos autênticos. Platão (427-347 a.C.), diferentemente, era rico e nobre – teve mais do que uma simples boa educação. Ganhou uma formação esmerada em um ambiente de pessoas influentes. Ambos eram atenienses. Aristóteles (384-322 a.C.), por sua vez, veio de Estagira, na Macedônia, para Atenas. Seu pai havia sido médico do pai de Alexandre (356-326 a.C.), de quem ele próprio, depois, foi preceptor.

Sócrates era um filósofo com perspectiva democrática, que filosofou sem lugar próprio e jamais imaginou ensinar outros, isto é, nunca pensou em formular uma doutrina; o que entendia por filosofia era o que fazia nas ruas de Atenas, inquirindo os habitantes da cidade em favor de suas consciências. Platão tinha uma perspectiva institucional, talvez mais própria das elites locais, e criou escola com lugar determinado para a recepção de jovens – a Academia –¹ e para o ensino da filosofia voltado para interesses altamente abstratos como a matemática, a física, a metafísica, a epistemologia

e, certamente, a ética, a política e a pedagogia. Aristóteles compartilhava com Alexandre a idéia de expansão da cultura helênica como forma de ampliação dos horizontes da civilização. Ele também criou escola com local determinado – o Peripatos, que funcionou no Liceu, em Atenas. Todavia, diferente de Platão, além de interesses filosóficos cultivou uma curiosidade por ciências como a biologia e a geologia, e a prática da investigação empírica associada a esses campos específicos.

Quando Sócrates nasceu, os gregos estavam caminhando para uma época que ficaria registrada como o apogeu da nação, sob hegemonia de Atenas. As guerras com os persas haviam sido vencidas. Na sua infância, Sócrates viu o Partenon ser terminado e a Acrópolis reconstruída (ela havia sido destruída pelo rei persa Xerxes, em uma das investidas dos persas contra Atenas). Os atenienses, então, viviam a “época de Péricles”, que os historiadores batizaram como a “era de ouro”. Todavia, no decorrer de sua vida e da de Platão, aconteceram as várias batalhas da Guerra do Peloponeso, onde Atenas e Esparta, com seus respectivos aliados, guerrearam por quase três décadas, o que enfraqueceu toda a Grécia. Sócrates, já homem maduro, serviu como soldado nessa época. Munido de lança e escudo e de uma capacidade física inaudita, voltou de uma dessas batalhas como herói. É controverso se Platão serviu em alguma guerra; mas, se o fez, foi na condição de nobre, isto é, como membro da cavalaria. No final da vida, Platão viu o mundo grego começar a se transformar profundamente. Dali em diante a Grécia nunca mais seria uma nação de cidades-Estados livres. Aristóteles, por sua vez, viu o mundo grego ser conquistado por Felipe. Assistiu Alexandre criar um enorme império que, enfim, se expandiu sob sua aprovação filosófica. Este império colocou a cultura greco-macedônia em lugares jamais imaginados pela geração anterior à de Aristóteles, deixando aos seus sucessores históricos, os romanos, as bases do helenismo, com as quais o mundo antigo resistiu no que pôde à revolução de mentalidades e práticas culturais do cristianismo.

Quando Sócrates morreu, Platão tinha 29 anos. Não sabemos quando ele começou a escrever, mas há a sugestão historiográfica de que ele nada escreveu antes da morte de Sócrates. Somente depois dos 40 anos de idade ele fundou a Academia e começou a ensinar em Atenas. Aristóteles chegou à Academia com 19 anos. Então, já havia se passado

32 anos da morte de Sócrates. Ele só deixou a Academia com a morte de Platão. Saiu de Atenas e voltou quando Alexandre unificou macedônios e gregos sob um só comando; Aristóteles criou o Peripatos, no local conhecido por Liceu, e passou a ensinar em Atenas. Platão faleceu com 80 anos, quando Aristóteles estava com 37 anos. Aristóteles morreu com 62 anos. Entre o nascimento de Sócrates e o falecimento de Aristóteles decorreu menos de um século e meio. Foi o bastante para que a filosofia se estabelecesse de um modo bem delimitado, marcando a história ocidental de um modo insuperável nos mais de vinte séculos posteriores.

As obras de Platão e Aristóteles foram o suficiente para a criação das principais áreas do campo filosófico, como ele é estudado atualmente. Muitos dos problemas tomados como importantes nesses quase 150 anos, *mutatis mutandis*, ainda são os problemas filosóficos atuais, 25 séculos depois. E ainda que o universo intelectual antigo possa, às vezes, nos ser de difícil compreensão, pois pesa a diferença entre a nossa cultura cristã e a cultura pagã dos gregos, ele é perfeitamente inteligível em suas grandes questões e linhas mais gerais exatamente pelo trabalho de Platão e Aristóteles; eles filosofaram e ao mesmo tempo contaram a história da filosofia de seu tempo.

As vias de leitura de Platão

Há quem diga que “Platão” não era um nome, mas apelido, derivado do fato de o filósofo ter ombros largos – grandes omoplatas. Atualmente não há muito crédito para essa hipótese como até pouco tempo atrás acontecia. A condição social de Platão, cuja família descendia de Sólon² e cujos membros aparecem em vários episódios históricos registrados, com nomes e referências bem determinadas, deixa pouco espaço para se acreditar que Platão não se chamasse, realmente, Platão.

A helenista Julia Annas lembra que, logo depois da morte de Platão, emergiram duas linhas de concepções biográficas do fundador da Academia.³

Seu sobrinho Speusipus (407-339 a.C.), que o sucedeu na direção da Academia, dizia que o pai de Platão não era Ariston, mas o deus Apolo. Platão nasceu no dia em que

se comemorava o aniversário de Apolo, e abelhas teriam pousado nos seus lábios infantis – o que seria um sinal divino. Além disso, logo antes de Sócrates encontrar Platão, ele havia tido um sonho com um cisne, exatamente a ave de Apolo. Em resumo, esse tipo de compreensão a respeito de Platão tinha o objetivo de lidar com a presença da inteligência do filósofo, que realmente deve ter impressionado os de seu tempo tanto quanto nos impressiona até hoje. Platão não poderia não ter algo de divino. E não é difícil entender tal forma de referência se nos lembrarmos que era costume de vários povos antigos filiar os antepassados das elites governantes a deuses ou semideuses.

Outra tradição de entendimento da biografia de Platão é aquela da célebre *Carta Sete*. Em meio ao corpo de trabalhos de Platão há um conjunto de 13 escritos que são cartas dirigidas a pessoas diferentes. Os estudiosos não apostam em nenhuma delas como escritos autênticos de Platão. Todavia, duas delas possuem informações que foram levadas a sério pelos historiadores antigos e atuais. A *Carta Sete*⁴ é a que contém os dados biográficos de Platão que, em geral, estão presentes em nossos manuais. Trata-se da *Carta* que fala da desilusão de Platão com a política, após suas duas visitas à cidade de Siracusa, na Sicília, a fim de persuadir o tirano Dionísios II a seguir regras constitucionais. Essa tradição de interpretação da biografia de Platão, que nos ficou, tendeu a colocar o filósofo como um escritor que fez filosofia a partir de um ímpeto político. Essa é uma visão que poucos teriam interesse em contestar.

Julia Annas também fala em “tradições de leitura” das obras de Platão, criadas na Antigüidade.⁵ Destacando duas correntes de leitura, ela aponta primeiro para os que tomaram o estudo das obras de Platão de modo doutrinariamente dogmático, procurando estudá-las por temas, aceitando-as como a autoridade sobre diversos assuntos, como o cosmos, a alma, a virtude e a felicidade. Annas também nomeia aqueles que enfatizaram os diálogos socráticos e, assim, chegaram ao ceticismo. O próprio sobrinho de Platão incentivou essa segunda linha de interpretação. Ele entendia que, dessa forma, estaria cumprindo os desígnios investigativos mais autênticos dos propósitos metodológicos de Platão. A tradição dogmática é a mais familiar para nós e, em geral, é o que nos é ensinado como “platonismo”.

Os sofistas e Sócrates

Platão foi impressionado sobremaneira por Sócrates – e pela forma de sua morte. Dirigiu-se para a filosofia como uma maneira de ser o político que ele poderia ter sido – uma vez descendente de nobres – e não foi. Essas duas motivações – Sócrates de um lado, e a política, de outro – apontam as linhas da construção de sua filosofia.

Boa parte de sua vida filosófica Platão gastou dando combate aos sofistas. Tentou mostrar que Sócrates não era só diferente deles, mas superior. Compreender Platão, ao menos inicialmente, implica ter uma visão geral de seus ataques à figura do sofista, aquele que, em alguns momentos de sua obra, aparece como o intelectual antifilosófico *par excellence*.

Apesar da forma dura e não raro mordaz com que Platão lidou com os sofistas, ele não foi nenhum inconseqüente em seus argumentos. Ele não quis desqualificar os sofistas. Caso eles não fossem importantes, Platão não teria lhes dado atenção. De certa maneira, os sofistas foram a baliza para Platão filosofar. Muito do que Platão produziu, e que efetivamente deu o contorno para a filosofia, inclusive como a conhecemos hoje, foi devido a seu trabalho tenaz e inteligente sobre o que Sócrates disse e sobre o que Sócrates poderia ter dito – e não disse – contra os sofistas.

A palavra “sofista” (σοφιστής) vem do grego *sophia* (σοφία) e foi utilizada no século v a.C. para nomear a profissão de pessoas que viajavam pelo mundo grego e, tendo algumas habilidades especiais – conhecimento de poesia, música e, em alguns casos, da arte de previsões e premonições –, eram pagas para dar ensinamentos aos jovens ricos. Atuando em diversas frentes, os sofistas chegaram até mesmo a levar adiante algo que poderia ser chamado de clínica psiquiátrica, e deram ajuda a pessoas que precisavam desse serviço. Mas, enfim, eram professores, e alguns deles eram muito bem pagos. No florescimento da democracia, sob o governo de Péricles, tornaram-se bem conhecidos. Atuaram como mestres dos que desejavam entrar para a política, uma vez que, em geral, possuíam erudição e eram habilidosos na retórica. A retórica era um instrumento central

naqueles tempos, a época de uma Atenas que vivia seus caminhos, em grande parte, por decisões na *Agora*, decisões tomadas a partir do que os grandes oradores ali podiam desenvolver. Certamente, os sofistas eram também filósofos; vários deles, provavelmente, tiveram contato direto com a filosofia de “pré-socráticos” importantes.

O tempo foi cruel com as obras dos sofistas. O destino premiou Platão de um modo saboroso ao ter lhe permitido caracterizar seus inimigos para a posteridade. Parte razoável do que sabemos dos sofistas foi escrita por Platão em obras que, inclusive, ganharam títulos com nomes de sofistas. E as obras de Platão, pelo que sabemos, foram preservadas em sua maior parte, talvez a totalidade.

Em seus diálogos, Platão colocou Sócrates dando boas estocadas em sofistas famosos. Todavia, o relato de tais estocadas não ocorreu por divertimento, e sim por missão filosófica. Pois a argumentação dos sofistas poderia ser tomada como sendo a de Sócrates. Platão parece ter temido isso como ninguém.⁶ Ele teve o cuidado de escrever seus diálogos mostrando que Sócrates – ao menos *o seu* Sócrates – tinha um método inigualável.

A semelhança do filosofar de Sócrates com o procedimento dos sofistas residia em alguns aspectos formais. Sócrates usava do *elenkhos*, ou seja, a refutação, e os sofistas faziam algo que, de certo modo, tinha alguma semelhança com isso. Semelhança perigosa, acreditava Platão.

O procedimento *quase* socrático de argumentação não era desconhecido no mundo grego. Ao contrário, esse procedimento teve lá sua popularidade entre os intelectuais. A idéia básica era extrair concordância do interlocutor para dois enunciados e, em seguida, mostrar que eles eram contraditórios, e então levar o interlocutor à confusão. Pela descrição de Platão e Aristóteles, o centro do método dos sofistas era o de levar adiante um tipo de conversação que, na terminologia de Platão, em seu livro *O Sofista*, era a *erística*, uma palavra que no grego arcaico diz respeito a disputa, luta, contenda. O que um sofista ensinava a seu aluno, segundo Platão, era um modo de trabalho com a “antilógica”: fazer brotar a contradição entre frases; mas o propósito da *erística* seria o de

assim agir para vencer o debate, não para encontrar a verdade. Platão insistiu na tecla de que Sócrates agia de modo diferente do procedimento erístico.

A intuição de Platão a respeito do que importava e não importava na filosofia é deslumbrante para nós, seus leitores atuais. Após sua morte, a Academia seguiu por rumos que abrigaram, entre outros, pensadores que se denominaram de céticos. A palavra vem de *skeptikoi*, que quer dizer “investigador”, “examinador”, isto é, aquele que está inclinado a manter uma perquirição sobre as coisas. Dentro da Academia, estes foram os filósofos que tenderam a valorizar os diálogos socráticos mais pelo seu final aporético, em que as respostas às perguntas iniciais não apareciam, do que por qualquer outra virtude.

Uma vez no interior da Academia, nem sempre o ceticismo foi radical, ou seja, o da negação de que possa haver algo de certamente conhecido. Todavia, sendo ou não radical, é correto dizer que alguns argumentos dos céticos tiveram inspiração sofística, ou ao menos nas leituras de Platão, quando este expôs alguns importantes argumentos similares aos dos céticos, esposados pelos sofistas. Assim, olhando posteriormente, é possível entender bem o quanto Platão percebeu que deveria filosofar, após a morte de Sócrates, no sentido de fazer seu mestre (ao menos a partir de determinado momento dos diálogos) se apresentar como um Sócrates reeducado pelo platonismo.

Górgias e Protágoras

Dois sofistas imortalizados por Platão em seus escritos foram Górgias (nascimento em 480 a.C.), da cidade de Leontini na Sicília, e Protágoras (485-415 a.C.), da cidade de Abdera. Eles foram advogados de teses filosóficas que incomodaram sobremaneira Platão.

Havia razões de sobra para Platão torcer o nariz com os sofistas tanto quanto ainda há para os filósofos atuais, mesmo para aqueles que gostam da sofística. Por exemplo, o que Górgias escreveu é, até hoje, uma pedra no sapato de muitos filósofos:

- 1) “nada há”;

- 2) “se houvesse algo, ninguém poderia sabê-lo”;
- 3) “se alguém soubesse, não poderia comunicá-lo”.

Protágoras, por sua vez, não deixou por menos. Sua célebre frase “O homem é a medida de todas as coisas” também se tornou um espinho para o platonismo tradicional que, é sabido, advogou a possibilidade de termos uma medida além da do homem enquanto indivíduo comum, a respeito de enunciados, teorias sobre o mundo e regras morais.

Essas teses incomodavam e ainda hoje criam problemas, pois elas são perfeitamente inteligíveis, sedutoras e, no entanto, soam-nos como auto-refutáveis ou como contradições. Às vezes, queremos aceitá-las. Por exemplo, a tese protagoriana nos parece ideal quando desejamos defender o pluralismo de visões de grupos ou indivíduos. Somos tentados a dar crédito para “o homem como medida” quando queremos valorizar o ponto de vista de cada um, especialmente quando nosso intuito é atrelar visões filosóficas a práticas políticas de cunho democrático. Quem não quer dar ao homem – como figura universal ou não – o direito de fazer suas próprias leis segundo sua comunidade? Todavia, em relação a muitos desses enunciados dos sofistas, nossa reação é estranha. Nós pronunciamos frases como a de Protágoras, por exemplo, e acreditamos que estamos corretos, mas logo em seguida elas nos parecem... sofismas! Ou seja, elas nos parecem aquilo que as filosofias de Platão e Aristóteles caracterizaram como fruto de um discurso sem rigor, enganoso, “meramente retórico” – trabalho dos sofistas. De fato: obra dos sofistas. Pois no mesmo debate atual antropológico em que as teses do relativismo aparecem, logo que afirmamos que cada comunidade tem o direito de fazer suas próprias leis, ficamos com um nó na garganta; afinal, no Ocidente nada nos faz aceitar como correto o procedimento de uma comunidade que sentencia ao apedrejamento a mulher acusada de adultério, ou o enforcamento de jovens por serem homossexuais. E queremos acreditar que condenamos isso não pelo nosso gosto mais refinado, e sim por isso realmente não ser correto em absoluto.

No *Protágoras* Platão mostrou o debate entre Sócrates e Protágoras a partir da questão “a virtude pode ser ensinada?”. Protágoras diz que ensina as pessoas a se tornarem melhores. Uma vez tendo aprendido tal ciência, “a arte da prudência”, seus alunos estariam aptos a governar o lar e a cidade. Sócrates discorda. Ele entende que a virtude política não é um saber transmissível na forma que Protágoras advoga, isto é, como uma técnica. Mantendo sua praxe investigativa, Sócrates não deixa de lançar sua pergunta característica, a pergunta de tipo “o que é F?”. No caso, “o que é a virtude?”. Seguindo seu curso, o debate chega ao final com Protágoras sendo conduzido por Sócrates para a conclusão de que a virtude pode ser ensinada na forma de ensinamento geral, a partir da “ciência das medidas”, em que seria possível fazer a distinção clara entre o bem e o mal. O erro moral viria, então, por falta de ciência, de conhecimento. A virtude poderia ser ensinada, mas não na forma de técnica, como queria Protágoras. Fazendo assim, Sócrates consegue mostrar sua real posição a Protágoras, mas nenhum deles chega a uma resposta a respeito da pergunta socrática, que deveria ser satisfeita com a definição de virtude, o que seria a essência única da virtude.

No *Górgias*, Platão escolheu como tema central a retórica. Seguindo a praxe, o personagem Sócrates quer saber “o que é a retórica?”, mas não a partir de exemplos do que faz o retórico, e sim por meio de uma definição da “natureza da retórica”. Por sua vez, Górgias explica que o conhecimento do justo e do injusto é visto por ele apenas como um meio utilizado pelo retórico, e que este (ou seu discípulo) poderia saber do justo e do injusto sem ter de se comprometer com posições definidas. A objeção de Sócrates se faz a partir de sua posição de que não seria possível conhecer o que é justo sem o querer, sem o desejar. Sua tese, conhecida por “intelectualismo socrático”, é a de que o conhecimento do bem e o desejo do bem são interligados necessariamente. O bem, uma vez efetivamente conhecido, é imediata e necessariamente desejado. Isso dá bases a Sócrates para afirmar que é pior cometer a injustiça do que sofrer a injustiça. O pior dos males seria ser injusto e não ser punido por isso. Baseando-se nessa tese, Sócrates conclui que a retórica, se tivesse algum uso válido dentro dessa regra, seria o de colocar o próprio retórico diante de um juiz, para falar contra si mesmo, de modo a ser punido.

No *Protágoras*, Sócrates não consegue responder a pergunta “o que é a virtude?”. No *Górgias*, Sócrates não chega a dar fundamentos não refutáveis para sua conclusão de que a retórica deveria ensinar a falar contra si mesma, para ser algo útil. Essa forma da investigação socrática, cuja característica é permanecer inacabada – como está nos “primeiros diálogos” platônicos –, era justamente aquilo do qual Platão queria escapar. Mas, é certo, ele não queria escapar deixando seu mestre em apuros. Seu objetivo, ao menos nos escritos do “período intermediário”, foi o de mostrar que o procedimento de Sócrates continha as condições de se obter as definições morais buscadas.

A definição de conhecimento⁷

A sofística e, no seu interior, a retórica foram eleitas por Platão para ser alvejadas. Sua pesquisa em torno do que seria o ponto fraco dos sofistas resultou na célebre distinção entre “crença verdadeira” e “conhecimento”.

Platão tratou da distinção entre conhecimento e crença verdadeira principalmente no *Teeteto* e no *Menon*. No primeiro, essa questão é discutida com exemplos do campo que envolve a empiria, no segundo, é o conhecimento não empírico, o da geometria, que nos chama a atenção.

A questão posta no *Teeteto* é exemplificada⁸ com o caso cotidiano da investigação sobre um crime e de como um júri pode chegar a responsabilizar ou não o apontado como culpado. Podemos imaginar que estamos assistindo a um júri (de tipo americano) em que Joana é a vítima de um assalto levado a cabo por José, que está presente e é réu. Tudo que Joana conta sobre o episódio do roubo é bastante plausível e, embora não existam testemunhas, a carteira de Joana é encontrada com José e ele não tem qualquer álibi, nenhuma história plausível para se safar da acusação e, o que é pior, sabe-se que ele já cometeu outros roubos. Por tudo que ouvimos, estamos convencidos de que a verdade está com Joana: ela reconheceu José como assaltante e descreveu o evento do assalto com detalhes, enquanto José não conseguiu desmenti-la. O júri parece ter a mesma opinião nossa. O advogado de José tem o semblante carregado, pois não consegue disfarçar sua

preocupação, como se admitisse que o que Joana diz é verdade e que não há maneira de amenizar a situação de José. A partir disso, podemos dizer que *sabemos* que Joana foi roubada por José?

Não há razão para acreditar que Joana não esteja falando a verdade, e temos a crença, então, de que o que diz é verdadeiro. No entanto, apesar de nossa crença, não podemos afirmar que *sabemos* que Joana foi assaltada por José. Não podemos dizer que temos *conhecimento* disso – não no sentido correto do termo “conhecimento” ou do termo “saber”. Em um júri, não estaria Joana com outras intenções, e José, apesar de já ter cometido crimes, não poderia estar calado por causa de ameaças de alguém ligado a Joana, ainda que não tenhamos qualquer indício de que ela se liga a esse tipo de prática? Joana, afinal, não seria uma mestra da retórica, capaz de dar várias vezes descrições idênticas, e enfáticas, de um evento que não ocorreu, ou que não ocorreu nos termos que ela insiste em dizer que ocorreu?

Nesse tipo de caso, Platão diz (pela boca de Sócrates) que a crença verdadeira que temos não é conhecimento. Da crença cabe duvidar, pois a informação que ela contém não é de primeira mão. Não vimos o assalto de José a Joana. Todavia, quanto ao conhecimento, não caberia a dúvida. Caso tivéssemos visto o assalto bem de perto e reconhecido José e Joana, então poderíamos dizer: “sabemos que José assaltou Joana” ou “temos conhecimento do assalto e este assalto foi praticado por José contra Joana”. Assim, a crença estaria ao sabor da retórica do sofista e, talvez, da dúvida do cético, mas não o conhecimento.

Em outras palavras: a crença verdadeira e a crença falsa podem ser adquiridas do mesmo modo e, portanto, não temos muito como confiar na crença verdadeira. Posso adquirir uma crença verdadeira de que José roubou Joana – pois foi ele mesmo quem roubou Joana. Posso adquirir, do mesmo modo e pelas mesmas vias, uma crença que se revelará falsa – pois não foi José que a roubou, teria havido uma encenação sofisticada no júri. Sendo assim, crença verdadeira não é conhecimento. São coisas distintas. Platão

entende o conhecimento como o que é sabido sem a intervenção de outrem, o que é obtido por si mesmo.

No caso apresentado no *Menon*, Platão mostra Sócrates fazendo perguntas ao menino que, por sua vez, induzido por questões provocativas, consegue mostrar que sabe o teorema de Pitágoras e resolve um problema de geometria. Nem Sócrates nem qualquer outra pessoa no diálogo ensinam o jovem. Ele sabe por rememoração. O conhecimento já estava nele, incrustado em sua alma. Não se trata de mera crença ou crença verdadeira, é realmente um conhecimento, uma informação que ele não recebeu do exterior, mas que conseguiu em primeira mão. Também aqui o retórico não tem espaço para atuação e o cético se vê deslocado.

Filosofando dessa forma, Platão conseguiu dar um passo importante: à primeira vista ele deslocou o poder do sofista e do cético para uma trincheira mais distante. Diferenciando a crença verdadeira de conhecimento, Platão, ao menos aí, mostrou que ele ainda poderia ter a confiança de livrar-se do que entendia ser a empulhação dos retóricos e a infrutífera maneira de pensar dos céticos. Assim, o método de Sócrates não seria um método destinado a terminar em aporias, ainda que isso tenha ocorrido durante a vida de Sócrates, se é que os “primeiros diálogos” são algo além da ficção. O método de Sócrates teria, de fato, o que buscar como objetivo. Este objetivo seria o conhecimento. O problema, então, nas mãos de Sócrates, teria andado um pouco. E Platão imaginou que restaria, para ele, a tarefa de ver como se obtém o que se pode, efetivamente, chamar de conhecimento.

A cidade justa e a educação dos dirigentes

Caso Platão tivesse interesses filosóficos restritos e, então, resumisse sua investigação ao âmbito da delimitação sobre o saber, sua distinção entre crença verdadeira e conhecimento já seria um feito memorável. Talvez ele apenas tivesse de fazer – como fez – mais algumas incursões sobre a alma e sobre a teoria da rememoração e, assim, sua construção filosófica já teria vingado. Com isso, Sócrates poderia ser apontado como aquele que usou de um método correto, que realmente filosofava investigando algo

plausível de se obter, ou seja, as definições no campo moral que, uma vez alcançadas, dariam o conhecimento. Todavia, Platão fez muito mais que isso.

Ele foi um filósofo completo, no sentido de que não escreveu com outro objetivo que não o de dar conta de um conjunto de ocupações, preocupações e infortúnios humanos. No limite, podemos dizer que Platão seguiu a trilha da busca da cidade justa, mas que, com isso, também desejou compor uma compreensão abrangente do mundo. Ora, mas isso devolvia o problema para seu leito: o que era o mundo para o grego senão a cidade-estado? O que era o mundo senão a vida em sociedade? Assim, mais do que salvar Sócrates de possíveis detratores e pessoas confusas, Platão colocou para si a tarefa de investigar como seria uma cidade em que seu herói e mestre não viesse a ser condenado injustamente. Como seria uma cidade justa? Como ele poderia definir a justiça?

As investigações sobre esses temas foram desenvolvidas por Platão em *A República*.⁹ É o livro mais importante do filósofo e, sem dúvida, um dos principais clássicos da filosofia de todos os tempos. Certamente, a obra de maior importância da filosofia antiga. Nessa obra, Platão casou seus dois principais objetivos, o de mostrar que Sócrates estava correto, isto é, que poderíamos chegar ao conhecimento, e o de mostrar que poderíamos viver sob regras justas (e sermos felizes). O casamento desses dois objetivos se fez de um modo extremamente inteligente: a cidade justa seria aquela que não poderia condenar o filósofo, mas, ao contrário, seria naturalmente governada por ele. Esta é a proposta de *A República*. E na montagem dos argumentos que compõem a obra, Platão escreveu sobre metafísica, epistemologia, psicologia, ética, estética, política, teoria social e pedagogia.

O fio condutor de *A República* é o de construção do Estado perfeito ou da cidade justa. Sua cidade é dividida em três classes – artesãos, soldados e governantes – que correspondem às divisões da alma. A alma humana teria três partes, cada uma propícia a um desenvolvimento maior de uma das virtudes entre três das virtudes clássicas do mundo grego: sabedoria, coragem e temperança.¹⁰ As crianças nasceriam e seriam tiradas dos pais, de modo a crescer em comunidade, e então seriam educadas segundo o respeito

de suas aptidões, o que as conduziria a uma das três classes no futuro. Todas as classes teriam de cultivar a temperança, embora ela devesse ser exigida dos artesãos de um modo específico e especial. A sabedoria deveria ser típica dos guardiões administradores da cidade (um conselho de anciãos), de onde se tiraria o rei. Os soldados, protetores da ordem interna e da liberdade da cidade perante inimigos externos, deveriam ser os destacados na virtude da bravura. Assim, as virtudes gregas estariam presentes: sabedoria, coragem e temperança. A quarta virtude? Seria a justiça, e deveria estar em cada homem na medida em que estivesse presente na alma da cidade. Ela seria nada mais nada menos que fruto da harmonia entre as classes.

Tendo construído a cidade justa, o problema de Platão passa a ser, então, o de fazer com que em momento algum a harmonia se perca. O que não pode ocorrer é que a cidade não tenha mecanismos para evitar que a injustiça venha a substituir a justiça. O que seria a desarmonia entre as classes? Simples: a falta de cooperação e, no limite, as disputas e a guerra civil. Mas as classes não entrariam em desarmonia por obra própria; isso ocorreria na medida em que surgissem disputas férreas no interior das elites, ou seja, no âmbito dos administradores, os sábios. Assim, todo o esforço de Platão se dirige, em determinado momento de *A República*, para o estabelecimento de parâmetros educacionais e pedagógicos. Faz-se necessário que as elites recebam uma educação capaz de lhes conduzir para o Bem – único – e, assim, destituir-lhes do que seria uma má prerrogativa, a da divergência tola, calcada não em conhecimento, mas em crenças, em opiniões.

A educação comum iria até certa etapa da vida de cada um. Ginástica e música, base da educação grega, no entanto, não bastariam para as elites governantes. Elas teriam de ter uma educação única e filosófica. Com essa educação filosófica, os homens destinados ao conselho da cidade poderiam se tornar efetivamente filósofos. Eles seriam os capazes de adotar não as crenças verdadeiras apenas – o terreno fértil dos retóricos e céticos –, mas os aptos a alcançar o conhecimento – a sabedoria. Uma vez de posse do conhecimento, eles garantiriam decisões comuns iguais ou quase isso, e divergiriam pouco entre eles próprios. No essencial, acertariam sempre. Estariam, assim, conduzindo a cidade de modo correto, afastando o perigo da emergência da desarmonia entre eles, o

que, caso ocorresse, fatalmente se espraiairia em forma de partidarismos das outras classes em favor de líderes individuais das elites. Platão busca um antídoto para o perigo da disputa entre grupos da cidade e para a guerra civil decorrente, fonte de todo o fim da justiça. Mas a cidade justa, como Platão a cria, não seria apenas justa, ela abarcaria elementos fortes contra a possibilidade fácil da emergência da injustiça.

O comando centralizado da cidade cairia nas mãos do conselho de anciãos, os guardiões da cidade. Neste conselho, um dos membros seria o rei e, ao mesmo tempo, filósofo máximo. Seria filósofo autêntico e jamais tirano, uma vez que estaria, cotidianamente, esperando o momento de passar o poder e, então, voltar ao seu campo predileto – o livre pensar da filosofia. Todavia, uma vez no poder, exerce-lo-ia corretamente. Estaria de posse do conhecimento, longe das meras crenças, ainda que verdadeiras. E exerceria suas funções administrativas e filosóficas sem qualquer tensão entre elas. Tendo alcançado o conhecimento, agiria em função deste, e não veria oposição dos outros membros do conselho, também versados no trabalho dialético de conseguir o conhecimento e de abandonar crenças e opiniões.

Criando sua cidade justa nesses termos, Platão se obriga, em *A República*, a explicar como a educação filosófica pode fazer aquilo que Sócrates queria fazer: encontrar as definições (morais) e, então, o conhecimento, e sair do campo daquele que fica em exemplos e em casos para explicar algo ou para se basear nos momentos de decisões. O filósofo e, em especial, o rei-filósofo, seria aquele capaz de deixar de ser amante de imagens e sons, para ser o amante do saber – a própria definição de filosofia é, aqui, lembrada por Platão. O amante de imagens e sons belos não é filósofo, pois o filósofo é o que ama o belo em si. Crenças e opiniões têm por objeto as coisas que são belas, boas, autênticas etc. O conhecimento, diferentemente, tem por objeto o belo, a verdade etc.¹¹

Nesses termos, Platão se vê na tarefa de mostrar como a filosofia chega ao conhecimento, já que o conhecimento não permite as divergências perigosas que arrastam os que vivem apenas com as crenças (mesmo as verdadeiras) para a produção da injustiça. Sua questão, em determinado momento de *A República*, é exatamente esta: como é

possível uma educação – filosófica – para alcançar tal ponto onde há o salto do âmbito da opinião para o âmbito do autêntico saber? Essa tarefa leva Platão ao campo metafísico, ou seja, à “teoria das formas”,¹² e ao campo epistemológico, que ele expõe por meio da Alegoria da Caverna e da imagem da “linha dividida”. A filosofia política exige, então, uma metafísica e uma epistemologia, que teriam de nutrir uma pedagogia especial e, enfim, toda uma moral e uma estética. Essa metafísica, é fácil ver, traz então a epistemologia em associação ao campo ético, na medida em que Platão não desvincula o Bem do que é a Verdade (e do Belo).

Necessidades do método socrático

Platão escreveu seus diálogos apresentando a filosofia socrática de maneira conversacional, que teria sido como ela se desenvolveu realmente. Somente duas de suas obras têm outro estilo, *A defesa de Sócrates* e *As cartas*, e no caso desta última, paira dúvida sobre a autoria, embora os dados biográficos ali contidos sejam considerados pelos estudiosos como razoáveis e úteis. Os chamados “primeiros diálogos” mostram a filosofia de Sócrates e o exercício do *elenkhos*. Nos “diálogos intermediários” e nos “últimos diálogos” – principalmente a partir do *Menon* –, o personagem Sócrates envereda por questões de metafísica, epistemologia e teoria política, tudo aquilo que o próprio Platão, no texto *A defesa de Sócrates*, disse que não eram interesses de Sócrates, informação esta que Aristóteles, mais tarde, também endossou. Por que esta mudança?

Sócrates não se preocupava em argumentar por suas convicções.¹³ Seu método conversacional não era argumentativo em relação às suas próprias afirmações. Em geral, ele apenas afirmava que não acreditava no que o interlocutor dizia. Então, para refutar o enunciado principal que o interlocutor sustentava (*p*), ele colocava dois enunciados (*q* e *r*) e solicitava uma concordância *ad hoc* do interlocutor.¹⁴ O interlocutor aceitava as duas afirmações (*q* e *r*); então, Sócrates o fazia ver que ele próprio havia negado sua primeira afirmação (*p*), uma vez que aceitar as duas afirmações propostas por Sócrates implicava essa negação. Ou seja, o interlocutor entrava em uma situação difícil, e não raro ficava aturdido. Qualquer caminho, dali em diante, poderia importar menos do que o que até ali

havia ocorrido, pois já havia acontecido a primeira refutação. Mas o objetivo do procedimento socrático não era terminar aí, na refutação, e sim retomar a conversa sobre novas bases, ainda em busca da definição sobre a questão inicial colocada (do tipo “O que é F?”). A resposta correta à pergunta inicial deveria trazer uma definição – a definição contida no objeto da pergunta, sempre uma virtude. Caso isso viesse a ocorrer, então ele, Sócrates, teria encontrado alguém que realmente sabia algo de relevante. Mas isso nunca ocorreu.

Ora, em determinado momento de sua maturidade intelectual, parece que Platão começou a se sentir insatisfeito com a situação resultante desse procedimento.¹⁵ Sócrates havia despendido uma boa parte da vida nisso, e o seu fracasso, então, seria o anúncio do fracasso da própria filosofia? Se assim era, qual conclusão tirar? Uma primeira: o filósofo, o amigo do saber, seria uma figura triste, pois nunca haveria de ser correspondido nessa amizade. Outra: o saber propriamente dito – o conhecimento – nunca viria até o filósofo, pois se Sócrates não havia conseguido, não teríamos como confiar em outro. Essas duas conclusões eram válidas?

Tudo se passou, então, como se Platão começasse a raciocinar da seguinte forma: Sócrates nunca chegou a uma resposta, mas ele não estava no caminho errado, pois as respostas de fato existiam. Ou seja, ninguém poderia dizer que Sócrates não chegaria, um dia, a obter respostas, pois aquele caminho estava correto. Talvez o melhor fosse assumir sua condição de Platão, de entender que ele próprio não poderia – e talvez ninguém mais – ocupar o lugar de Sócrates. Então, não seria correto continuar na trilha de Sócrates, o que só mesmo Sócrates poderia fazer, mas elaborar um modo de mostrar que o caminho tinha fundamentos, e que o saber que Sócrates procurava existia.¹⁶

Platão quis afirmar que o diálogo socrático poderia trazer o que prometia. Além disso, garantindo que o procedimento era correto, poderia também sustentar a formulação da cidade justa de *A República*. Pois o rei-filósofo seria aquele que não mais estaria só na tarefa de investigação, mas ele já teria conseguido o próprio relacionamento íntimo com o saber. O rei-filósofo seria não mais o filósofo, apenas amigo do saber, mas o

próprio sábio. Seria uma espécie de super-Sócrates. A cidade justa teria como governante o homem correto para tal em todos os sentidos.

Mas se, de fato, o método socrático era assim completamente correto, o que teria faltado a Sócrates foi muito pouco? Ou Platão tinha mais críticas ainda, algo que o incomodava no interior da própria investigação socrática?

Nos livros dos diálogos iniciais, Sócrates quer encontrar, por exemplo, o que é a virtude, e admite desde o início da conversação que ele nada sabe sobre a virtude – mesmo sendo considerado por muitos um homem virtuoso. Por exemplo, quer encontrar o que é a coragem, e admite de princípio nada saber sobre a coragem – mesmo tendo sido herói de guerra e, efetivamente, aos olhos de outros, corajoso. Ora, o que Sócrates faz, ao menos nos escritos iniciais de Platão, é testar uma definição proposta. Por exemplo, se ele pergunta sobre a coragem e recebe uma definição de coragem, em determinado momento ele compara a definição com ocasiões em que uma ação dita corajosa havia ocorrido. Todavia, foi aqui que Platão viu o problema que o incomodou: se Sócrates e o seu interlocutor não sabem que ações podem ser chamadas corretamente de corajosas, uma vez que eles não sabem o que é a coragem, como eles podem querer, então, identificar exemplos de coragem corretamente?

A requisitada prioridade da definição pode ter parecido a Platão como o elemento responsável por tornar o exame de Sócrates vítima de auto-refutação. Platão ficou insatisfeito com isso não só pelo fato em si, mas também porque essa situação da filosofia socrática poderia ser o suficiente para dar razão aos detratores de Sócrates. Um modo de filosofar inconsistente – se assim o procedimento ficasse caracterizado – poderia manchar de vez a reputação da “mosca de Atenas”. E já que Platão tinha Sócrates em alta conta, não poderia deixar que seu mestre fosse derrotado depois de morto; principalmente em se tratando de um julgamento controverso, que abalou os discípulos, trazendo mudanças radicais na vida de todos eles, especialmente na de Platão.

Eis então que, a partir do *Menon*, como Gregory Vlastos acentua,¹⁷ Sócrates muda seu modo de investigação e suas predileções. Até mesmo sua proeminência nos diálogos é

alterada. Sócrates deixa de ser o “Sócrates histórico” de Platão e passa a ser um personagem de Platão. Este seria o Sócrates a ser reeducado – platonizado. É como se Platão quisesse, então, ser ele o mestre de Sócrates, e trazer todos, inclusive o leitor, para a busca que deveria mostrar a possibilidade da existência do super-Sócrates. Em alguns livros, a sensação que temos é que ele próprio, Platão, e todos, os personagens e o leitor, são estudantes ou assim devem agir.

A rememoração e a Teoria das Formas

Principalmente a partir do *Menon*, Platão¹⁸ começou a construir o Sócrates platonizado ou, melhor dizendo, mais platonizado do que o Sócrates de até então. Nesta obra, ainda que de modo indireto, Sócrates passa a responder a Menon sobre a questão das bases de seu inquérito. Isso é o que ocorre no célebre episódio da lição de geometria do jovem escravo.

Sócrates propõe um problema geométrico ao escravo e este fornece algumas possibilidades de solução. Ao encontrar respostas erradas, ele, Sócrates, retoma o problema para o escravo, que volta a pensar sobre o assunto. Sócrates não força nenhuma resposta, apenas retoma a pergunta. O escravo, por ele próprio, vê que algumas respostas têm conseqüências desagradáveis “do ponto de vista lógico” e, então, livremente, opta por outras. Sugestionado por perguntas de Sócrates, ele termina por encontrar a resposta correta. Em cada passo, o escravo tem de adotar algumas crenças e rejeitar outras. Em toda a seqüência, é ele, o escravo, que decide o que escolher entre suas próprias crenças. É ele, o escravo, que decide por um caminho que, enfim, é aquele escolhido por meio de um único critério, o de evitar a inconsistência. Com isso, o que o *Menon* faz concluir é que ao escravo faltava conhecimento, mas ele teria crenças verdadeiras a respeito de coisas que ele não sabia. Em outras palavras, mesmo quando há a falta de conhecimento de uma definição, teríamos a capacidade para efetivar a escolha inteligente entre diferentes crenças possíveis – é isso que o texto quer mostrar. É desse modo que Platão deu uma primeira resposta aos que acusaram e acusariam Sócrates de ter um método vítima de auto-refutação. Mas Platão não parou aí.

Platão ofereceu uma explicação especulativa de nossa capacidade para a revisão inteligente e seletiva de nossas crenças. Ele sugeriu que o que nós fazemos intelectualmente depende da *rememoração*. Segundo essa sua teoria a respeito da cognição humana, o que fazemos na atividade do conhecer é algo que conta primordialmente com a memória – mas de um modo especial. Relembramos o que nós teríamos sabido antes de termos nascido (enquanto éramos só almas – formas), aquilo que com o nascimento teria sido, digamos, esquecido. Na investigação socrática, levada adiante no *Menon*, o que ocorre é que o interlocutor encontra a resposta correta a partir de si mesmo, sem a autoridade externa ou qualquer nova informação empírica.

Pode-se comparar esse processo com aquelas nossas tentativas de nos lembrar de algo que aprendemos e que esquecemos. Por exemplo, encontramos uma pessoa na escola e não lembramos o nome dela, e no meio do esforço para lembrar o seu nome alguém cantarola uma música cujo autor tem uma característica mais ou menos presente no nome daquela pessoa em questão, e então nós nos lembramos do nome que queríamos. Tudo se passa como se pensamentos que já temos pudessem conduzir a inferências, de modo a afirmar crenças que ainda não temos. Isso é bastante semelhante à interrogação socrática levada a cabo no *Menon*. Platão, contudo, viu isso como muito mais do que uma mera semelhança; ele tomou os dois processos como efetivamente o mesmo. A habilidade do escravo de responder questões não previamente pensadas por ele, sem ter as respostas ditas por outrem ou qualquer instrução prévia, é assumida como uma relembração de respostas que ele *sabia* numa existência anterior. Essa existência da alma se deu em um mundo próprio a ela, o Mundo das Formas – as Formas reais e perfeitas. Essas Formas teriam na Terra, no nosso mundo físico palpável, objetos correspondentes que seriam suas cópias, porém menos reais e certamente imperfeitas, já que mutáveis. O cavalo empírico, existente na nossa frente, teria no Mundo das Formas, o mundo *mais real*, a Forma Cavalo, da qual ele é apenas uma cópia imperfeita, mutável; e assim por diante todos os objetos seriam quase que como duplos.

Essa duplicidade metafísica foi a maneira que Platão encontrou de conciliar Heráclito e Parmênides. No mundo em que vivemos e pisamos, há a mutabilidade

heraclitiana – e isso seria o menos real, embora existente – e no Mundo das Formas haveria a imutabilidade parmenidiana – e este seria o mundo mais real, ou efetivamente real.

Esse tipo de vocabulário de Platão pode afugentar o leitor não familiarizado. “Formas”, “Mundo das Formas” etc. – tudo isso pode parecer confuso ou místico. Mas é bem menos confuso e místico do que parece à primeira vista. O historiador francês da filosofia, François Châtelet (1925-1985), em um livro de entrevista, encontrou uma maneira feliz de expor o que são as Formas ou Idéias:

Na linguagem filosófica, “o que é coragem?” significa: “qual é a essência da coragem?”. Para ser recolhido, um discurso assim deve ter uma correspondência no real. É necessário que aquele que o pronuncia tenha certeza de que não é um discurso vazio, de que alguma coisa lhe corresponde. [...] De algum modo, *é preciso que essa bendita essência da coragem exista em algum lugar* [grifo meu]. Daí nasce a hipótese das Idéias. [...] Tomemos a palavra “triângulo”. Triângulo pode ser uma figura que se desenha na areia [...]. No caso, é uma imagem, imagem singular: tal triângulo, desenhado tal dia, a tal hora, por tal pessoa, com tais dimensões. A partir desse triângulo, podemos fazer experiências, mas nada podemos deduzir com certeza, suas linhas são espessas, e basta uma lufada de vento para que o triângulo desapareça. Mas pode-se ver o triângulo de outro modo. Considerar a palavra “triângulo” com a convenção estabelecida entre os que falam dessa figura. Vamos chamar de “triângulo” o polígono de três lados, ou a figura constituída por três retas que se cortam duas a duas [...] [a hipótese das Idéias, para garantir a certeza], consiste nisso: existem em algum lugar, em um outro mundo – que não é *este* mundo, que não se dá à sensibilidade, isto é, à percepção visual, auditiva, olfativa –, triângulos que possuem uma realidade. À primeira vista, essa hipótese parece uma aberração. Entretanto, Platão sustenta com muita firmeza que, se não concebermos a hipótese de que esse outro mundo existe, então deveremos resignar-nos à infelicidade. Será preciso aceitarmos cometer injustiças ou sofrê-las; será preciso aceitarmos a finitude do homem, principalmente a morte.¹⁹

Podemos entender melhor a Forma ou Idéia como paradigma (como de fato Platão a denominou), isto é, como modelo. Então, voltamos à questão posta no *Menon*. O procedimento do personagem Sócrates, no *Menon*, tem um problema: qual a razão de confiarmos em crenças que nos vem pela rememoração e não em crenças que temos no momento? O que levou Platão a dizer que as crenças que temos ainda não são conhecimento, enquanto as obtidas na existência anterior da alma deveriam ser aceitas como conhecimento?

Esse problema podia ser, se não resolvido, ao menos contornado por Platão. A distinção entre crenças e conhecimento era o elemento para tal façanha. Ele chamou o conhecimento de “crenças verdadeiras”, mas acrescidas de uma argumentação. Isso o conduziu a outro problema: por que razão as crenças verdadeiras, que em conjunto com a argumentação dariam o conhecimento, estavam lá na outra vida ou no Mundo das Formas? Ou melhor: o que as fazia serem conhecimento, isto é, não apenas crenças, mas crenças verdadeiras legítimas? Para responder a essa questão Platão deu mais um passo em sua filosofia, ele elaborou melhor o modo de expor o que chamou de “Formas”; ele criou uma efetiva “Teoria das Formas” – o eixo do platonismo clássico.

Assim, a partir da Teoria das Formas²⁰ o apoio à filosofia socrática, que foi a tarefa a que Platão se propôs, ficou mais fácil. Platão queria afirmar que a investigação socrática não era vazia, que ela podia conduzir ao conhecimento. Ele conseguiu, então, um tipo de explicação ou justificação, que se fazia necessário, para poder dizer onde haveria o conhecimento. Para conhecer a coragem, por exemplo, deveríamos ser capazes de dizer o que é a coragem; ora, poderíamos dizer isso encontrando uma “forma” (*eidos*) ou “caráter” (*idea*) que estaria presente em todas as ocorrências da coragem, em todas as situações de atos corajosos. Uma abordagem assim, com caminho direto à Forma, nos daria o conhecimento, não mera crença, porque poderíamos usar a Forma como um padrão ou uma norma para explicar por que uma ação (ou uma pessoa) particular é, digamos assim, justa ou corajosa ou virtuosa etc. Coisas justas têm uma propriedade comum que torna correta a aplicação do mesmo nome a elas. Platão seguiu Sócrates afirmando a realidade do “justo em si” e de outras coisas que aparecem para ser definidas em uma investigação

socrática. Ele concordava com Sócrates em reconhecer um justo ao lado de “muitos justos”, e em procurar por uma exposição dessa Forma universal. Suas afirmações sobre Formas, contudo, o conduziram para além do mero apoio à filosofia de Sócrates. Ele construiu uma metafísica – um sistema filosófico que, após Aristóteles, iria ser o tipo de filosofia que seria chamada de, autenticamente, uma metafísica ou a metafísica *par excellence*.

As características das Formas

Considerando os diálogos de Platão em conjunto com a abordagem de Aristóteles a respeito da Teoria das Formas ou Idéias, os estudiosos costumam dispor quatro características principais para as Formas. O modo como o helenista Terence Irwin²¹ faz isso é bastante útil aqui:

- 1) Cada Forma é livre da presença de seus opostos, por exemplo, em termos ordinários coisas justas ou iguais são justas e injustas, iguais e não iguais, ao passo que as Formas da justiça e da igualdade não podem conter a injustiça e a desigualdade;
- 2) As Formas são completamente estáveis e imutáveis, ao passo que outras coisas sofrem do fluxo das mudanças contínuas;
- 3) Não podemos saber das Formas através dos sentidos; pois qualquer coisa acessível aos sentidos sofre de dois problemas, o de reunião das qualidades opostas e da mudança contínua, e assim não pode ser a Forma;
- 4) As Formas existem separadamente das coisas sensíveis; enquanto as coisas sensíveis mudam, crescem, decaem ou perecem, as Formas são não afetáveis e existiriam mesmo se as coisas sensíveis não existissem.

Aristóteles colheu essas características das Formas como uma marca distintiva da filosofia de Platão, enquanto oposta à perspectiva de Sócrates. Mas por que apreender a Teoria das Formas de Platão levando em consideração Aristóteles?

O modo literário em que Platão escreveu nos forçou a criar especialistas para distinguir em suas obras o que era o seu “Sócrates histórico” e o seu “Sócrates personagem” ou, como tomamos aqui, o Sócrates que deveria ser reeducado. Assim, é natural que a compreensão de Aristóteles, ao distinguir em uma mesma formulação o que seria de Platão e o que seria de Sócrates, tenha passado a contar como importante. Aristóteles não conviveu com Sócrates, mas conviveu com Platão muitos anos – o quanto não teria recebido de informação oral? Além disso, o ponto de distinção que Aristóteles mostra entre Sócrates e Platão não é uma questão menor. Quando consideramos o ponto a que Aristóteles chamou a atenção temos uma compreensão da Teoria das Formas, e outra quando o desconsideramos.

Assim, vale a pena seguir a pista de Aristóteles nessa história. E, segundo ele, Sócrates jamais separou as formas das propriedades, enquanto esta separação teria ocorrido com Platão. As perguntas socráticas estavam em busca de definições e, no limite, as respostas a elas só seriam corretas se explicassem as Formas que, enfim, seriam o mesmo que as propriedades universais. Assim, uma pergunta do tipo “o que é a coragem?” não deveria mostrar atos corajosos ou mostrar situações de coragem – este era o erro dos interlocutores de Sócrates. A resposta correta seria aquela – que nunca veio – que apontasse para a Forma de coragem, a “coragem em si”, ou a propriedade universal Coragem. O mesmo raciocínio valeria para justiça, devoção e todas as outras virtudes que eram objeto de perguntas do tipo “O que é F?”, as perguntas socráticas. Para Platão, no entanto, essa inseparabilidade entre a propriedade universal e a Forma não se manteve. É exatamente isso que está exposto na quarta característica das Formas, no rol de itens acima: as Formas existem separadamente das coisas sensíveis; enquanto as coisas sensíveis mudam, crescem, decaem ou perecem, as Formas são não afetáveis e existiriam mesmo se as coisas sensíveis não existissem. Como entender essa alteração? Como Platão conseguiu sustentar sua posição, se é que conseguiu.

Para encaminhar uma explicação, retomo a primeira característica do rol acima, a que proíbe a presença dos opostos no âmbito das Formas. Tomo o exemplo da justiça. Mas volto à maneira do diálogo socrático, em que podemos falar em forma, e não em Forma.

Pois, no caso, o que se busca é a justiça “em si” assumida como a propriedade universal Justiça. Ora, o que Platão diz é que quando temos que julgar se algo é justo, pressupomos a forma da justiça (a justiça “em si”) para obtermos um padrão pelo qual identificaríamos uma ação como justa ou não justa. Não poderíamos dizer que encontramos o padrão correto se a propriedade ou característica assumida revela-se não mais justa do que injusta, uma vez que não pode ser o que torna as coisas justas. Assumo que a norma “devolver o que se tomou emprestado, respeitando os prazos” (poderia ser outra, como “pagar o que se deve”) tem a característica (ou propriedade) do que é justo. Eis, então, que acredito estar de posse de um padrão para julgar *corretamente* uma ação identificando-a como justa ou não justa. Tomo emprestada de meu vizinho uma arma por um mês, para a minha proteção, e eu assumo que é justo que, terminado o mês, eu devolva a arma. Assim eu avalio justa minha ação de devolver, e assim eu conduzo minha ação – e estou correto. Logo em seguida, tomo emprestada novamente a arma. E mais uma vez decorre um mês e vou devolver no prazo. Fico sabendo, então, que o proprietário da arma, meu vizinho, está morando sozinho com seu filho, e que há provas cabais de que ele está completamente louco e violento. Eu deixo de lado a definição inicial e não devolvo a arma na data. O padrão “devolver o que se tomou emprestado, respeitando os prazos” havia conferido à minha primeira ação a avaliação de que ela era corretamente justa. Mas, na segunda vez, ele já não me servia. Tive de fazer outra coisa, pois caso o seguisse, iria ter não mais o justo, e sim o injusto – e uma grande dor de cabeça. No decorrer dos dois meses em que tomei emprestada a arma duas vezes, percebi que “devolver o que se tomou emprestado, respeitando os prazos” abrigava o justo e o não justo; então, na segunda vez, abandonei o padrão. Ora, “devolver o que se tomou emprestado, respeitando os prazos” não podia ser a forma de justiça que queríamos encontrar, pois ela não funcionou, ela abrigou uma característica e seu oposto, acolheu sob seu guarda-chuva o justo e o não justo (F e não-F).

Assim, devemos concordar com Platão, se o seguimos até aqui, que no âmbito das ocorrências e das coisas no mundo sensível há a convivência, em cada ocorrência ou coisa, dos seus contrários. Falamos de formas, como os interlocutores de Sócrates, e por isso falhamos como eles falharam. Devemos então, diz Platão, assumir Formas como o que não

está no mundo sensível e, então, não perece e não muda, exatamente na medida em que cada Forma não convive com características ou propriedades contrárias. Eis aí o que está afirmado no rol acima, nos itens que vão do 1 ao 3.

Por isso mesmo, Platão solicitou desconfiança em relação aos sentidos. Eles não seriam boas testemunhas para aquelas pessoas que não usam da razão para interpretá-los. Platão acreditava que se nós tentássemos definir as propriedades que interessavam a Sócrates em suas perquirições, os sentidos não nos ajudariam. Eles, os sentidos, não as focalizariam; pois, nesses casos, os sentidos descobririam propriedades que dispõem os seus opostos, e não poderíamos confiar nessas propriedades para encontrar definições do tipo daquelas pedidas nas investigações socráticas. Platão argumentou que para algumas propriedades os sentidos, por eles mesmos, nos dariam informações erradas. Eles nos contariam, por exemplo, que a mesma coisa é tanto pequena quanto grande, ou tanto pesada quando leve, em diferentes comparações; e se nós nos baseássemos somente nessas observações, não teríamos nenhuma concepção consistente do que é o grande, o pequeno, o pesado e assim por diante.

O raciocínio utilizado para mostrar tal coisa é simples: nós podemos observar que duas varas de igual comprimento são ambas de três metros e, se confiarmos sem cuidado nessa observação, diremos que “ser igual” é “ser algo com três metros de comprimento”; mas, de fato, encontramos uma propriedade que é tanto igual quanto não igual. Ser igual ou grande, então, não poderia ser visto como uma propriedade do objeto em si mesmo; para saber se o objeto tem tal propriedade teríamos de saber em relação a qual propriedade está sendo comparado, e qual seria o padrão relevante de comparação. Por razões similares não poderíamos definir beleza ou justiça por meio do apelo simples a observações sensíveis de coisas belas ou justas (sugerindo, por exemplo, que beleza é a cor brilhante ou que justiça é pagar o que se deve). Pois não encontraríamos qualquer beleza ou justiça ou igualdade que não fosse também feiúra, injustiça e desigualdade.

A questão sobre a separação (ou independência) entre as Formas e os objetos das quais elas são paradigmas indica uma obscuridade na concepção de Platão sobre o

assunto. Uma obscuridade a mais está na sua perspectiva da relação entre uma Forma e a propriedade que a ela corresponde. Nós poderíamos supor que a Forma (por exemplo, a justiça em si) e a propriedade ou o universal (justiça) são a mesma coisa, qualquer que seja a maneira que as tomamos; pois isso é o que Sócrates parecia estar buscando na sua investigação por uma explicação do que é a devoção, do que é a coragem e assim por diante. Por outro lado, algumas das observações de Platão sugeriram a muitos leitores (incluindo Aristóteles) que não se poderia consistentemente identificar a Forma com a propriedade ou característica.

De fato, em algumas passagens podemos entender Platão como quem diz que tudo no mundo sensível, como cópia, tem seu paradigma na Forma *perene*. Bem, então a Forma de F é F e não-F tantos quantos forem os Fs sensíveis; e algumas vezes ele pareceu acreditar que a Forma é ela própria perfeitamente F. Nessa visão, a Forma da justiça é perfeitamente justa, não também injusta, a Forma do grande é perfeitamente grande, a Forma do igual é perfeitamente igual e assim por diante. Essa doutrina da “autopredicação” (mais estritamente, a doutrina de que toda Forma carrega o predicado a que ela corresponde) é difícil de ser aplicada a toda e qualquer Forma: quão grande deve ser a Forma do Grande? Ou então: a que a Forma do Igual é igual? O fato de que essas questões emergiram sugere que a autopredicação repousa sobre o erro. E é certo, Aristóteles argumentou que, ao aceitar a autopredicação, Platão cometeu um erro básico, o de tratar propriedades como se elas fossem, além disso, particulares (como se altura fosse uma coisa alta, o branco tivesse alguma cor e assim por diante).²²

A despeito dessas dificuldades e obscuridades, a Teoria das Formas se colocou como uma defesa razoável da busca de Sócrates por definições. Se nós buscamos definições em termos sensíveis nós encontraremos que justiça é tanto pagar suas dívidas quanto não pagá-las e assim por diante. Ora, cada corrente filosófica da época poderia tirar conseqüências disso. Um *heraclitiano* adotaria essa conclusão como um exemplo da unidade de opostos e afirmaria que isso é o que a justiça é. O *cético* argumentaria que se não podemos resolver o conflito aparente entre nossas afirmações sobre justiça, então não temos nenhum conhecimento do que a justiça realmente é. O *convencionalista*, por sua

vez, sustentaria que se essas afirmações conflitantes contam-nos o que a justiça é, nós deveríamos identificar a justiça com o que parece justo às diferentes pessoas.

Todavia, no entendimento de Platão, essas diferentes perspectivas repousariam sobre um erro a respeito da presença dos opostos. Heráclito estaria errado ao pensar que a presença dos opostos poderia nos dar uma explicação verdadeira da natureza subjacente da justiça. Pois é igualmente verdadeiro que justiça é manter e não manter promessas, infringir dor e dar prazer, e assim por diante. Uma explicação da justiça demandaria uma abordagem do princípio subjacente que gera e explica a lista dos opostos. Se nós encontramos esse princípio, podemos nos prevenir contra qualquer argumento cético ou convencionalista – assim queria fazer Platão.

A cidade justa e a alma

Nós poderíamos concordar com Platão que se conseguimos alcançar o conhecimento e se definições socráticas corretas são possíveis, então deve haver as Formas não sensíveis, estáveis e perfeitas (sem a presença dos opostos). Aceitar essa afirmação condicional, contudo, não é concordar definitivamente que há Formas. Afinal, ainda poderíamos duvidar da possibilidade do conhecimento e das definições pedidas nas investigações socráticas. Mesmo se concordamos que há Formas não sensíveis, poderíamos duvidar que elas sejam possíveis de ser conhecidas; pois se as Formas são não sensíveis e os sentidos são nossa única fonte de conhecimento, como poderíamos conhecer as Formas?

Em *A República*, Platão enfrentou algumas dessas questões. Ele apresentou imagens variadas para mostrar a possibilidade do conhecimento. Basicamente, nessa obra, em especial nas partes VI e VII, ele trabalha com metáforas e as articula com certa teorização ou exposição teórica. O produto disso é a “Teoria da Linha Dividida” e a “Alegoria da Caverna”. Esses aparatos, ora puramente filosóficos ora didáticos, querem descrever nosso progresso que iria da aceitação não crítica das crenças observacionais até

as afirmações de conhecimento raciocinadas e justificadas. Começamos pela “Teoria da Linha Dividida”, como a que está na figura 3.1.

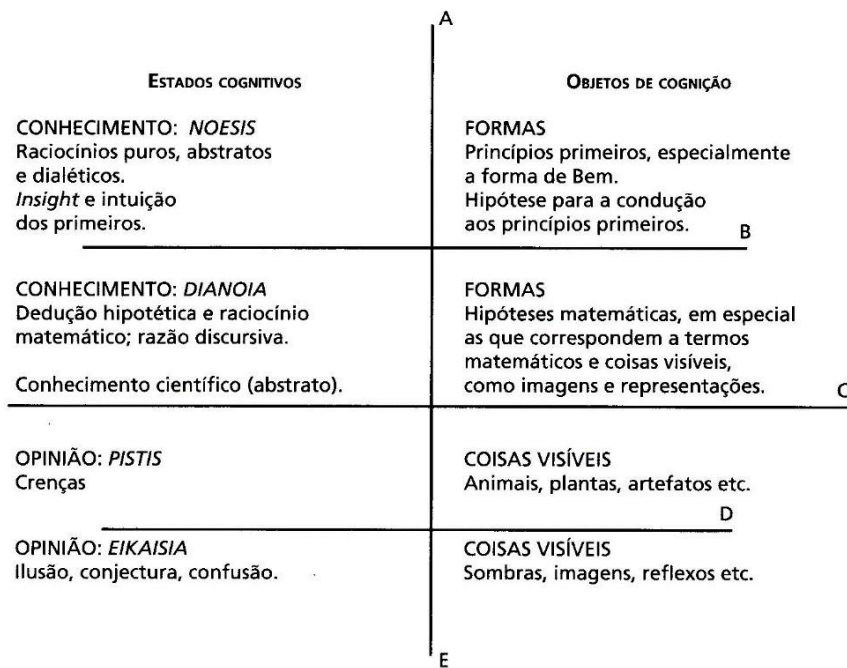


Figura 3.1 Teoria da linha dividida

A Teoria da Linha Dividida é apresentada pelo próprio Platão (fig. 3.1). É interessante voltar ao contexto que o livro coloca, antes de entrar nas questões de teoria do conhecimento. Pois, como já disse, a teoria do conhecimento de Platão e sua metafísica associada à “Teoria das Formas” brotam do interior de uma obra que, inicialmente, imaginamos ser exclusivamente um trabalho de filosofia política.

A República é a obra em que, como o título induz,²³ Platão apresenta a cidade justa. O que seria a cidade perfeitamente justa para Platão? Como foi dito, aquela em que reinaria a justiça. Uma cidade nos moldes da imaginada por Platão teria seus setores sociais em harmonia, seria um local em que a justiça guiaria as ações governamentais e sociais. Nela, todos os cidadãos conseguiriam o bem-estar, uma vez que haveria uma adequação correta entre cidade justa e cidadãos justos. Essa cidade seria dividida em três

classes sociais bem delimitadas: a dos trabalhadores manuais, responsáveis pela produção agrícola e artesanal da cidade; a dos guerreiros, responsáveis pela ordem interna e pela proteção da cidade contra invasores; e a dos sábios, os governantes que formariam o conselho da cidade e de onde se poderia tirar o governante maior, temporário, o rei-filósofo.

O desenho do mapa social da cidade estaria em completo acordo com o desenho do mapa psicológico do homem. Isto é, a estrutura social da cidade ideal seria a de uma coletividade que teria suas funções correspondentes às vocações dos indivíduos, seus cidadãos, de acordo com uma organização tripartite da alma individual. Assim, haveria uma organização tripartite do sistema de classes da cidade em adequação a uma organização tripartite da alma individual (fig. 3.2). A teoria social de Platão se fez a partir de uma correspondência com a sua psicologia.

Fig. 3.2

	Orgão	Virtude	Classe
Parte Racional	Razão	Sabedoria	Governantes e conselheiros
Parte Espiritual	Paixão	Coragem	Soldados e auxiliares
Parte Irracional	Apetites, desejos	Temperança	Trabalhadores

Platão elaborou sua teoria da alma ou sua psicologia em vários escritos, com diferenças entre um e outro. No entanto, em *A República* essa teoria apareceu pronta para ser usada na forma em que deveria funcionar para o bom andamento da vida coletiva da cidade justa. Ela fixou os pilares de uma tipologia humana. Segundo tal tipologia, a alma individual seria imortal e ganharia o corpo do indivíduo na hora do nascimento. Ela, a alma, possuiria três instâncias: racional, espiritual e uma parte referente aos apetites. Na cidade utópica, todos os habitantes adentrariam o ambiente terreno com a mesma estrutura psicológica – a estrutura da alma –, mas nem todos, no decorrer do processo

educacional institucional, mostrariam igual desenvolvimento. O compartilhamento de certas características revelaria o caráter e as possibilidades de cada indivíduo.

Platão descreveu a alma segundo a imagem daquele que dirige uma biga de corrida com dois cavalos. Esta imagem platônica é clássica. Devemos esquecer nossa visão judaico-cristã e moderna de alma e nos concentrarmos puramente nessa imagem. O grego antigo usava para a alma a palavra *psykhé* (ψυχή). O sentido de *psykhé* é o de “princípio da vida” ou simplesmente “vida”. Platão, a partir dessa idéia, introduziu o que modernamente chamamos de “conflitos psicológicos”,²⁴ criando então uma divisão tripartite no princípio da vida: o cocheiro da biga dirige dois cavalos, um primeiro cavalo é nobre e é base da biga, pois segue o percurso ordenado, o outro tem caráter e uma criação que lhe fizeram o oposto do primeiro. Assim é a alma ou a vida: a razão dirige a vida – a biga – que é puxada pelo espírito – a energia do cavalo nobre – e pelos apetites – o não raro desregramento do cavalo oposto.

Em escritos como o *Fédon*, o erro e o engano são explicados segundo uma relação da alma com o corpo; seria necessário se livrar das influências do corpo para se salvar do erro. Em *A República*, Platão aperfeiçoou sua psicologia de modo que a vida ou a alma se tornam um todo estruturado. Desenvolver-se como ser humano, então, não seria mais um trabalho contra o corpo, mas um trabalho no sentido de harmonizar as instâncias da alma que, enfim, são vistas como todas as instâncias da vida. O papel do intelecto seria o de governo da própria vida, o papel do espírito seria o de energizar as atividades vitais e, enfim, os apetites precisariam ser treinados para cumprir o que é reto e nobre. Mas o predomínio de uma das instâncias sobre a condução geral traria a distinção de caráter. As pessoas cuja senhoria se exercesse pela razão poderiam ser filósofas; elas teriam tudo o que é necessário para estar no conselho dos governantes e mesmo chegar a ser rei. As pessoas cujo espírito viesse a ser o seu motor principal seriam distintas enquanto homens de ação e, uma vez educados, seriam os guardiões e/ou os defensores armados da cidade. Por fim, os que caíssem sob o domínio dos apetites poderiam, no seu melhor, ser amantes do espetáculo da beleza sensual sem ter muito conhecimento da noção mais ampla do

belo; tais pessoas estariam destinadas a trabalhar com as mãos no artesanato e afins, servindo na cidade para o setor social dos operários e artesãos.

A cidade justa e a pedagogia

Para que a cidade justa viesse a funcionar e se mostrar justa, como foi dito, as três classes sociais, formadas a partir de grupos de pessoas cuja inclinação diferiria naturalmente, precisariam se relacionar entre si tão harmoniosamente quanto as partes da alma entre si. Nesse caso, a teoria da alma e a teoria social de Platão requisitaram uma pedagogia. Ela deveria comandar a educação dada na cidade.

A educação institucional, para Platão, era destinada aos responsáveis pelo cuidado da cidade, ou seja, às classes governantes e seus auxiliares. Todos os membros da comunidade deveriam agir corretamente, mas é claro que os governantes é que precisariam ter, de fato, uma educação – uma educação especial. Esta educação teria um objetivo claramente político: nunca deveria formar as pessoas (da elite) de modo que elas viessem a se dividir ou se confrontar, pois uma guerra ou mesmo uma divergência mais profunda entre as elites levaria a cidade inexoravelmente à deterioração – seria o desvio de seu *ethos*, ou seja, a perda de sua ética. Assim, a educação se colocou como uma peça-chave do funcionamento da cidade. Se ela não seguisse os padrões estabelecidos por Platão no próprio texto *A República*, a cidade cairia sob formas deterioradas (ou corrompidas) de governo. Deixaria de ser uma república para se encontrar sob variados modos de gerenciamento (tirania, democracia etc.) e de vida que não lhe confeririam mais o caráter de cidade justa.

Podemos notar, portanto, que uma educação e uma pedagogia bem determinadas eram necessárias para que a filosofia política de Platão viesse a se completar, mostrando o funcionamento de sua cidade ideal; e, assim, a própria pedagogia e educação existentes apareceram a serviço de um ideal político e moral: a manutenção da hierarquia da cidade justa de modo a mantê-la justa. Todavia, a pergunta que provavelmente Platão se colocou foi a seguinte: ainda que as elites tivessem a mesma educação, como as pessoas desse

grupo social, individualmente, não divergiriam umas das outras? Como esperar a garantia da harmonia? Como imaginar uma pedagogia capaz de criar uma educação, para a sua cidade justa, cujo resultado fizesse com que as divergências – ao menos quanto ao que importava – entre as elites ficassem em um plano harmônico?

O que Platão tinha em mente era isto: é necessário que exista um saber correto – o conhecimento –, e deve ser possível que todos os educados o alcancem. Existiria não só a visão correta da realidade, mas também a maneira certa de se alcançá-la. Sem isso, sempre seria possível que a cidade viesse a ser ameaçada por tendências desagregadoras vindas dos céticos, dos sofistas e dos místicos. Se tais tendências viessem a influenciar e dominar as elites, tudo se perderia. Sócrates, com suas perguntas em busca de definições, havia dado passos significativos, mas não conseguiu fazer aquilo que, como Platão pensou, somente a Teoria das Formas poderia dar. As Formas deveriam ser alcançadas, e eram necessários procedimentos que viessem a mostrar que homens bem dotados poderiam chegar a contemplá-las. Era necessário mostrar, então, como se forjariam os filósofos. Aqueles capazes de contemplar a Formas, saber dos princípios primeiros e, então, não errar nem um pouco na aplicação da justiça – aqueles que não seriam só filósofos, mas que pertenceriam ao conselho da cidade, de onde sairia o rei – o rei-filósofo.

Pode-se entender a razão de o filósofo estadunidense R. M. Hare,²⁵ ao dar atenção à leitura do *Menon*, que tem como mote a pergunta “pode a virtude ser ensinada?” (o que também aparece no *Protágoras*), ter escrito que a filosofia de Platão começou como *filosofia da educação*. Quando continuamos na companhia de Platão e adentramos *A República*, percebemos que ele, como filósofo político, metafísico e epistemólogo, ainda é, sem dúvida, antes de tudo, filósofo da educação. Sua educação não se dissocia de sua filosofia, pois ambas estão em função de gerar aqueles que, estando na elite da cidade, não iriam divergir em questões importantes, e assim não colocariam em risco nem a vida justa nem a vida social da cidade justa.

Toda a Teoria das Formas, o centro da metafísica platônica, está disposta em *A República* já como um elemento da filosofia da educação e da pedagogia: pois é no

contexto da elaboração de como deve ser a educação do rei-filósofo, uma educação que o faz apreender a realidade em si, fulgurante, que tal teoria se encerra. O rei-filósofo, como Platão o queria, não poderia ter uma visão que não fosse a das *coisas reais*, sabendo distingui-las da ilusão e, mais que isso, sabendo como outros não conseguiriam distinguir a causa do engano. O rei não poderia se deixar iludir por controvérsias geradas por sistemas doutrinários errados, alguns deles vindos dos pré-socráticos e outros vindos dos sofistas – assim pensava Platão. O rei tinha de ser, antes de tudo, rei-filósofo – no sentido forte da palavra “filósofo”. Com isso em mente, podemos compreender a Teoria da Linha Dividida.

A linha dividida

A Linha Dividida visa apresentar os dois reinos, o do mundo inteligível e o do mundo sensível (visível), e correspondentes modos de cognição a respeito deles.

Como está na figura 3.1, o segmento AE é cortado por três outras retas B, C e D de modo que do lado esquerdo de AE fica o campo do conhecimento, e do lado direito, o campo das coisas conhecidas. O processo filosófico-pedagógico pelo qual Platão espera que aquele que será o rei-filósofo seja educado é o que leva uma pessoa a sair do âmbito da opinião, da doxa (na figura: *eikaisia* e *pistis*), para o âmbito do conhecimento das ciências (na figura: *dianoia*) dos primeiros princípios e das próprias formas puras (na figura: *noesis*). Platão espera que alguns, já desde criança, sejam capazes de conter a sua inclinação para o mundo dos apetites e dos prazeres, dirigindo o seu olhar para além de suas necessidades básicas e buscando com curiosidade novas descobertas. Essa criança que assim age está predisposta a um maior exercício das partes nobres de sua alma. Ela, tudo indica, irá se livrar mais cedo do conhecimento meramente opinativo e poderá ir para um conhecimento de coisas mais estáveis do que aquilo que nos é dado pela sensação. As coisas mais estáveis, obviamente, vão do campo matemático para o campo dos primeiros princípios. Aquele que consegue atingir o mais alto grau de conhecimento da linha dividida está de posse da contemplação da realidade, ou seja, das Formas, elas próprias estando sob a luz do Bem, que é, nesse caso, também uma Forma. Desse modo, o percurso

do conhecimento vai, na figura 3.2, de baixo para cima, do lado esquerdo, e isso corresponde do lado direito à ontologia platônica, isto é, ao campo das entidades existentes.²⁶

Todas as entidades existentes do lado direito não percorrem um espectro que vai do não existente ao existente, mas, sim, uma escala de graus que vai de elementos que tem menos realidade para aquilo que tem mais realidade. Ambos os mundos são existentes. Mas o mundo das coisas sensíveis é menos real que o mundo das coisas inteligíveis. O conhecimento das coisas inteligíveis, ou seja, o conhecimento das Formas, é um conhecimento não só superior a todos os outros;²⁷ ele é o conhecimento das coisas reais, isto é, as Coisas Como Elas Realmente São. O mundo empírico das imagens, das coisas sensíveis, fornece crenças e ilusões, é o mundo heraclítico no qual impera o fluxo contínuo, onde tudo é cópia (o imperfeito) do mundo permanente e real, inteligível. O mundo das coisas inteligíveis é o mundo estável, isto é, o mundo parmenidiano; é o local das Formas, os paradigmas para cada objeto do mundo sensível. Assim, a Teoria da Linha Dividida é uma espécie de teoria síntese entre a verdade de Parmênides e a verdade de Heráclito. É a maneira pela qual Platão conciliou as duas teorias pré-socráticas, uma de ordem cosmológica e a outra de ordem ontológica, em uma *nova filosofia* – a metafísica.

Aquele que não ultrapassa o âmbito do opinativo – crenças, ilusões e conjecturas – sempre estará sujeito a cair em disputa com outros a respeito do que é certo e do que é errado, do que é verdadeiro e do que é falso. Os objetos desse tipo de cognição são mutáveis e, portanto, tudo que é afirmado nesse âmbito é mutável. Aliás, Platão não chama a isso de conhecimento. Ele chama simplesmente de opinião. É como se nós não tivéssemos conhecimento propriamente dito de coisas visíveis, uma vez que isto, na terminologia de Platão, é no máximo crença, mas não, ainda, o saber. O conhecimento propriamente dito é o da razão discursiva, o do raciocínio matemático e hipotético, que tem como objeto as ciências, e no mais alto grau o conhecimento puro, abstrato, o raciocínio dialético, a intuição dos primeiros princípios; isto é, o conhecimento que tem como conteúdo os próprios primeiros princípios, todos eles, banhados pela Forma do Bem. Quem chega a esse nível acessa o estável de coisas estáveis – o conhecimento.

Portanto, quem alcança esse nível, ou seja, quem realiza o processo educacional-filosófico, chega a uma situação em que não há mais sentido nas disputas sobre o verdadeiro e o falso, sobre o certo e o errado. Quem está nesse patamar banha-se com os raios emitidos pela Verdade, pelo Belo e pelo Bem, Formas que Platão, não raro, trata de modo equivalente, ainda que a Forma do Bem seja, sempre, o ponto de irradiação de *luz* para todo o campo das formas.

Nesse caso, homens que terminam sua educação filosófica não encontram motivos para divergência. Por isso mesmo, aqueles que chegam a essa situação, que é a situação de *quase* término da formação do filósofo, não têm nenhuma razão ou causa para se envolver em disputas sobre quaisquer questões (importantes). Essa é a fórmula platônica segundo a qual no campo dos sábios, no campo da elite pensante, não haveria divergências. Uma educação condizente com essa metafísica e com os pressupostos dessa epistemologia não criaria elites divergentes e, portanto, não traria perigo de dissolução interna no âmbito do governo da cidade justa. A cidade justa seria justa exatamente na medida em que esses filósofos, e em especial o rei-filósofo, estando diante da Verdade, do Belo e do Bem, seriam, com facilidade, aplicadores excepcionais da justiça nas decisões importantes da cidade.

Desse modo, pode-se ver que Platão, que iniciou sua filosofia tentando proteger a memória de Sócrates e, para tal, criou a Teoria das Formas, chegou a uma situação mais ampla do que a de reeducação do seu mestre morto. Essa situação mais ampla foi a criação de uma metafísica que procurou dar bases para a metodologia socrática e, ao mesmo tempo, serviu como elemento de segurança da cidade justa.

A Alegoria da Caverna

Platão forneceu uma representação ainda mais visual da sua teoria do conhecimento e da sua metafísica do que a exposta com a Linha Dividida. Ele fez isso por meio da chamada Alegoria da Caverna.

A idéia básica da historieta, contada em *A República*, é de que há prisioneiros em uma caverna e que estes nunca puderam dali sair. Eles não conhecem o mundo exterior, somente o mundo da caverna. Ali eles estão presos, acorrentados, de modo que só podem olhar para uma direção, ou seja, para o fundo da caverna. Atrás deles há um muro e atrás do muro o fogo. O fogo ilumina peças de bonecos que estão sobre o muro, de modo que a sombra desses bonecos fica projetada no fundo da caverna. Tudo que os prisioneiros enxergam como moventes naquela caverna são aquelas sombras. Eles, portanto, tomam aquelas sombras como se fossem os seres reais, existentes, sem nenhuma dúvida a respeito disso. Quando um deles se liberta e escapa da caverna, contempla o sol que, inicialmente, em vez de fazê-lo enxergar mais, quase o cega. Quando ele passa a enxergar o mundo fora da caverna e, enfim, todos os contornos do mundo exterior, ele atribui a esse mundo um grau de realidade muito maior do que as sombras projetadas no fundo da caverna. Para ele, então, elas são ilusões. Elas não são seres verdadeiros que se movem e, sim, sombras de bonecos sobre o muro. A experiência da volta à caverna, para contar aos outros prisioneiros a respeito da novidade, é contada por Platão como algo que não seria nada bom.

Platão deixa claro que se o liberto voltasse e dissesse aos que ficaram acorrentados o que de fato era a realidade e o que era a ilusão, eles não só não acreditariam na novidade, mas ficariam enraivecidos de serem acusados de não enxergar a realidade, e puniriam o liberto. Essa célebre historieta, muitas vezes tomada por escritores populares para salientar a questão final, isto é, a da punição daquele que viu além do que os outros viram, é muito mais interessante quando tomada para exemplificar as distinções platônicas. O que está em jogo são as distinções entre o mundo inteligível, que é banhado pelo sol, que faz o papel de bem, e o mundo sensível, que é o mundo das sombras e das ilusões. Nós todos estamos no mundo sensível. Andamos, comemos, bebemos e dormimos no mundo sensível, no mundo do fluxo contínuo heraclitiano, mas nós mesmos, sem tirarmos o pé do chão, sem termos que partir para outra vida, acessamos pelo conhecimento filosófico o mundo inteligível e contemplamos as Formas e a Forma do Bem.

O helenista Terence Irwin²⁸ lembra que o processo pedagógico da dialética que leva o futuro rei-filósofo à contemplação do bem nada mais é do que o método de inquérito de Sócrates, agora transformado por Platão em um procedimento interno à sua filosofia, e não mais o todo de uma filosofia como era em Sócrates. Essa filosofia maior, que é a de Platão, e que pretende pelo menos inicialmente dar bases ao que era a investigação socrática, chega então ao seu propósito inicial, o de combate ao ceticismo.

A filosofia e o impulso erótico

Outra maneira de falar de como alcançar as Formas, apresentada por Platão, é a que ele deixou em um escrito famoso – *O Banquete*.

O Banquete tem como cenário uma festa. A festa é na casa de Agatão, um jovem poeta. E o motivo da festa é a comemoração do prêmio recebido pelo anfitrião, uns dias antes, em um concurso de poesia. Durante a festa, em determinado momento, há a proposta de se falar sobre o amor – Eros. Todos tecem suas considerações, tentando expor o que entendem como o amor. Agatão é o penúltimo. Sócrates, o último.

Sócrates diz que não vai fazer um grande discurso, mas apenas contar o que uma mulher da Mantinéia, a sábia Diotima, lhe havia ensinado sobre o amor. Teria sido ela a responsável pela iniciação de Sócrates no que denominou de “os mistérios do amor”.

No relato de Diotima o Amor é concebido no dia de nascimento de Afrodite, por um “golpe” de Penúria sobre Recurso. Recurso adormece e Penúria deita-se a seu lado. Enfim, consegue engravidar. O Amor, filho de ambos, ganha características do pai e da mãe: sempre oscilando entre dois pólos. Um pólo, o das completudes, como o pai, e outro pólo, o das carências, como a mãe. O Amor não é um deus, mas um gênio, um tipo de espírito. É um gênio que está sempre entre dois extremos. Assim, estando a meio caminho, tem consciência do que é a carência e do que é a completude, e busca a segunda. Por isso o Amor é busca. A natureza do Amor é a de buscar o belo, em um sentido amplo da palavra, que engloba também o bem. O que é belo é o que é digno de ser amado, e o Amor assim faz. Age de modo a ter a posse do que é desejado; e conseguindo isso, atinge a satisfação e

tem tudo para ficar feliz. E podemos admitir que todos querem ser felizes. Todavia, se assim é, qual a razão de nem todos estarem enamorados, uma vez que isso seria, no limite, querer ser feliz?

A resposta de Diotima para essa pergunta, que ela mesma faz, é que nem todo tipo de busca é denominada por nós de amor. O que os enamorados querem é o que há de melhor, o bem; e querem o bem para os seus, os de sua casa e relações. E o querem para sempre. Então, notamos que o amor é querer o belo e o bem eternamente. Mas como conseguir isso? Ora, o amor quer não a beleza, ele quer a geração e a reprodução do belo – eis aí como ele pode se aproximar da eternidade. Assim, é dando à luz coisas físicas ou espirituais belas e boas que se pode garantir a imortalidade. E para tal o amante deve procurar o que é belo e bom, para poder gerar o que é belo e bom.

Diotima continua, e passa ao final de seus ensinamentos falando da imagem da escada. Esta escada é a própria atividade da Filosofia (isto é, a filosofia de Platão). Trata-se da busca das Formas. Na juventude o amante inicia seu percurso buscando corpos belos. Corpos belos no seu todo. Passa então para almas belas. Em ambos os casos, percebe que os corpos belos e as almas belas são diferentes entre si e, então, vê que o que os faz belos é o compartilhar de algo que é a beleza. Mas este que filosofa não pára, pois é do amor o impulso, o desejo, o querer ir adiante. Indo adiante, aplica-se a mais coisas, adquirindo mais vivências. A cada elemento que encontra e a cada situação vivida, percebe que não é no exemplar que deve permanecer; sente que é ao que é comum entre os exemplares que deve dirigir sua atenção. É no que o exemplar compartilha com outros exemplares, no sentido de ser belo, que está o tesouro procurado. E assim, para cada coisa, alcança o seu belo não na própria coisa, mas vê que o belo é algo mais acima, que cede sua condição aos exemplares. E eis que o que sobe as escadas, o filósofo, chega ao resultado de seus esforços: alcança o que é belo em sua própria natureza. Diotima enuncia o que, por outras obras platônicas, inferimos como o caminho para o Mundo das Formas; no caso, trata-se da Forma Belo – a Beleza. Como é isso? Diotima explica:

Ela [a Beleza] não lhe aparece como uma idéia ou um tipo de conhecimento. Não está em algum lugar em uma coisa, como em um animal ou na terra ou no céu ou em algum outro lugar, mas ela própria, por ela mesma e com ela mesma, é sempre uma em forma; e todas as outras coisas belas exercem um compartilhamento nisso, de tal modo que quando outras coisas emergem ou perecem, ela não se torna nem um pouco maior ou menor nem sofre qualquer mudança. Assim, quando alguém aparece subindo por esses estágios, através do correto amor de garotos, e começa a ver esta beleza, já quase agarrou seu objetivo. Isto é o que é ir corretamente, ou ser conduzido por outro, no mistério do Amor: ele vai sempre mais acima por razão desta Beleza, começando das coisas belas e utilizando-as como degraus de subida: de um corpo para dois e de dois para todos os corpos belos, então, dos corpos belos para os belos costumes, dos costumes para o aprendizado das coisas belas, e dessas lições ele chega no fim nesta lição, em que há o aprendizado dessa completa Beleza; assim, no final ele acaba por saber exatamente o que é ser belo.²⁹

Não é difícil ver que isso não é uma “pedagogia de sala de aula”. Nem é uma “filosofia de escola”. É um caminho de uma vida toda. Não é algo que pode ser aprendido nos livros. É a continuidade de experiências vitais, que envolve inicialmente parceria amorosa e sexual, e que continua em formas de parcerias amorosas envolvendo vivências cada vez mais complexas. Não é um processo mental de abstração, mas é um processo de acúmulo e enriquecimento de experiências que preenchem uma vida. A filosofia de Platão, neste caso, abandona todo e qualquer parentesco com a atividade de ler e escrever a partir exclusivamente da reflexão, e se mostra curiosamente mais próxima de uma *práxis*, como as filosofias pós-aristotélicas. Não é uma terapia, como ocorrerá em várias das propostas do helenismo tardio. Mas, sem dúvida, é um percurso vital, algo digno da atividade socrática como ela foi entendida – contra o platonismo – por vários dos filósofos não-escritores pós-aristotélicos.

Aprendemos por essa passagem de Diotima, então, que a filosofia tem por base o amor, o movimento do amor. Muitos que lêem este trecho o tomam como uma maneira de ver os passos de uma dialética ascendente, que leva o homem de percepções e crenças para conceitos e princípios, tendo em mente o modelo posto na Alegoria da Caverna e na Teoria da Linha Dividida, que estão em *A República*. Esta visão a respeito do que Platão fez não é um erro. Mas faz-se necessário tomar tal dialética como um processo da práxis vital de quem se dedica a viver *na* filosofia e *pela* filosofia.

Apêndice 1: Alterações na definição de conhecimento

Durante séculos aceitamos como uma boa definição de conhecimento aquela inaugurada por Platão (colocada na boca de Sócrates): crença verdadeira justificada. Mas, em 1963, o estadunidense Edmund Gettier, com um *paper* de apenas três páginas, deixou os filósofos da época, e nós que viemos depois, olhando feio para Platão. E pior, passamos a olhar feio para nós mesmos, por não termos percebido – não do modo de Gettier – que a definição de Platão, tão bem adaptada, havia se tornado um dogma. Batemos a cabeça contra a parede; afinal, como não percebemos o que Gettier percebeu? Ele forneceu alguns exemplos de como a nossa definição não podia se sustentar. A consequência disso foi uma revolução na epistemologia. Jogávamos nossas fichas na justificação, e a partir daí tivemos de desenvolver de modo melhor as teorias que apostavam não em *justificação* de crenças, mas nas *causas* (da produção) da crença.

“Crença verdadeira justificada” era a nossa definição de conhecimento porque nós, desde Platão, criamos a idéia de que um enunciado pode ser algo chamado de conhecimento na medida em que ocorrem três coisas: 1) acreditamos no enunciado em questão; 2) o enunciado é, honestamente, uma crença nossa, e é uma crença verdadeira; 3) essa crença verdadeira está articulada a outros enunciados que a justificam. Essa noção

de conhecimento precisa de um adendo explicativo, pois aqui é necessário relembrar os manuais de lógica, quando eles separam “verdade” e “justificação”.

O que os manuais dizem é que a verdade é objetiva – sempre. Não há discussão sobre ela, nem pode haver. Se há discussão, esta cai para o âmbito da justificação. Ou seja, a verdade é objetiva, subjetiva é a justificação. Eu explico.

Posso dizer “*eu creio que* há uma banana em cima da mesa” e, então, entender perfeitamente que a proposição p “há uma banana em cima da mesa” é objetiva, pois ela só possui dois valores de verdade: falsa ou verdadeira. Ou há uma banana em cima da mesa ou não há uma banana em cima da mesa. Assim, não é sobre o enunciado que cabe uma discussão, digamos, subjetiva. Uma vez que este enunciado é pronunciado, e ele é uma proposição – no caso, a proposição p –, ele escapa da boca de quem o pronunciou para ganhar vida objetiva, e tal “vida” funciona no âmbito da lógica; isto é, neste nível, p está desligada da questão da *percepção* (da banana) e da *prova* (de que a banana está em cima da mesa ou não). Então, o enunciado p “há uma banana em cima da mesa” é objetivo neste exato sentido – ele ou é falso ou é verdadeiro. Sobre ele, nenhum cético respeitável tem o que dizer. O cético que em geral consideramos, quando diz duvidar, duvida não da verdade, mas do conhecimento. O que nos conta é que a justificação da proposição p “há uma banana em cima da mesa” é que não irá nos satisfazer. Afirma que desconfia que jamais teremos conhecimento, pois podemos ter a crença na proposição p “há uma banana em cima da mesa” e brigar com qualquer um assumindo que p é verdadeira (ou falsa), mas quando viermos a dar justificativas para a manutenção (ou não) dessa nossa crença, iremos nos complicar – sempre.

Assim, desde Platão, a tarefa do filósofo que faz epistemologia ou teoria do conhecimento é a de criar mecanismos para a melhoria das justificações. E por isso mesmo um filósofo como Donald Davidson diz que precisamos distinguir, nas teorias de verdade, as que são do âmbito da lógica e as que são do âmbito epistemológico. As da lógica não levam em conta a justificação, enquanto as epistemológicas são inerentemente ligadas à discussão sobre justificações. Levando o raciocínio de Davidson mais adiante, poderíamos

até dizer que muitas das divergências entre teóricos que lidam com o tema da verdade poderiam ser dissipadas se observássemos esse duplo *approach*, o da lógica como distinto do da epistemologia.

Os filósofos que observaram isso e que, de fato, puderam seguir Platão, resolveram dar um passo a mais, para aperfeiçoar tecnicamente a definição de conhecimento. Eles disseram que conhecimento é a crença verdadeira justificada, e a justificação deveria ser irrevogável. Este caráter de irrevogabilidade da justificação, então, seria a pedra de toque de toda a questão de termos na mão uma crença verdadeira que é conhecimento ou uma crença verdadeira que não é conhecimento. Assim, ficaríamos tranquilos na diferença entre *afirmar* uma crença, por um lado, e dizer que *sabemos* de algo cujo conteúdo é expresso por tal crença, por outro lado.

Todavia, isso valeu até 1963. Ou, ao menos, em boa medida tomávamos a definição neoplatônica sem grandes problemas até 1963. Pois nos Estados Unidos, exatamente naquele ano, o que Gettier fez foi propor o seguinte exemplo. Suponha Smith e Jones se inscrevendo para uma entrevista de emprego. Suponha também que Smith fique sabendo, diretamente pelo empregador, que não é ele que os proprietários têm em vista, e sim Jones. Este, por sua vez, aparece na entrevista e, na conversa com Smith, deixa transparecer que tem dez moedas no bolso da camisa. O que temos? Temos o seguinte:

- 1) Jones é o escolhido – crença verdadeira e justificada de Smith;
- 2) Jones tem dez moedas no bolso – crença verdadeira e justificada de Smith;
- 3) Conclusão de Smith, verdadeira e justificada: o homem escolhido tem dez moedas no bolso.

Bem, a entrevista ocorre, e eis que há uma surpresa. Sai o resultado da entrevista e Smith vê que é ele o escolhido, e não Jones (por alguma razão, na decisão, os padrões acharam um problema com Jones – isso não importa). Ora, Smith havia chegado à conclusão, e de modo correto, que o enunciado “o homem escolhido tem dez moedas no

bolso” é verdadeiro. Pensa que errou, então. Todavia, se enfiasse a mão no bolso perceberia que também tem dez moedas (havia tirado uma camisa do guarda-roupa e nesta camisa já estava o dinheiro, e jamais notou – isso não importa). Eis que sua conclusão é verdadeira: “o homem escolhido tem dez moedas no bolso”. E é uma conclusão justificada, pois a inferência é correta: de duas crenças verdadeiras e justificadas ele tirou uma terceira, verdadeira e justificada. A lógica não foi maculada. No entanto, não podemos dizer que essa crença de Smith, embora verdadeira e justificada, seja conhecimento, algo que indique que ele “sabe”. A conclusão pode ser chamada de crença verdadeira e justificada, mas as razões da justificação que poderiam nos levar a dizer que ele “tem conhecimento” não são as razões apontadas por ele, Smith. Ele tem crença verdadeira justificada, mas *não tem* conhecimento. Seria um erro usar o verbo saber, no caso.

Essa virada de Gettier na filosofia, que poderia ter alimentado o cético, acabou não alimentando tanto quanto à primeira vista poderia parecer. Pois o que ocorreu foi que os filósofos começaram a deixar de lado a definição que apela para *justificações*, e passaram a buscar definições de conhecimento a partir de *causas*. Em vez de ter o enunciado, e então buscar justificações, agora, para se ver se há ou não conhecimento, toma-se o enunciado em questão para investigar o que o produziu. Estamos hoje no meio de investigações no campo da teoria do conhecimento que nos levam a causas – são as *teorias causais do conhecimento* que ganham espaço hoje em dia. E esse campo só se abriu para tais perspectivas, ao menos com essa clareza filosófica, há poucas décadas.

Resumindo ao máximo, digo que uma teoria do conhecimento é causal quando ela pretende explicar o conhecimento única e exclusivamente com o apelo a causas. Por exemplo, você sabe do que ocorre ao seu redor na medida em que o que ocorre atinge sua vista e causa o impulso elétrico que lhe chega ao cérebro e que é devolvido ao nervo ótico de determinada maneira etc. E você sabe que Colombo aportou no continente que hoje denominamos de América de um modo também causal: um historiador escreveu isso em um livro, este livro foi entregue para você na escola, e as letras impressas no livro causaram em você essa condição de quem sabe que Colombo descobriu a América.

É claro que, neste caso, há uma nova discussão a ser feita, que é a da distinção entre “fatos” e “valores”. Há os que dizem que o que você vê é fato, o que você leu está crivado por valor, e isso faria grande diferença etc. – em geral, chamamos de positivistas os que pensam assim. Mas, para filósofos como John Dewey, Hilary Putnam, Richard Rorty, Donald Davidson e vários outros (pragmatistas, de um modo geral), a distinção fato-valor não se sustenta; então, para eles, uma teoria causal do conhecimento deve receber boas-vindas.

O problema, então, se existe, é ver como a distinção fato-valor pode ser colocada de lado e, em seguida, como, colocando de lado tal distinção, podemos evitar o chamado reducionismo fisicalista, o que no passado chamávamos de a “desconsideração materialista” pela consciência ou alma, uma desconsideração que estaria no sentido de negar a liberdade como condição humana etc. Há inúmeras outras discussões envolvidas aqui. Todavia, é difícil voltar para antes de 1963. Portanto, há de se admitir que também na filosofia, e não só nas ciências, há progresso.

Bibliografia citada

ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

_____. *Platonic Ethics, old and new*. Ithaca and London: Cornell Press, 1999.

_____. *Plato. A very short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

CHÂTELET, F. *Uma história da razão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

_____. *História da filosofia – 1. De Platão a Tomás de Aquino*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1995.

HARE, E. M. Plato. In: TAYLOR, C. C. W., HARE, R. M. Taylor, e BARNES, Jonathan. *Greek Philosophers*. New York: Oxford University Press, 1998.

IRWIN, T. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press, 1995.

KLEIN, J. *A Comentary on Plato's Meno*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1965.

NEHAMAS, A. *Virtues of Authenticity*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

PLATO. *Complete Works*. J. M. Cooper (org.). Indianapolis: Hackett, 1997.

_____. *The Republic*. New York, London and Toronto: Everyman's Library, 1992.

SANTAS, G. *Plato & Freud – Two Theories of Love*. New York: Basil Blackwell, 1988.

SMITH, N. D. *Plato – Critical Assessments*. London and New York: Routledge, 1998.

VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

_____. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

¹ A escola recebia jovens que, muito provavelmente, não pagavam pouco pelo ensino ali fornecido. Houve também a frequência de mulheres. O nome de “academia” vem do herói Akademos.

² Sólon (594 a.C.) foi legislador ateniense. Criou a assembléia popular e instituiu uma série de leis civilizatórias. É considerado um dos lendários “Sete Sábios” da Grécia.

³ Sobre a tradição biográfica, o leitor pode consultar: J. Annas, *Plato. A very short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

⁴ Salvo observação a cada caso, as obras de Platão utilizadas neste capítulo são da tradução para o inglês: Plato: *Complete Works*, J. M. Cooper (org.), Indianapolis, Hackett, 1997.

⁵ Sobre as tradições de leitura das obras de Platão, já desde a Antigüidade, o leitor pode consultar: J. Annas, *Platonic Ethics, old and new*, Ithaca and London, Cornell Press, 1999.

⁶ Não à toa, como mostra Alexandre Nehamas em texto em que expõe o modo como Sócrates e os sofistas eram tomados indistintamente em seu próprio tempo, e não por pessoas incultas. O leitor interessado pode consultar: A. Nehamas, *Virtues of Authenticity*, New Jersey, Princeton University Press, 1999, cap. 5.

⁷ Para a continuidade e o aprofundamento desse tópico: apêndice 1 deste capítulo, que explica como contemporaneamente modificamos a definição de conhecimento.

⁸ Devo esse exemplo de modo claro a Julia Annas.

⁹ A versão que utilizo é a traduzida por Lindsay: Plato, *The Republic*, New York, London and Toronto, Everyman's Library, 1992.

¹⁰ As virtudes clássicas gregas são quatro. Além das três acima, é necessário contar a justiça. Todavia, esta seria da incumbência da cidade como um todo.

¹¹ Sobre esse trecho, ver: Platão, *A República*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo, Perspectiva, 2006, pp. 214-222.

¹² A literatura filosófica dos manuais mais velhos tende a chamá-la de teoria das idéias. Filósofos e historiadores de língua inglesa evitam isso e traduzem o texto platônico usando Formas. Buscam escapar da interpretação que, erradamente, viria por parte daqueles que quisessem acreditar que Platão está se referindo a algo “apenas mental”, sem existência própria.

¹³ O leitor com dificuldade nesta passagem deve voltar à formalização do *elenkhos*, no capítulo anterior. Pode consultar, também, apêndice sobre o *elenkhos*.

¹⁴ A expressão latina “*ad hoc*” quer dizer “para tal coisa”, “para esta situação”; ela obedece à idéia de que “cada caso é um caso”.

¹⁵ Tomo essa tese de Donald Davidson, a partir da leitura que este faz de Vlastos. D. Davidson, *Truth, Language, and History*, Oxford, Oxford University Press, 2005, cap 16.

¹⁶ Talvez tenha sido este o passo efetivamente “platônico” de Platão. O abandono da idéia de argumentação *ad hoc* em favor da busca de algo como a “*theoria*”. *Theoria* (θεωρία) em grego guarda a idéia de observação do ato divino (*Theo*-ria). Em um certo sentido, os atos divinos são gerais, na medida em que poderiam escapar ao que não é perene. Ainda que as divindades gregas não estejam fora do campo natural, é necessário lembrar que elas estão fora do campo da finitude – são imortais. Assim, o campo divino grego guarda, sim, um elemento de perenidade, que pode alimentar a idéia platônica de postular fórmulas (ou Formas) perenes como o que pode ser o objeto do conhecimento.

¹⁷ Essas discussões de Vlastos estão em: *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1981. E também em: G. Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

¹⁸ No caso do Menon, um estudo importante está em: J. Klein, *A Commentary on Plato's Meno*. Chicago and London, University of Chicago Press, 1965.

¹⁹ F. Châtelet, *Uma história da razão*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994, pp. 35-6.

²⁰ Para uma compreensão da discussão sobre a Teoria das Formas, há excelentes artigos de Vlastos, Gail Fine e outros na parte II do volume II da coletânea de Smith: N. D. Smith, *Plato – critical Assessments*. London and New York, Routledge, 1998.

²¹ T. Irwin, *Plato's Ethics*, New York, Oxford University Press, 1995. E também: T. Irwin, *Classical Thought*, New York, Oxford University Press, 1989.

²² *Timeu*: Agora, é com argumento que deveríamos fazer essas distinções e investigá-las. Assim: há uma tal coisa como o Fogo em si mesmo e por si mesmo, e desse modo para todas as coisas das quais sempre dizemos que cada uma é “em si e por si”? Ou as coisas que vemos, e seja lá o que for que percebemos através do corpo, as únicas coisas que têm esse tipo de realidade, e nada há absolutamente a mais, de algum modo acima ou além delas, de maneira que nossa afirmação em cada caso de que há uma forma pensável para cada uma delas é trabalho perdido, nada mais exceto palavras?

Bem, não nos é apropriado preterir a presente questão sem avaliação ou veredito, simplesmente insistindo que as coisas são desse modo, ou lançarmos já em longo discurso uma digressão, ela própria prolixa. Mas se uma distinção ampla, tirada brevemente, pudesse ser apresentada, isto seria, afinal, o mais adequado.

Assim, é como eu próprio lanço meu voto. Se entendimento e crença verdadeira são duas espécies diferentes, então, absolutamente há essas coisas “por elas mesmas”, formas que não são percebíveis por nós, somente pensáveis. Mas se, como alguns pensam, crença verdadeira não é em absoluto diferente de entendimento, então temos de tomar todas as coisas que percebemos por meio do corpo como sendo os itens mais estáveis. Mas *temos* de dizer que são duas coisas diferentes, porque existem separadamente, e são dissimilares uma da outra. Nós adquirimos entendimento através do ensino, enquanto crenças verdadeiras nos chegam por persuasão. Entendimento sempre envolve uma explicação verdadeira, enquanto crença verdadeira não tem nenhuma explicação para dar. Entendimento não é móvel por persuasão, enquanto crença verdadeira pode ser mudada por persuasão. E temos de dizer que todos têm um compartilhamento de uma crença verdadeira, enquanto do entendimento somente os deuses compartilham, e a raça humana o faz apenas em pequena extensão. (*Timeus* 51b-e) Traduzido a partir de: Plato, *Complete Works*. J. M. Cooper (org.). Indianapolis, Hackett, 1997.

²³ *A Republica* é o título não-grego, e sim romano. O título grego é *Politeia* (Πολιτεία).

²⁴ A idéia moderna de conflitos psicológicos e a idéia platônica podem ser comparadas, mas não sem alto conhecimento do assunto. Uma das obras clássicas sobre tal comparação é a de Gerasimos Santas: G. Santas, *Plato & Freud – Two Theories of Love*, New York, Basil Blackwell, 1988.

²⁵ E. M. Hare, "Plato", em C. C. W. Taylor, R. M. Taylor Hare e Jonathan Barnes, *Greek Philosophers*, New York, Oxford University Press, 2001.

²⁶ Há controvérsias entre os *scholars* se o desenho da linha AE é horizontal ou vertical, uma vez que o texto platônico não contém o desenho, só as indicações para sua construção.

²⁷ Em um sentido rigoroso, para respeitar a distinção entre crença e conhecimento, nem seria o caso de admitir como conhecimento senão o que é conseguido pela contemplação das Formas e talvez o grau imediatamente anterior deste, o da capacidade de pensar por princípios e conceitos.

²⁸ T. Irwin, *Plato's Ethics*, New York, Oxford University Press, 1995.

²⁹ Plato. Trad. Alexander Nehamas e Paul Woodruff. *Symposium*, Indianapolis, Hackett, 1989, pp. 58-9.

4

Aristóteles: explicação do

mundo e condução da vida

4. Aristóteles: explicação do mundo e condução da vida

O Aristóteles essencial

Não sabemos se Platão tinha o rosto que nos acostumamos a ver nas estatuetas, e o mesmo ocorre com Sócrates. Todavia, em relação a Aristóteles sempre imaginamos que sabíamos mais. A tarefa de preceptor de Alexandre teria dado a Aristóteles mais chances de ter sido imortalizado em bronze ou mármore por bons artistas, cujas obras teriam tido mais condições de preservação. Nosso bom senso histórico foi afrontado. Recentemente, em 2006, um busto dos mais antigos foi descoberto em Atenas, perto da Acrópolis. O busto era de Aristóteles, mas não trazia o nariz aquilino costumeiro, e sim um nariz adunco. Aristóteles está de cara nova.

Dizem que isso é pouco importante para a filosofia. Talvez. Mas creio que será pouco importante somente até o dia em que outro bom filósofo escrever algo filosófico sobre a beleza ou não de Aristóteles. Afinal, a proclamada feiúra de Sócrates era algo pitoresco até o final do século XIX. Foi então que Nietzsche resolveu levar em conta a feiúra de Sócrates para suas conclusões filosóficas, e daí em diante a historiografia socrática deu passos diferentes. Não faço a mínima idéia se isso pode acontecer com Aristóteles. Mas estou absolutamente certo a respeito de algo sobre essas mudanças provocadas pela arqueologia para a historiografia e, às vezes, para a filosofia: elas são uma pedra no sapato da filosofia. Pois a filosofia, não raro, sofre de um grande incômodo com a transformação, com o movimento – o dinamismo em geral.

Como Platão, Aristóteles também ficou bastante incomodado com o movimento e a transformação. Seu projeto em física e metafísica teve como ponto de partida o problema pré-socrático do movimento. Foi nesse caminho que ele acabou por criticar a Teoria das Formas de Platão. Mas não ficou nisso. Também se dedicou a outros elementos que, a seu ver, eram falhos no platonismo. Diferentemente de Platão, não escreveu só em forma de diálogos, mas também em forma de tratados. Tanto na forma quanto no conteúdo, Aristóteles, entre a

tríade clássica, é o que mais se parece conosco, com o nosso modo de fazer filosofia nos tempos modernos e contemporâneos.

O estudo a respeito dos pré-socráticos nos deixa ver as diferenças e semelhanças entre as estruturas do pensamento mítico, cosmológico e metafísico. O estudo do filosofar de Sócrates nos informa sobre ética e metodologia. Platão nos mostra a filosofia com “F”, a busca de fundamentos e a compreensão global requisitada pela metafísica a serviço da justiça. Aristóteles, por sua vez, é essencial para nos deixar compreender a nós mesmos, os ocidentais modernos.

Por uma razão simples, ele, Aristóteles, é nosso espelho. Aparece como o elo entre a cultura helenista puramente grega e o helenismo imiscuído no mundo não grego. Sua filosofia é uma espécie de centro de gravidade do helenismo e, ao mesmo tempo, um caminho entre a cultura circunscrita às cidades-Estados e a cultura que se fez universal e gerou o “mundo antigo”. Entendendo o “mundo antigo”, por contraponto, podemos entender melhor a nós mesmos, os modernos.

A leitura de Aristóteles não é uma leitura difícil; não hoje em dia, após traduções feitas por especialistas e o trabalho de tantos gênios filosóficos sobre sua obra. A dificuldade, se existe, reside em poder compreender a nós mesmos – pois este é um dos desafios fortes da sua obra. Aristóteles nos mostra como “os que vieram depois”, os que aceitaram a cultura helênica para, enfim, subvertê-la e torná-la, digamos, mais psicológica.

Quanto mais avançamos junto de Aristóteles, mais apreendemos não o modo de pensar de um filósofo da Jônia ou de Atenas ou de Megara ou de Eléia; compreendemos um cidadão do mundo. Um mundo que é o nosso, mas que em muitos pontos se apresenta como o negativo do nosso mundo. Todos os conceitos que temos estão em Aristóteles; no entanto, não raro parecem estar de ponta-cabeça. Não à toa, o centro dessa divergência parece dado por um espelho brincalhão, que mostra nossa imagem de um modo que nos reconhecemos nela e, ao mesmo tempo, não se parece conosco. Na superfície desse espelho reside tudo que sabemos e tudo que duvidamos saber de nós mesmos. Nosso *ethos* é o do grego e, quando queremos desenhá-lo, já não é mais propriamente *ethos*, e sim *mores*.¹

Aristóteles ganhou de Platão e de Sócrates o ideal de *eudaimonia* e o lançou para o mundo helênico depois dele. O que é *eudaimonia*? Vários traduziram por felicidade. Nós, então, nos reconhecemos nisto: também achamos que estamos na Terra para ser felizes. Mas não estamos falando da felicidade de que falou Aristóteles. Além disso, nós, ao sermos felizes, podemos sentir culpa. Aristóteles e a cultura helenística não conheceram essa articulação-desarticulação entre culpa e felicidade.

No trabalho filosófico do herói deste capítulo encontramos tudo o que temos e, no entanto, ele é o nosso *outro*. E isso porque podemos estranhá-lo: seu vocabulário não tem o sentido que damos às palavras, por uma razão especial: nossa religião é subjetiva. O cristianismo (e muitas outras religiões modernas que tiveram contato com o cristianismo) é uma religião de culto do “eu interior”. Formamos uma psicologia, e deixamos de ter “alma”, ou seja, o “pneuma” de Aristóteles. Quem compreender isso poderá saber mais de si mesmo como nenhum outro.

O estilo de Aristóteles

Quando Platão morreu, Aristóteles deixou a Academia. Ele sentiu que era a hora de seguir seu próprio caminho. Cruzou o mar Egeu e se alojou em Assos, governada por Hermias, que dava abrigo a vários filósofos. Tornou-se um amigo íntimo de todos da casa de Hermias e casou-se com a sua sobrinha. Também esteve na ilha de Lesbos por algum tempo, na casa de seu aluno Teofrastros que, mais tarde, se tornou o herdeiro de sua escola, dirigindo-a por mais de três décadas. Por uns quatro anos, Aristóteles viveu em Pela, na corte de Felipe da Macedônia, onde foi o preceptor de Alexandre, um pré-adolescente. Seu retorno a Atenas se deu por volta de 335 a.C., mais de uma década após a morte de Platão.

Não podendo comprar terras em Atenas, dado que era estrangeiro, alugou um terreno com casas para montar sua escola. Havia conseguido dinheiro para tal por meio da venda de uma propriedade herdada de seu pai, e talvez tenha administrado sua escola mais com dinheiro dele próprio do que com a ajuda de Alexandre, que alguns historiadores tomam como exercendo certo mecenato em relação ao estagirita. O local que escolheu para trabalho era justamente aquele

em que Sócrates e outros filósofos, décadas antes, discutiam com os jovens. Ali havia um santuário e um ginásio de esportes, e o conjunto todo tinha o nome de Liceu, em reverência ao deus Apolo Lykeios. A palavra “peripatos” era o caminhar ou, melhor dizendo, as passagens entre um prédio e outro, no meio de um tipo de bosque do local. Assim, antes o nome Peripatos do que Liceu seria o correto para o título da escola fundada por Aristóteles, pois era dessa maneira que os antigos a chamavam.

Aos 49 anos Aristóteles conseguiu, então, sua própria escola. O local fez sucesso durante a sua vida e, do mesmo modo que a Academia durou com êxito após a morte de Platão, também o Peripatos se transformou em um estabelecimento de muitos estudantes mesmo após a morte de Aristóteles.

O mundo de Aristóteles, uma vez sendo o império de Alexandre, tinha por obrigação – assim lhe parecia – compor uma visão filosófica amplamente correta; e o fato de ser correta deveria lhe dar simplicidade, de modo a ser observada por todos os povos. A filosofia não poderia mais ser uma atividade paroquial, quase um experimento pessoal (ou de pequenos grupos) de doutrinas e visões; ela teria de ser um conjunto vasto de abordagem correta e doutrinária de vários assuntos, algo de caráter enciclopédico. É como se o que viesse a ser criado ali, no Liceu, isto é, na Escola do Peripatos, tivesse de ser capaz de andar junto com as expedições de Alexandre, de modo a trazer luz para todos os outros povos.

Ele escreveu não só para gregos, mas também para povos de origem cultural distinta. Aliás, deliberadamente escreveu lições com linguagens diferentes, para públicos diferentes. O público interno, iniciado, recebia um tipo de escrito e preleção, enquanto as lições populares, para pessoas externas à sua escola, eram de outro caráter.² Nesses escritos mais populares, não raro ele se empenhava em apelar para uma maneira de pensar que era condizente com doutrinas que admitiríamos como mais simples que as de Platão, e com procedimentos bem menos afrontosos que os de Sócrates. Não é errado dizer que Aristóteles queria, decididamente, que todos pudessem compartilhar de suas idéias mais básicas e gerais. Talvez quisesse até mais que isso, queria que entendessem que o que ele dizia era o saber, o conhecimento – a ciência.

Aristóteles não se restringiu ao uso do estilo platônico em suas obras. Escreveu diálogos, mas inaugurou outra forma de fazer filosofia. Também não escreveu de maneira poética, como a que se fez presente com alguns pré-socráticos ou com determinados filósofos mais ou menos posteriores a ele, personagens-chave do espraiar da cultura greco-romana, herdeira da cultura greco-macedônica. Com certo cuidado, pode-se dizer que Aristóteles escreveu de um modo semelhante aos trabalhos acadêmicos de nossos dias. Não raro, iniciava com uma espécie de levantamento histórico de como seus antepassados abordaram o problema que ele iria abordar e, assim fazendo, organizava as teorias anteriores de modo a convencer o leitor de que os seus predecessores trabalharam com tijolos de uma casa cujo arquiteto final deveria ser ele. Alguns historiadores e filósofos reclamam de Aristóteles agir assim, mas, exatamente nisso, Aristóteles se parece muito com os filósofos modernos e contemporâneos, que usam um procedimento muito semelhante. Atualmente, rearranjamos as teorias passadas e as colocamos em nosso vocabulário, de modo a dar base histórica e conceitual para o que acreditamos ser original, de nossa própria invenção ou descoberta.

O modo como ele assim fez se tornou, em grande medida, a maneira como nós mesmos, em boa parte de nossos manuais, contamos a história da filosofia antiga. Não é errado dizer que Aristóteles cumpriu o papel não só de filósofo, mas de um dos primeiros historiadores da filosofia. Talvez mais: um dos primeiros a escrever a história da filosofia de uma maneira filosófica. Ele agiu exatamente assim ao investigar uma de suas preocupações básicas: o movimento.

O movimento

Aristóteles tomou o movimento como um problema originário da filosofia pré-socrática – a disputa entre Heráclito e Parmênides – posteriormente abordado por seu mestre Platão. Esse problema, o de explicar corretamente o movimento e a sua possibilidade, não teria tido soluções plausíveis com todos esses filósofos. Ele encaixou a questão em sua física, elaborada com fortes traços metafísicos na medida em que queria também explicar algo mais amplo que o movimento, a própria possibilidade da mudança (a transformação). Não à toa, portanto, a física e a metafísica de Aristóteles, aos nossos olhos atuais, podem

parecer pouco delimitadas em suas próprias fronteiras. Uma visão relativamente anacrônica, mas útil para entendermos o que foi feito, afirmaria que o estagirita fez física de modo metafísico e trabalhou com a metafísica com uma mentalidade de físico, de cientista.

Seguindo a narrativa de Aristóteles,³ vemos o problema do movimento ou da mudança iniciado com a disputa entre Parmênides e Heráclito. Este último, tendo insistido na idéia do fluxo contínuo, teria sido o responsável por uma das preocupações de Platão. A criação platônica da teoria do duplo mundo – o mundo sensível em permanente fluxo de mudanças e o mundo inteligível sem qualquer mudança – comporia a resposta do fundador da Academia ao problema pré-socrático. Mas Platão teria cometido vários erros, exatamente naquilo que teria sido o ponto central de sua filosofia – a Teoria das Formas.

Aristóteles nos legou uma compreensão determinada da Teoria das Formas e, enfim, uma crítica considerável a Platão. Mesmo tendo ficado uma boa parte de sua vida na Academia, ele nunca foi um mero repetidor de Platão (aliás, talvez poucos acadêmicos tenham sido repetidores, dado o clima de disputa e liberdade da Academia). Ele escreveu objetivando encontrar uma concepção geral sobre o mundo que fosse tão abrangente quanto a de Platão, mas sem, é claro, o que ele avaliava como os erros e vícios do mestre. De modo indubitável, quis superar a concepção do mestre não por orgulho pessoal, mas por estar convencido de que a doutrina de Platão estava errada.

A abordagem aristotélica do movimento procurou levar menos seriamente do que Platão a idéia do fluxo contínuo heraclitiano. Mudança e não-mudança, se observadas atentamente, não deveriam nos criar tantos problemas. Assim, acentuando o papel da observação, ele propôs que tomássemos dois tipos de mudança, exatamente como o que ocorreria no âmbito comum, que podemos notar sem grande sofisticação do olho. Um primeiro tipo de mudança é aquele em que o que muda perde uma de suas características e adquire exatamente o contrário da característica perdida. Por exemplo, Joana é jovem e pequena, e depois de um tempo Joana fica moça e maior. Ela perde uma de suas características, a de ser pequena, e ganha a contrária a esta, a de ser grande. Um segundo tipo de mudança se mostra em duplo padrão: há a mudança em que um

objeto persiste e nenhum outro objeto novo aparece (Joana cresce, mas nenhuma outra pessoa é gerada; uma vez moça e alta, ainda é Joana) e há a mudança em que surge um novo objeto (um pedaço de mármore é esculpido e dá origem ao busto de Joana, que não existia antes). Segundo Aristóteles, levando em consideração essas duas formas de mudança, compreenderíamos o mundo, suas bases, pois teríamos de admitir três elementos fundamentais, constituintes da realidade.

O primeiro elemento ele denominou de “substância primeira”, *ousia* (οὐσία), que é também essência; é o equivalente grego para o nosso verbo “ser”. Ela é o que permanece existindo quando há a mudança de um contrário em outro. Joana se mostra pequena e depois grande, mas em nenhum momento deixa de ser Joana.

O segundo elemento observado foi justamente aquele de qualificação da substância primeira, um universal. Sem este universal – um qualificativo – a substância primeira não seria substância e, então, não poderia permanecer a mesma quando uma de suas características viesse a mudar. Joana é humana, mulher, racional etc. – tudo aquilo que lhe garante a permanência, a condição substancial, que não muda quando uma característica particular é alterada. Nesse caso, o universal ganha um caráter essencial (substancial).

O terceiro elemento é o que não é substancial, em dupla condição, como universal e como particular. É aquilo que Aristóteles colocou sob a rubrica de categorias, e é o que a substância pode ganhar ou perder. Joana pode deixar de lado a condição de baixa e adquirir a condição de alta, e o mármore pode perder sua condição de algo sem forma muito bem definida e ganhar uma forma bem delimitada, que é a forma de busto de Joana.

Estudando o movimento, Aristóteles passou então a compor o que seria a realidade do mundo físico e, entendendo o movimento como mudança, sua física com traços metafísicos colocou os primeiros pilares ontológicos do mundo. Tais pilares eram insuficientes, e ele queria ir adiante. Precisava falar de matéria e forma, inclusive para completar a explicação sobre mudança do mármore em

busto. Todavia, percebeu que já no âmbito da exposição do substancial e do não substancial, seu confronto com Platão era inevitável.

O problema era o seguinte: quem poderia garantir que Joana não fora trocada, entre a mudança de pequena para grande? Aristóteles via tal problema como solucionado pela observação razoável, e este foi um ponto de discordância com Platão que se tornou célebre. Pois, para Platão, o imutável entre o mutável era o que ele denominou de Formas, de modo algum apreensíveis por observação empírica.

A partir daí, Aristóteles sentiu a necessidade de introduzir mais elementos em sua teoria da mudança: forma e matéria. A matéria seria o que subjaz quando a substância primeira adentra o processo de mudança. Assim, na mudança do pedaço de mármore para o busto de Joana haveria a conservação da matéria, ou seja, o mármore. A forma seria o que a matéria adquire quando a substância primeira entra no processo de mudança. Assim, o que o mármore ganha na mudança é a forma do busto de Joana. Aristóteles insistiu na tese de que as coisas formais e as coisas materiais são substâncias primeiras.

Essa sua tese se opôs, portanto, ao heraclitismo, que tanto havia influenciado Platão. A célebre frase de Heráclito, de que “não se pode banhar no mesmo rio”, foi tomada por Aristóteles, então, como um entendimento errado da natureza. O princípio de identidade não deveria ser tomado de modo composicional, levando em conta forma e matéria. O princípio de identidade de Heráclito, contra o qual Aristóteles se voltou, incluía forma e matéria, de modo que o rio do primeiro banho só seria o rio do segundo banho se tivesse a mesma forma e o mesmo conteúdo. Sendo difícil afirmar isso, deveria ser admitido que tal rio não era o mesmo. Daí então a frase da impossibilidade do banho duas vezes no mesmo rio. Aristóteles, por sua vez, advogou a idéia da permanência da forma mesmo quando a composição do objeto em questão muda. E isso lhe possibilitou não se espantar com a frase de Heráclito. Para ele, poderíamos, sim, tomar quantos banhos fossem necessários – seríamos os mesmos e o rio seria o mesmo, ainda que mudasse. A forma lhe daria a condição de permanência.

Assim, Aristóteles enfrentou duas escolas filosóficas poderosas.⁴ Em relação a Heráclito e Platão, ele concluiu que o mundo tinha bem menos coisas completamente novas do que eles imaginaram. Em relação aos atomistas, como Demócrito, ele concluiu que o mundo tinha bem mais coisas novas do que eles podiam admitir.

Os atomistas diziam que o existente eram somente os átomos e o vazio. O mundo seria composto por “átomos em movimento”, todas as coisas seriam apenas rearranjos desses mesmos átomos, e toda mudança nada seria além das reconfigurações das mesmas coisas. Aristóteles buscou se livrar do atomismo na medida em que advogou essa sua doutrina da forma e matéria. Haveria bem mais coisas novas no mundo, sim, do que os atomistas diziam. Pois Joana, uma vez criança e uma vez adulta, não seria apenas rearranjo das mesmas coisas, as unidades chamadas de átomos, mas algo que manteve a matéria (carne, ossos, sangue etc.) e ganhou um tamanho maior, uma outra forma.

Não é preciso argumentar muito no sentido de fazer perceber que essa maneira de interpretar a mudança e, enfim, a natureza, era bem mais fácil de ser adotada pelo senso comum (e ainda é) do que as suas rivais. A teoria do duplo mundo de Platão ou a teoria do fluxo contínuo de Heráclito ou a teoria do atomismo de Demócrito exigiam bem mais pressupostos e raciocínios mais complexos, ao menos em um primeiro momento. Aristóteles fez uma filosofia muito mais acessível para um mundo como o de Alexandre, cujas fronteiras foram se perdendo de tão longe que foram postas, e cuja base helenística era certamente sua maior unidade.

O movimento e a causalidade

Na sequência de sua construção de uma explicação do movimento, Aristóteles não podia deixar de lado a questão da responsabilidade pela mudança.⁵ Os pré-socráticos cosmólogos chamaram o princípio regente e provocador da mudança de *arkhé* (ἀρχή). Aristóteles os colocou como seus antecessores, dizendo que eles estavam procurando o que ele chamou de causa, *aitia* (αἰτία). A causa seria a resposta para perguntas do tipo “Por que este evento que vimos aconteceu?” ou “Por que este objeto aqui é como ele é?”. Não poderia

ser de outra maneira, uma vez que Aristóteles entendia que conhecer algo era dar suas causas. Assim, o saber seria dependente de se poder expor causas.

Todavia, na medida em que Aristóteles partiu da questão do movimento e da mudança, procurou explicá-las levando em consideração a idéia de que as causas teriam de ser definidas em tipos, e isso porque que via diferenças qualitativas nos movimentos e mudanças.

Assim pensando, Aristóteles se viu empurrado para a classificação das causas. Sua classificação se estabeleceu por meio de um modelo quádruplo: causa material, formal, eficiente e final. A primeira deveria ser responsável por mudanças como a que ocorre com o mármore que propicia a construção do busto de Joana. Neste caso, a causa é chamada material exatamente pelo fato de que o busto de Joana é do material que ele é – o mármore – *por causa* da transformação do mármore. Transformado, o mármore torna-se o busto de Joana; e no caso, nenhuma outra matéria cumpre tal desiderato. A segunda deveria ser responsável pela definição da nova coisa que surge após a mudança se completar. O busto de Joana é uma estátua de Joana *por causa* de sua forma representar a imagem de Joana. A terceira é responsável pela efetivação da mudança. Assim, o busto de Joana surge *por causa* da eficiência do trabalho do escultor. Por fim, haveria um objetivo na mudança – uma finalidade. O busto de Joana é esculpido por causa do desejo de moradores da cidade; eles querem homenagear Joana.

A causa final e a formal estariam sempre bem conectadas, pois se a segunda define o novo objeto, resultado da mudança, a primeira daria suas funções, o que, sabemos, é sempre parte da definição de um objeto. Essas duas causas, exatamente aquelas a que Aristóteles deu importância, teriam sido as que os pré-socráticos negligenciaram, pois com o *arkhé* eles teriam visto apenas o que, na nova terminologia – a aristotélica –, seria somente a causa material.

Ampliando essas observações, Aristóteles discordou dos pré-socráticos ao colocar forma e finalidade associadas também ao mundo natural, isto é, plantas e animais. Criou uma biologia que, de certo modo, faz sucesso até hoje na medida em que associou as formas de órgãos às suas funções (ao menos aquelas funções que lhe pareciam as corretas). Quanto a isso – privilegiar o raciocínio

funcionalista –, não pensou de modo tão diferente de Platão. Mas, certamente, Aristóteles nunca advogou que toda causa final teria de ter um construtor prévio. Portanto, sua idéia poderia ser adaptada a teorias evolutivas (algumas teorias protodarwinianas foram desenvolvidas pelos pré-socráticos) e a teorias que evocariam um *designer*.

Em relação à alma, Aristóteles via erro em Demócrito não por este ser materialista, mas porque a explicação de Demócrito, na sua visão, não se completaria. A visão da alma como matéria, e, então, algo sob as leis da realidade natural, não se sustentaria diante da nossa impressão de que nossos estados mentais são independentes e criam situações inusitadas, o que nos leva a atribuir liberdade a nossos atos. Uma filosofia não poderia simplesmente negar, sem mais, a impressão forte que temos de que somos livres para criar intervenções no mundo natural que, enfim, o alteram. Não poderíamos estar errados ao atribuir a nós mesmos essa liberdade. Além disso, Demócrito não estaria equivocado por dizer que a matéria é algo real, mas por dizer que só a matéria – os átomos – são reais, e que o resto não passaria de ilusão. Essas objeções aristotélicas contra o materialismo do tipo de Demócrito e, depois, de Epicuro fizeram escola.

A eudaimonia

Assumindo a idéia de que somos livres, Aristóteles não poderia deixar de enveredar pela investigação ética. Também no âmbito do exame da conduta humana, o campo da observação do *ethos* (costumes e hábitos de um povo), Aristóteles inovou. Partindo da idéia – já presente em Sócrates – de que o interesse de cada um e a natureza do amor próprio não necessariamente seriam algo de ruim, buscou estabelecer o bem no âmbito do que é humano e *terreno*. O bem seria a *eudaimonia*.

Uma boa parte dos melhores historiadores de língua inglesa não titubeia em traduzir *eudaimonia* por “happiness”, o que nos levaria a dizer que se trata de felicidade. Não há aí um erro, embora isso possa, às vezes, causar confusão, dados nossos pressupostos morais modernos, bem distintos dos dos gregos antigos. O filósofo inglês Alasdair McIntyre, que tem um apreço especial por Aristóteles, busca melhorar a compreensão do sentido do termo:

[...] o nome εὐδαιμονία [eudaimonia] é inevitavelmente traduzido de modo ruim por *felicidade*. Ruim porque inclui tanto a noção de bom comportamento quanto a de passar bem. O uso da palavra por parte de Aristóteles, como que refletindo o forte sentido grego de virtude e felicidade, no sentido de prosperidade, não pode ser afastado. A injunção kantiana que um milhão de pais puritanos tem feito por sua conta, “Não busque ser feliz, busque ser merecedor da felicidade”, não faz nenhum sentido εὐδαιμονίῳ e εὐδαιμονία são substituídas por feliz e felicidade (happy and happiness). Uma vez mais a mudança de linguagem é também uma mudança de conceitos. No que consiste a εὐδαιμονία⁶

E em outra passagem, McIntyre tenta responder sua própria pergunta. Ele assume a tradução de *eudaimonia* por felicidade, e busca entender felicidade *no sentido de eudaimonia*. Então, no espírito da filosofia de Aristóteles, ele lembra que o bem, em um sentido humano, que é o da felicidade como *eudaimonia*, é avaliado sob duas regras: não pode ser meio para qualquer outro fim e não é um estágio, e sim um predicado para uma vida toda.

No primeiro caso, não é difícil de entender o que McIntyre diz. Todos nós podemos encontrar sentido na tarefa de buscar inteligência, riqueza, prazer, honra ou qualquer outra coisa mais para ser feliz, mas não nos faz sentido o inverso, isto é, querer ser feliz para ter inteligência, riqueza etc. Assim, há de se concluir, a felicidade é um fim em si mesmo. O conceito de felicidade é tal que não serve de meio para qualquer outro fim que não ele mesmo. É um bem auto-suficiente. Não se trata de um bem a mais entre outros. Não cabe uma pergunta a mais quando o fim é a felicidade. Pode-se colocar uma carreira enorme de perguntas, cada uma enlaçada à seguinte por meio de um “por que” até que a resposta seja “felicidade”; quando se chega a esta resposta, então um outro “por que” já não cabe mais. Isso é o que Gregory Vlastos denomina de axioma aristotélico da felicidade. A seqüência se encerra por si mesma. McIntyre mostra que, assim expondo, de modo algum Aristóteles está dizendo no que consiste a felicidade, mas está lhe dando uma condição que a destaca entre outros bens – uma condição lógica.

A partir daí, Aristóteles retoma seu raciocínio finalista. Pois ele buscou a finalidade propriamente humana, aquela que não é encontrada em outros seres e nem mesmo no homem, tomado individualmente. Assim, o objetivo do sapateiro é fazer bem o sapato, o do flautista é tocar bem a sua flauta e assim por diante. Por esse raciocínio, Aristóteles chegou à idéia de que, no geral, a finalidade do homem é a excelência; isto é, o homem consegue *seu melhor* ao fazer bem aquilo para o qual ele está naturalmente voltado. E a que ele está naturalmente voltado? O que o distinguiria de todos os outros seres é a racionalidade. Então, a excelência ou, melhor dizendo, sua virtude própria, nada seria senão o uso de sua razão. O exercício dos poderes racionais do homem, enquanto atividade especificamente humana, foi eleito como a atividade humana par excellence, caso a racionalidade se desdobrasse de modo correto, mostrando-se capaz. Assim, para saber quando o homem está no exercício de sua virtude, isto é, da sua excelência, Aristóteles se viu obrigado a observar o homem no seu comportamento.

Com isso, Aristóteles encontrou dois elementos básicos: a felicidade lhe foi mostrada como o que é um bem em si mesmo, que não é meio para nenhum outro; e a racionalidade é o modo de agir do homem que se apresenta como uma virtude. A racionalidade bem conduzida, então, seria o melhor dispositivo para se conseguir aquilo que é o bem, a felicidade.

A ética aristotélica se tornou, dessa maneira, diferente da postura que Platão colocou para Sócrates. Para este, a virtude (e o conhecimento dela) é suficiente para a felicidade. Para Aristóteles, a virtude deveria ser avaliada em cada ação humana, de modo a certificar-se ou não de que a felicidade está sendo buscada de modo corretamente racional, virtuoso – do seu melhor modo. A ética aristotélica se fez como a atividade de bem deliberar, de escolher racionalmente os caminhos. A atividade da *phronesis* (prudência) – o cultivo da moderação diante de extremos e excessos – caiu bem para nomear a atividade ética daquele que fosse, entre os gregos, um aristotélico.

Foi por esse caminho que Aristóteles terminou por fazer um elenco de virtudes para caracterizar a melhor busca do bem. Só o conjunto dessas atividades, em uma vida toda, poderia dar condições para um observador dizer (ou não), “eis aí a felicidade”, no especial sentido observado por Aristóteles.

Aristóteles cunhou a expressão que, popularmente, conhecemos por “andorinha sozinha não faz verão”. Tal expressão dizia respeito à felicidade, que não deveria ser observada como o que se encontra em estágios, em fases ou momentos, mas no conjunto de toda uma vida.

Platão e Aristóteles

Filósofos e historiadores da filosofia compararam Aristóteles e Platão. O desenvolvimento da filosofia, em especial na Idade Média, deu-se sobre trilhos que demandavam posições platônicas em confronto com posições aristotélicas. Não há razão para fugir da praxe e evitar traçar um quadro comparativo sucinto.

Em boa medida, Aristóteles manteve a linguagem dualista de Platão. Mas, ao longo do tempo, reelaborou os problemas com os quais se deparou na Academia, e então especializou seu vocabulário com o objetivo de criar seu próprio sistema.

Grosso modo, podemos dizer que Platão defendeu a idéia da duplicidade do mundo. Para Aristóteles, no entanto, o impasse criado entre a idéia do mundo em fluxo contínuo e o mundo do imutável não podia ter solução na tese platônica de um mundo mutável, apreendido pelos sentidos, que seria apenas cópia ou imitação do mundo imutável, apreendido pela razão. Platão falou nessa duplicidade advogando ambientes distintos. Em termos filosóficos: estatutos ontológicos diferentes foram dados a tais mundos. Aristóteles não forjou nenhuma indistinção entre o que é do âmbito dos sentidos e o que é do âmbito do intelecto; no entanto, o mundo para ele era uma única realidade, cuja distinção era de responsabilidade exclusiva do pensamento humano.

O platonismo admitia as Formas de um lado, e a matéria de outro. Aristóteles viu as formas incorporadas nas coisas. Como Platão, ele afirmava que a forma é essencial, mas, diferente da visão do seu mestre, a forma seria do âmbito da natureza da coisa em questão, relacionando-se com a coisa não pelo elo de cópia-realidade, e sim pela idéia de função. A matéria das coisas seria a substância, e cada substância teria sua essência que, enfim, seria mais ou menos sua forma. Mas, diferentemente de Platão, não poderia haver distinção e separação entre essência e substância. Poderiam ser separadas, é claro, mas por

meio da abstração mental, por meio do pensamento, do trabalho intelectual. Assim fazendo, Aristóteles deu novo caráter para a atividade filosófica, que incorporou a atividade científica empírica, a preocupação em se dirigir para as coisas (físicas) do mundo de modo mais determinado que Platão.

O movimento em Aristóteles foi equacionado, então, de modo diferente. Em vez de uma teoria de dois mundos ou do mundo duplicado, ele propôs a relação entre ato e potência – situações das coisas no mundo. As coisas teriam teleologia interna e, então, iriam passando da condição potencial para uma situação de atualização, e isso descreveria o mundo em seu dinamismo. Acoplado a uma teoria causal, como a que foi exposta, o mundo poderia muito bem ser explicado, sem que fosse necessário ficar estupefato diante do fluxo heraclítico, como Platão teria ficado.

No campo da conversa sobre o belo e sobre a arte, Platão e Aristóteles se aproximaram bastante. De fato, tanto para um quanto para o outro a arte é cópia. É claro que cada um determinou, em seus escritos, qual artista e qual arte tomaria como central para discutir a experiência estética. Todavia, de uma maneira geral, ambos tomaram os artistas como reprodutores. Para eles a arte tinha a função de imitar a vida. Mas apesar de a análise sobre a arte ser muito semelhante em Platão e Aristóteles, as avaliações em relação a ela foram distintas. Platão nunca viu a tarefa do artista com bons olhos. Aristóteles entendia o artista como socialmente imprescindível.

Platão não demonstrou apreço por determinado tipo de artista na sua cidade justa e ideal. Tanto pela sua epistemologia quanto pela sua psicologia, ele procurou colocar dificuldades para o artista ter seu aval.

Quanto à sua epistemologia, Platão via as Formas como o objeto do conhecimento. Elas seriam o real, e não o mundo sensível que nos rodeia. Desse modo, a arte, como cópia, seria a cópia da cópia. Ela imitaria um mundo que, por sua vez, já seria cópia. Ora, a cópia da cópia não teria razão de ter prestígio. Essa questão epistemológica produziu uma objeção moral: aquele que copia a cópia é, em última instância, alguém bem distante da verdade. Que juízo moral poderia ser feito de quem gasta a vida longe da verdade, bem próximo do falso?

Em relação à objeção psicológica à arte, ela veio da teoria da alma tripartida. O mais alto plano da alma abrigaria a razão pura, o plano intermediário guardaria a coragem e, por fim, o plano mais baixo ficaria com as paixões – as emoções e o irracional. A condenação da arte viria exatamente por essa via: ela trabalharia com “imagens” e, então, estimularia muito mais as faculdades baixas que as faculdades altas.

Nesse ponto, Aristóteles foi por outro caminho. A arte era imitação, sim, como Platão ensinou, mas ele a via como tendo uma função extremamente importante na sociedade. Seu poder catártico não poderia ser desprezado por nenhum filósofo que estivesse querendo propor um cenário social para o futuro, real ou utópico. A tragédia, por exemplo, foi estudada por Aristóteles e ele insistiu no seu poder de purgar as emoções.

Estudando a tragédia, Aristóteles viu que o principal dela estava no esquema de seu enredo: um homem de êxito cometia um erro e, então, pagava caro por ele. Esse esquema fez escola. E Aristóteles lhe deu grande importância. É claro que isso significou tomar a arte por aspectos que não eram os estéticos. Porém, Aristóteles também se interessou por aspectos exclusivamente estéticos, e assim agiu ao escrever *A poética*. Mas o aspecto cognitivo ou, melhor dizendo, a atividade de aprender com a arte lhe sobressaía. Ela seria a forma de aprendizado do homem comum, do não filósofo. Este homem também desejaria aprender. E o aprendizado, a contemplação ou realização do conhecimento, fazia parte da *eudaimonia* para Aristóteles.⁷

O “Terceiro Homem”

O sistema montado por Aristóteles divergiu do de Platão em vários aspectos e, é claro, concordou em muitos. Um dos principais pontos de divergência ficou marcado pelo denominado “argumento do Terceiro Homem”. Volto a este assunto, já tratado no capítulo anterior, pois sua importância se manifesta na sua atualidade historiográfica e filosófica.⁸

A helenista Julia Annas aborda exatamente a história desse problema, de como isso impactou filósofos do século XX, inclusive de tradição analítica, que em princípio teriam pouco interesse em filosofia antiga e em história da filosofia.⁹

Do modo como ela expõe o problema, podemos lembrar que no diálogo *Parmênides*,¹⁰ de Platão, o jovem Sócrates anuncia o que parece uma posição encontrada em outros diálogos, exatamente o que é denominado de “formas”. O diálogo mostra Parmênides como um velho filósofo, que levanta contra o que seria a adoção da doutrina das Formas seis objeções. Platão coloca Sócrates na defesa da doutrina – uma defesa frágil. O jovem Sócrates não é capaz de responder a nenhuma das objeções. A segunda objeção carrega o problema que interessa. Em uma curta passagem de menos de meia página está o problema sobre as Formas. E isso aparece por meio do exemplo da Forma de *grande*. A afirmação de Sócrates de que há uma forma de *grande* conduz, aparentemente, a um regresso infinito. É isto que tem sido reconhecido como um argumento significativo, e que nomeamos como o argumento do “Terceiro Homem”. Poderia ser, antes, o argumento do “Terceiro Grande”, mas o nome o “Terceiro Homem” é aquele dado por Aristóteles para um argumento que aparece de modo bastante relevante nas obras do estagirita, e que é similar a este posto por Platão.

O argumento é relativamente fácil de colocar.¹¹ Quando consideramos um número de coisas grandes, notamos que todas compartilham uma característica comum, que é a de ser grande, e isso é a forma; a forma é o item em virtude do qual todas as coisas grandes são grandes. Todavia, podemos passar a considerar um segundo grupo de coisas grandes: as coisas grandes originais, aquelas que consideramos primeiro, e a própria forma. E agora parece que compartilham uma característica comum, ou seja, todos deveriam requisitar uma forma (um terceiro) que se revele como um item em virtude do qual eles todos são grandes. Mas, uma vez introduzida, esta linha de pensamento conduz à conclusão de que se nós temos uma forma a mais, então nós temos infinitamente muitas formas.

Julia Annas lembra que um artigo escrito por Gregory Vlastos, que ela avalia como uma das figuras mais influentes na filosofia antiga no século XX, dá início a um jorro de investigações filosóficas sobre o argumento do “Terceiro Homem”. Segundo ela (e também como se pode notar por qualquer leitura de Vlastos), foi esse artigo que sugeriu que o problema com o argumento repousa na posição mantida por Platão, que contém duas assunções não explícitas no texto. A primeira é que a forma de F é ela própria F. A segunda é que qualquer que seja F, F não pode ser F por virtude dele próprio. Supondo que se diga que há uma

forma de grande, mas que ela própria não é grande – ou que ela é grande, mas é grande em virtude de si mesma –, em nenhum dos casos nós enveredamos pelo regresso infinito.

Annas levanta uma questão historiográfica central em cima dessa sua leitura:

por que deveria essa questão particular ser crucial para a interpretação da filosofia de Platão, gerando uma enchente de artigos, não raro em discordância destemperada? Para entender isso, temos de ter em mente que o *background* visto como aquele que Platão sustentava para a Teoria das Formas estava organizado de um modo explanatório ambicioso comparável ao das teorias filosóficas modernas.¹²

Annas diz que uma teoria do tipo da de Platão, como ela é apresentada pelos comentadores de língua inglesa, é vulnerável a um bom contra-argumento com êxito; se ela depende da assunção que, quando tornada explícita, conduz ao regresso infinito, então ela obviamente falhou como uma teoria. Daí o fato de o “Terceiro Homem” ter sido visto como o contra-argumento crucial para a “Teoria das Formas”. Por décadas o assunto girou em torno das questões de se o argumento destrói a teoria ou se a teoria resiste ao argumento, e de se Platão estava ou não consciente das assunções que ele estava produzindo e de suas implicações. Vlastos – como Annas lembra – sustentou que o argumento é um registro de “honesta perplexidade”: Platão podia ver que havia um problema fundamental, mas ele não podia identificar o que era. Outros, principalmente os mais velhos que Vlastos, foram responsáveis pela idéia de que a teoria resiste ao argumento, uma vez que o argumento depende de uma má construção do que são as Formas. Alguns outros, ainda, argumentaram que Platão reconheceu o resultado do argumento e que mudou sua Teoria das Formas para evitá-lo.

Cada uma dessas posições, afirma Julia Annas, tem implicações para o que é chamado de “o desenvolvimento do pensamento de Platão”. O argumento repousa sobre um mau entendimento da teoria? Ora, então ele não nos dá qualquer razão para pensar que a teoria tenha algum dia mudado. Se o argumento danifica a teoria, e Platão reconheceu isto, então deveríamos esperar que trabalhos escritos após o *Parmênides* refletissem tal coisa. Se Platão percebe que

algo está errado, mas não identifica o que é, nós ainda deveríamos esperar uma menor confiança no uso da Teoria das Formas do que antes. Dizendo isso, Julia Annas conclui que uma grande parte da controvérsia envolvia a questão de se o pensamento de Platão desenvolveu-se por um caminho marcado pelo abandono ou pela modificação da Teoria das Formas. No entanto, os estudos dos diálogos consideraram os argumentos do *Parmênides* como os últimos explicitados, e isto mostrou a inconclusividade. Ela alerta que, porque Platão nunca desenvolve uma terminologia técnica, então pode haver disputa quanto a se várias passagens constituem uma referência às Formas, e o que aparece como o principal exemplo de um último diálogo, que contém uma abordagem das Formas vulnerável ao Terceiro Homem (o *Timeu*), poderia não ser o último argumento.

Todo esse debate, segundo Annas, assume que a Teoria das Formas é uma parte definida do pensamento de Platão. Assume, também, que a questão de se tal teoria pode ser sustentada a despeito do argumento do Terceiro Homem requerer uma resposta que determina questões centrais sobre a filosofia de Platão. Isso explicaria a sequência, por mais de duas décadas, de livros e artigos que buscaram refinar as abordagens e criar mais engenharia para os argumentos e seus temas afins, especialmente aquele da forma de F sendo ela própria F (a assim chamada “autopredicação”). Essa atividade teria morrido por exaustão, e como os movimentos e contramovimentos deixaram claro; não teria havido nenhum vencedor definitivo.

Muitos avaliam esse debate como a mostra da vivacidade da filosofia platônica. Mas é difícil não atribuir a Aristóteles uma boa parte do mérito de tal vivacidade, uma vez que foi ele quem primeiro chamou a atenção para o problema, além do próprio Platão, é claro. E a maneira como Aristóteles tomou esse problema como algo central nas suas divergências com Platão é o que tem instigado os *scholars* atuais a defenderem a idéia de que Platão poderia muito bem não ter abandonado a Teoria das Formas, mesmo a vendo como problemática.¹³

O problema da *akrasia*: Sócrates e Platão

Além da crítica à Teoria das Formas, outro ponto que Aristóteles enfrentou ao receber o legado platônico-aristotélico, foi o da *akrasia* ou “fraqueza da vontade”. E, nesse caso, durante muitos séculos ele permaneceu praticamente sozinho nesse campo – o da teoria da ação.

Começo por um exemplo. Estou diante de um fascinante pedaço de torta de maçã. Posso não ser nenhum anão da Branca de Neve, cujo prato preferido é torta de maçã, mas esta torta de maçã de que estou falando é irresistível. Seu cheiro sobe pelas narinas e vai dos pulmões direto para a alma. Não paro de salivar. Não consigo pensar em outra coisa que não em torta de maçã. Por que não devoro a torta? O que me impede? Ah, sim, eu sei e todos ao meu redor sabem: diabetes. É comer e passar mal; talvez mais mal do que o que se pode controlar. Mas, após alguns minutos fitando a torta, eu desconsidero tudo que sei sobre diabetes, jogo no lixo todos os conselhos médicos e, enfim, esqueço tudo que já passei de ruim com a doença e dou umas boas mordidas na torta. Quando acordo no hospital, a primeira frase que ouço é “você fraquejou”. E alguns ainda insistem: “que houve com sua força de vontade?”.

Força de vontade – eis aí uma preocupação. Para tudo, sabemos, é necessário tal força. É o que deve nos levar a escapar de inclinações que podem nos conduzir a escolhas que não são as melhores, que são contrárias ao nosso bem. Mas, em determinado momento, falha. O termo grego para quem falha nesse específico sentido é *agente acrático*. É aquele que age segundo a *akrasia*, que pode ser traduzida como incontinência, falta de controle sobre si mesmo e coisas semelhantes. Não se trata de ato involuntário, aquilo que fazemos porque em situação normal nosso corpo responde sem nosso comando, como na respiração, ou no funcionamento do coração e outros órgãos e aptidões. A *akrasia* é a situação em que haveria as condições de autocontrole, mas este não é exercido. A vontade sobre si mesmo se esvai. Falando comumente: cedemos à tentação do momento.

Uma boa parte dos processos pedagógicos são ligados à educação da vontade no sentido do autocontrole. Os gregos antigos, muito preocupados com

processos educacionais desse tipo, não tardaram em buscar explicações sobre em que ponto a educação, após parecer ter tido êxito, poderia vir a falhar. Eles quiseram saber algo que até hoje nos incomoda: o que é, afinal, a ação em que o agente tem tudo para escolher o que é melhor para ele, mas escolhe o que não é a melhor opção? Há explicação para isso?

Sócrates, Platão e Aristóteles deram tratamentos diferentes à situação que denominamos de “fraqueza da vontade” – *akrasia*. Nós, em nosso cotidiano, não raro repassamos por essas três atitudes da *filosofia da ação* ao tentarmos entender e explicar por que alguém age contra o que seria sua melhor opção, aquela que lhe traria um maior bem.

Sócrates nunca abriu mão de sua máxima: “virtude é conhecimento”. Sendo assim, as virtudes gregas *par excellence* – sabedoria, temperança, coragem e justiça – nunca se exerceriam de modo cego por qualquer agente. Essas virtudes, Sócrates as viu unidas. Quem tem uma, acabaria tendo todas. Pois o homem sempre agiria segundo seu pensamento e inteligência, isto é, segundo o que sabe, e não escolheria aquilo que não é o melhor para si mesmo. Essa visão socrática é perfeitamente harmônica com o seu filosofar, o de sempre levantar questões morais do tipo “o que é F?”, pois saber o que é F (coragem, por exemplo) é uma das garantias para que F possa ser visto como algo que está presente entre as pessoas da cidade ou não. Como se pode dizer que uma atitude é corajosa ou sábia se não se sabe, por um conceito que deveríamos poder definir, o que é a coragem ou a sabedoria?

Sócrates nunca admitiu a existência do agente acrático. Essa historieta que contei anteriormente, de quem come a torta de maçã, nas mãos de Sócrates seria recontada de mil e uma formas, até ele conseguir mostrar que de fato faltava *conhecimento mais completo ou melhor* a respeito do mal que a torta poderia causar, ou então que, efetivamente, de acordo com o conhecimento disponível, aquele que abocanhara a torta sabia que o mal seria passageiro ou contornável, e resolveu arriscar dentro do conhecimento que tinha. Não houve qualquer fraqueza da vontade, mas cálculo e aposta. Essa posição de Sócrates é chamada de intelectualismo.

Não raro, diante de uma situação que alguns dizem que é a *akrasia*, um socrático ortodoxo sempre irá sugerir: observemos o que o agente sabia, investiguemos seus conhecimentos e seu intelecto (ele conseguia ou não responder “o que é F?”), e só então diremos o que de fato ocorreu. E o socrático acrescentaria: acho que veremos que houve cálculo na ação, e ao fim e ao cabo o agente praticou a ação ciente do perigo, mas segundo o que ele sabia do perigo, que este não o levaria à morte ou a uma situação tão ruim que não valesse a pena comer a torta. No jogo dos prós e contras, o agente teria atuado, então, segundo a melhor escolha. Não ficou privado da torta, e acordou no hospital, tudo que ele *já sabia* que iria acontecer. Comer a torta não foi um ato de fraqueza da vontade. A fraqueza da vontade não existe. Nunca. Ela é um engano da explicação. É uma explicação errada de determinadas ações. Eis aí como o socrático ortodoxo responde ao problema da *akrasia*.

Platão não foi um socrático ortodoxo. A partir de algumas incursões de Sócrates pelo assunto da alma, Platão criou duas (ao menos duas) teorias sobre suas funções. Em uma delas ele traça a bela imagem tripartite do condutor da biga de dois cavalos. É uma imagem de união de funções: o condutor da biga é a razão, o cavalo imponente e que segue o curso faz o papel do espírito, o outro cavalo, que é atarracado e não segue o curso, faz o papel da paixão; e cabe à razão ordenar as duas partes e, então, criar uma harmonia das três partes de modo a manter o conjunto funcionando. Essa é a imagem da alma que Platão apresenta no *Fedro*. Em *A República* as coisas são um pouco diferentes.

N’*A República*, a alma é dividida em três partes e não há uma harmonia equitativa entre as partes. Ocorre a preponderância de uma parte sobre a outra, de acordo com as funções de cada pessoa no grupo social a que vai pertencer, dentro da estrutura da cidade perfeita – justa. O intelecto é próprio dos que vão governar a cidade. Nos que irão ser governantes, nota-se que o intelecto se sobrepõe aos apetites (do âmbito do sensível) e à coragem, que são, respectivamente, o que é característico dos artesãos e soldados. Nestes, respectivamente, são os apetites e a coragem que se sobrepõem. Com esse tipo de desenho do que é a alma humana, ou melhor, a psiquê, Platão se afastou da posição intelectualista de Sócrates. Ele passou a considerar que o agente acrático de fato era alguém que, sabendo ou não do mal causado por uma determinada

escolha, ainda assim a tomaria, e aí ocorreria um atropelamento de desejos não racionais – paixões – sobre o que seria uma vontade correta, regida só pela razão.

Diante do diabético comedor de torta de maçã da Branca de Neve, um platonista consideraria que essa pessoa agiu segundo a fraqueza da vontade. Não teve fibra. E agiu sem autocontrole porque sua razão foi nublada pela paixão, por forças do desejo irracional.

Assim, atualmente, nós somos socráticos e platonistas ao mesmo tempo. Nós oscilamos entre uma explicação e outra. Ora acreditamos na existência do agente acrático, como Platão, ora não damos crédito a tal figura, e pensamos como Sócrates. Caso sejamos filósofos, então tentamos melhorar nossa clareza a respeito dessas posições. Gostaríamos de elaborar nosso próprio entendimento disso tudo. É o que alguns dos filósofos atuais fazem. Há uma série de outras considerações sobre o assunto neste tema, no que hoje chamamos de filosofia da ação. Donald Davidson e Elizabeth Anscombe, por exemplo, são teóricos contemporâneos do assunto, com textos famosos e brilhantes. Mas eles não avançaram sem ter lido uma terceira posição, diferente das de Sócrates e Platão. Essa terceira posição é a de Aristóteles.

Aristóteles e a Teoria da Ação

Aristóteles teve de tentar resolver a questão do agente acrático não por estar em continuidade de estudos que viriam de problemas listados por Platão e Sócrates, mas pelo próprio encaminhamento de sua ética.

Aristóteles definiu o bem como aquilo que é perseguido pelos homens. E entendeu que o que é perseguido, em um sentido final – quando não cabe mais argumentação – é a *eudaimonia* (felicidade). Quando dizemos algo como “fiz isso porque queria ser feliz”, então, para Aristóteles, a discussão cessa. E podemos bem entender isso. Ninguém pensa em continuar a conversa com o intuito de perguntar: “mas por que você queria ser feliz?”. Gregory Vlastos denomina isto de “o axioma da felicidade” de Aristóteles. Todavia, a questão é reposta e faz sentido voltar para a discussão se perguntarmos algo como “o que fazer para ser feliz?”.

O que é próprio do homem, para Aristóteles, é a razão; então, se é para se atingir a felicidade, o melhor que temos a fazer é usar o que nos é próprio. Para a busca da *eudaimonia*, nada seria melhor que a razão. Mas o que é, enfim, isso que a razão busca? O que é a felicidade? O que é um homem feliz (próspero)? Eis aí o início de uma investigação ética. O final dessa investigação nos leva às virtudes. Falando da felicidade e das virtudes, o filósofo estagirita distinguiu entre o que é uma avaliação de atos e o que é a avaliação de uma vida. Atos são virtuosos ou não. Mas, quando se trata de avaliar a vida – em sua completude – então teríamos de usar os adjetivos “feliz” ou “infeliz”. Assim, ainda que não saibamos direito descrever o que é felicidade, nossa linguagem indica que a utilizamos não para adjetivar contingências em uma vida, mas para falar de algo que é o todo da vida. “Andorinha sozinha não faz verão” – eis aí a frase de Aristóteles a propósito dessa questão. Ou seja, não é por pontos isolados no céu que dizemos que as andorinhas estão migrando, “fazendo o verão”. Momentos bons não são adjetivados corretamente se os denominarmos de felicidade. A prosperidade ou a felicidade, a *eudaimonia*, enfim, é o que se põe como o que se pode alcançar em uma vida completa, esmerada, virtuosa. A própria idéia da completude da vida se coloca, aqui, como sinônimo de vida feliz.

Com isso em mãos, fica fácil perceber que o problema da *akrasia* foi central para Aristóteles: como alguém pode prosperar, ser feliz, se, no caminho das virtudes, toma decisões que não lhe são boas? Decisões contrárias ao que é seu bem não vão fazê-lo prosperar – vão ser o seu fracasso. Eis aí que voltamos ao problema simples da torta de maçã da Branca de Neve. O que Aristóteles diria daquele que está doente, que não pode consumir doce, e ainda assim devora a torta?

Sempre confiante na razão, o filósofo estagirita não podia simplesmente jogar uma pá de cal sobre as observações socráticas. Ele não podia dizer que não há uma ligação entre razão e ação. Caso ele falasse que não há, ele não estaria mais tratando do homem, pois para ele o homem é caracterizado exatamente por esse elo. Então, ele teve de levar em consideração o conhecimento (ou a falta dele) quando da ação – a ação *acrática*. Mas, sabemos, Aristóteles foi aluno de Platão. Ele não podia negar o papel das paixões, a forma abrupta de elas entrarem em cena e fazer nossos comportamentos serem aquilo que não pareciam que seriam.

Assim, necessariamente, ele teve de traçar uma análise mais cuidadosa sobre como ocorre a *akrasia*. Sua saída foi a de olhar como é que as decisões do agente acrático são tomadas. Ele usou para tal duas situações, uma empírica e outra de seu sistema lógico.

A partir da empiria, ele encontrou no louco, no bêbado e no que dorme (ou dorme mais ou menos) os tipos que representam algo parecido com o que faz o agente acrático. São aqueles que podem agir contra si mesmos. Por analogia, podemos mostrar como age aquele homem que, não estando na situação do bêbado, do que dorme e do louco, é adepto de comportamentos em que há a falta de autocontrole. São os que mostram atos como os daquele homem em que a força da vontade está quebrada. A partir de sua lógica, Aristóteles deu mais passos, e tentou mostrar como funcionaria o “raciocínio” do agente acrático, como ele elaboraria *silogismos práticos*, e onde tais “raciocínios” falhariam.

Assim, para a torta, ele poderia bem propor o seguinte raciocínio prático:

- Torta de maçã é uma delícia Torta de maçã faz mal

Isto que tenho na minha frente é torta de maçã

- Isto é uma delícia [Isto faz mal]

O que Aristóteles diz é que há dois tipos de conhecimento. Um que está disponível e outro que está presente. Podemos julgar a partir de conhecimentos disponíveis, mas não presentes. Posso saber que a torta de maçã faz mal, e isso é um conhecimento disponível, mas ele não está – em todos os sentidos em que precisa estar – presente no momento em que decido minha ação. Devoro a torta. Então, atuo como o bêbado ou como o maluco ou como quem está mais ou menos dormindo. Todavia, no caso, não estou nem bêbado, nem maluco, nem dormindo. Estou em vigília, sadio e sóbrio. Agi como eles poderiam agir, pois no momento da decisão, no momento da ação, não tive diante de mim, com toda sua força, o “isto faz mal”, que é o saber que está entre colchetes acima. Errei o silogismo. Eis o que fiz (uma das possibilidades de erro):

- Torta de maçã faz mal

Isto que tenho na minha frente é torta de maçã

- Isto é uma delícia

Do mesmo modo que faço erros no silogismo teórico, faço no prático. Todavia, no prático, não se trata de *afirmar* algo errado, trata-se de *adotar um comportamento* errado – o comportamento que vai no sentido contrário ao do meu interesse. Sou responsável por meu comportamento, pois, afinal, fui eu e ninguém mais que errou. Todavia, esse meu erro vai ter de ser analisado *no caso* – temos de pensar caso a caso. Pois é na observação empírica que tenho de compreender o agente acrático, aquele que não consegue ter o conhecimento que deveria ter, *de fato*, no momento da ação.

Aristóteles compara o ato acrático com atos do louco, do bêbado e do que dorme de modo a nos fazer entender o seguinte: também esses podem, no ato de comer a torta, afirmar em voz alta: “isso vai me fazer mal”. Isso, para o louco, o bêbado e o que dorme, não nos permite dizer que eles de fato sabiam que a torta lhes faria mal. O sentido de “saber” é que está em jogo na análise de Aristóteles. Assim, trata-se de uma análise que ganha profundidade em sua ética e, depois, em sua psicologia e mesmo em sua física. É um passo descritivo importante no que hoje chamamos de filosofia da ação.

A posição intelectualista de Sócrates e a posição de consideração da luta entre paixão e razão de Platão, em Aristóteles, ganham, como é de seu feitio, o caminho da análise empírica associada à consideração de fatores que mostram raciocínio e investigação. Para tudo Aristóteles caminha dessa forma. O tratamento da *akrasia* não é diferente. Bem, caso você não sofra de diabetes e não tenha medo de engordar, agora deixe tudo isso de lado e coma a sua torta de maçã da Branca de Neve.

Apêndice

Vlastos faz uma tripartição quanto ao conceito de *eudaimonia*, “[...] Para todos os gregos moralistas uma perfeita e inevitável [questão], a mais urgente de todas as questões com que devem se confrontar. É sobre esta questão que eles se dividem. Concordam que a resposta correta é ‘porque a conduta moral é a que me oferece mais chances para a felicidade’. Discordam sobre a razão disto ser assim: divergem radicalmente entre eles próprios sobre a relação entre virtude e felicidade:

- (1) Para alguns a relação é puramente instrumental; eles mantêm que a virtude é desejável unicamente como um meio instrumental à felicidade, e não, em absoluto, por sua própria razão.
- (2) Para outros a relação é constitutiva, mas somente em parte; eles mantêm que a virtude é uma coisa desejável por si mesma, mas não a única.
- (3) Para outros ainda, que vão na mesma direção, a relação é constitutiva *in toto*: para eles virtude é felicidade – a única coisa que torna a vida boa e satisfatória.

A posição (1) é mantida por alguém da íntima companhia de Sócrates, Aristipo, e, depois dele, por Epicuro e seus muitos seguidores. [...] A posição (2) é a de Aristóteles e Platão [...]. A posição (3) [...] é mantida por um homem estranho, Antístenes, o progenitor do cinismo, que foi um dos mais próximos amigos de Sócrates e de seu círculo – os hippies filosóficos da Antigüidade clássica –, mas também por aquela incomparavelmente mais numerosa, influente e ultra respeitável seita, os estóicos.” G. Vlastos, *Socrates – Ironist and moral Philosopher*, New York, Cornell University Press, 1991, pp.203-6.

Bibliografia citada

ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press, 1993.

_____. *Ancient Philosophy – the very short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. *Plato – the very short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2003.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad do grego de Mário da Gama Kury. Brasília: Edunb, 1985.

ARISTOTLE. *The complete Works of Aristotle*. Jonathan Barnes (org.). Princeton: Princeton University Press, 1984.

BARNES, J. (org.) *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

DAVIDSON, D. *Truth & Predication*. London and Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2005.

FINE, G. *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: The Clarendon Press, 1993.

GHIRALDELLI Jr., P. *Caminhos da filosofia*. Rio de Janeiro: DPA, 2005.

GOTTLIEB, A. *The Dream of Reason*. New York: Penguin, 2001.

McINTYRE, A. *A short History of Ethics*. London: Routledge, 1998.

IRWIN, T. *Classical Thought*. New York: Oxford University Press, 1989.

LEITER, B. (org.). *The Future for Philosophy*. New York: Oxford, 2006.

MELLING, D. *Understanding Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

PLATO. *Parmenides*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1996.

REALE, G. Ensaio introdutório. In: ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2001, vol. 1.

VLASTOS, G. *Socrates – Ironist and moral Philosopher*. New York: Cornell University Press, 1991, pp.203-6.

¹ Essa distinção entre *ethos* e *mores* é importante, e o leitor deve ficar atento para tal neste livro. *Mores*, do latim, dá origem a “moral”; *ethos*, do grego, gera “ética”. Ambos os termos remetem a “costumes”, mas no caso grego a uma particularidade especial: os gregos usavam ἦθος (ḗthos) e ἔθος (ethos), sendo o primeiro mais propriamente o costume que se manifesta como caráter e o segundo o costume que se manifesta como o que é oriundo de algum lugar que se vive.

² Aristóteles também escreveu diálogos, como Platão. Sua preocupação com a divulgação da filosofia o fez dividir seus discursos. A tradição histórica chama os escritos destinados ao ensino de pessoas mais próximas, os da Escola do Peripatos, de “acromáticos” (ou esotéricos, pois também se imaginou que eram escritos com uma doutrina secreta, mas que nada são além de apontamentos para aulas). Os escritos denominados “exotéricos” (com x) eram de estilo platônico, e eram destinados ao grande público, para além do Liceu.

³ Utilizamos de Aristóteles as obras completas, em especial a versão inglesa revisada pela Oxford, na seguinte publicação: *The complete Works of Aristotle*. Jonathan Barnes (org.). Princeton, Princeton University Press, 1984. Em alguns casos utilizamos a tradução da editora Loyola, feita a partir da edição italiana de Giovanni Reale.

⁴ Para o desenvolvimento dessas questões o leitor pode seguir o roteiro de Terence Irwin, que é basicamente o seu capítulo sobre Aristóteles em: T. Irwin, *Classical Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1989. Para a divisão dos temas aristotélicos e checagem de novas fontes: J. Barnes (org.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, New York, Cambridge University Press, 2006.

⁵ Terence Irwin é o *scholar* declaradamente voltado para a interpretação do heraclitismo em Platão e Aristóteles. Todavia, no caso da metafísica, o leitor não deve deixar de consultar a introdução de Giovanni Reale, citada na bibliografia.

⁶ A. McIntyre *A short History of Ethics*, London, Routledge, 1998, p. 59.

⁷ As questões sobre a estética, como as coloco aqui, seguem a linha do meu livro *Caminhos da filosofia*, Rio de Janeiro, DPA, 2005.

⁸ Um problema atual em filosofia analítica é o da predicação. Resumindo ao máximo: como funciona o predicado em um enunciado? O predicado se articula ao sujeito pelo verbo, mas, o que provoca tal articulação? Não podemos recorrer a uma psicologia somente, e dizer que isso assim se faz por intenção nossa. A filosofia tem buscado uma explicação para o fato de que enunciados não são um varal de palavras, mas se articulam e impõem sentido. Donald Davidson escreveu seu último trabalho exatamente sobre esse assunto, tentando historiar as melhores “teorias da predicação”. Não à toa começou por Platão e Aristóteles. O leitor interessado em filosofia da linguagem e seus desdobramentos para o campo metafísico, em um nível avançado, pode ler: D. Davidson, *Truth & Predication*, London and Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2005. Traduza o essencial deste livro, que é a parte da teoria da predicação, produzida como curso na Itália por Davidson. Essa tradução está disponível no site do Portal Brasileiro da Filosofia: www.filosofia.pro.br.

⁹ Julia Annas faz um levantamento historiográfico sobre o problema em um artigo útil, denominado “Filosofia antiga para o século XXI”. O texto está publicado em B. Leiter, (org.), *The Future for Philosophy*, New York, Oxford, 2006.

¹⁰ O leitor pode encontrar um bom estudo sobre esta obra na introdução dela, na edição da Hackett, feita pela tradutora Mary Louise Gill: *Plato, Parmenides*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1996. Um livro introdutório que trata com cuidado do tema: D. Melling, *Understanding Plato*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

¹¹ Falamos dele no capítulo passado; todavia, aqui, a abordagem mostra o problema diretamente a partir de Aristóteles e da sua significação para a filosofia atual.

¹² J. Annas, em B. Leiter (org.), *The Future for Philosophy*, New York, Oxford, 2006.

¹³ Gail Fine possui um livro volumoso e excelente sobre o assunto. Mas caso o leitor queira apenas centralizar sua leitura exclusivamente no tema do Terceiro Homem, pode recorrer a alguns de seus artigos. O livro: *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford, The Clarendon Press, 1993. O artigo: “Separation”, em *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), pp. 31-87.

5

0 Hellenismo: os filósofos

cidadãos do mundo

5. O helenismo: os filósofos cidadãos do mundo

Comportamentos

Diógenes de Sinope é um filósofo emblemático da filosofia pós-aristotélica . Há uma série de histórias pitorescas a respeito dele. Algumas são bastante esquisitas. A de que ele comia na *Ágora* é uma delas. Tal coisa não era só falta de bons modos , mas falta de respeito . E ele não ficava nisso. Não raro, também escolhia ali, um dos lugares mais públicos de Atenas , para uma sessão de masturbação. Diógenes era um excêntrico? Um maluco? Não posso saber o que se passava na cabeça dele, mas o correto é que sua “maluquice ” era brilhante . Caso ele fosse um filósofo louco, e somente isso, Platão não teria dito que ele era “Sócrates tornado louco”.

“Sócrates tornado louco” é um enunciado em que o termo “louco” adjetiva não qualquer indivíduo ou qualquer filósofo, e sim Sócrates – herói e mártir da filosofia, segundo Platão. Herói e mártir da filosofia – para nós, ocidentais. Caso Sócrates pudesse continuar como Sócrates ao ficar louco, ele seria Diógenes. É assim que entendo a frase de Platão. Essa afirmação platônica é uma boa pista para compreendermos a filosofia pós-aristotélica, a época das escolas filosóficas do “helenismo tardio”.

O que marca as escolas de pensamento do helenismo tardio, enquanto tendências que inovaram na filosofia, é a incorporação do socratismo a partir de uma de suas características, a de filosofia prática como modo de comportamento. A opção de Sócrates pela não-escrita, nessa perspectiva, não era exclusivamente uma opção pelo diálogo, no sentido de que só a “vida examinada” valeria ser vivida. “Sócrates tornado louco” dava a diretriz para a filosofia se *incrustar ao corpo*. E de modo algum isso não era socrático. Aliás, cabe perguntar: não teria sido este tipo de filosofar *também* uma invenção singular de Sócrates? Afinal vários dos contemporâneos de Sócrates testemunharam a sua capacidade de resistência, as habilidades que tinha de ficar horas parado, sem se mover, como se estivesse em “transe”. Essa “filosofia corporal” ou, melhor dizendo, essa filosofia que se põe como filosofia a partir do corpo e com o corpo, esteve presente

no helenismo tardio. E várias das escolas de filosofia do período apontaram Sócrates como seu antecessor.

Esse aspecto do socratismo não era o privilégio de usar de alguma forma de “meditação” de tipo oriental, e estava distante do ascetismo de cunho exclusivamente religioso do Oriente, ou do Ocidente. Também não se tratava da adoção de uma vida regrada, mística e mágica, de praticantes de artes marciais orientais. A invenção de Sócrates a que nos referimos aqui foi a de uma filosofia em que os princípios gerais são comportamentais, em forma de fala e disposição do corpo de variadas maneiras – cujo objetivo é moral e intelectual unificadamente.

A doutrina desses homens da filosofia do mundo pós-Aristóteles não podia ser levada adiante senão como atitudes corporais – eram práticas e teóricas *ao mesmo tempo e no mesmo espaço*. Portanto, eis aí a questão do corpo: o corpo lhe dava a condição para tal.

Essas filosofias circundavam em torno do que o grego valorizou com duas palavras – *práxis* e *pragma* – que, apesar de possuírem histórias relativamente distintas na filosofia moderna, possuem raiz de mesma origem: *prasso* (πρασσω). *Prasso* se opõe a *poieo* (ποιεο) pois enquanto a segunda é a ação singular, a primeira é a ação que tem a ver com o hábito, o procedimento que é rotina. Não à toa usamos a palavra *praxe* para lembrar de procedimentos que são habituais. A atividade filosófica do socratismo no helenismo tardio não pode ser compreendida sem esse aspecto da habitualidade. Filosofia é conduta que se põe em funcionamento contínuo, são procedimentos que atuam sem cessar, e às vezes se repetem, pois são as condutas *próprias* do homem que assumiu uma postura, uma *filosofia de vida*. Nesse sentido, o corpo é o melhor campo da filosofia.¹ O ato corporal dá ao público a ação e o feito no mesmo espaço e (quase) mesmo tempo como procedimento característico daquele que, enfim, é conhecido por tais procedimentos – o filósofo. Ele tem os hábitos que são aqueles determinados, e não outros. Uma condução para a sua vida, em termos corporais – eis aí o que um filósofo mostra e ensina. Todavia, isso está longe de necessariamente significar um comportamento padronizado, capaz de ser previsível por todos. Sócrates irritava os atenienses; Diógenes chocava gregos, macedônios e todos que

cruzavam com ele. Pois se o filósofo é o homem da constância nas ações, é também o homem que usa da ação inesperada para levar outros a compreender o quanto eles não são constantes, são apenas rotineiros, cansativos.

O filósofo é o homem do procedimento corporal que expressa intenções, e que expressa a produção de uma *vida* quase como o artista que produz um jarro de barro com esmero – um jarro que ninguém sabe se é para beber água, colocar flores, servir de apoio para livros ou, enfim, virar uma arma de defesa diante de um ladrão não esperado. Quem escreve pode mudar de idéia, pois pode escrever outra coisa e, então, se justificar. Mas quem conduz a filosofia pelos procedimentos, hábitos, praxe corporal – comportamento – faz a filosofia como vida exemplar. Não é fácil descartar o corpo que adquiriu hábitos. Ainda que esses hábitos sejam novidadeiros. Só se descarta o vaso se o quebramos, se ele desaparece como vaso. Uma vida exemplar não é descartável como a idéia posta no papel. É claro que a vida exemplar, aqui, não quer dizer a vida aceita por todos. Nada disso. Os filósofos desse período continuaram a filosofia como subversão – tanto quanto ela pode ser em outras épocas, antes e depois deles. O exemplar, aqui no caso, refere-se ao *exemplo* a partir do que o filósofo quer exemplificar. Não é difícil que o filósofo queira exemplificar aquilo que os conservadores recriminariam e não gostariam ver reproduzido por seus filhos.

Recorrendo a *prasso*, talvez tenhamos o que há de melhor para entender as conquistas filosóficas do helenismo tardio, caracterizado pela emergência das “filosofias da vida”. Vários dos pensadores desse período construíram grandes aparatos teóricos. Mas nenhum pensador desse período se considerava filósofo por escrever tratados ou ensinar. O ensino existia, é claro, mas ele vinha do exemplo. A filosofia vinha pelo exemplo.

Os heróis deste capítulo são apresentados pelas maneiras como construíram seus exemplos. Associados ao cosmopolitismo das filosofias dessa época, a filosofia como “filosofia da vida” deu o que os romanos, ao construir um império, precisavam para a educação de uma elite governante. Ninguém mais do que os imperadores tinham de governar pelo exemplo. E não à toa eles povoaram o mundo de estátuas de si mesmos, mostrando poses que indicavam não só o modo como gostariam que seus povos os vissem, mas o modo como deveria se

estabelecer a relação entre eles, seus povos e seus inimigos.² Em alguns casos isso só serviu para que a caricatura vingasse na história, mas em outros, esse estilo de filosofia deu frutos inestimáveis.³

Helenismo e cosmopolitismo

Os historiadores denominam de período da filosofia helenista o tempo decorrido entre a morte de Alexandre, em 323 a.C., e a batalha de Actium, em 30 a.C. São eventos políticos, como é usual na historiografia, mas não deixam de se relacionar com a filosofia de modo significativo. Pois a morte de Alexandre determinou a saída de Aristóteles de Atenas; e se já não bastasse isso, Aristóteles faleceu logo no ano seguinte, em 322 a.C. A batalha de Actium, por sua vez, é aquela em que o romano Marco Antônio e sua namorada, a rainha egípcia Cleópatra, são derrotados por Otaviano (autodenominado Augustus), sobrinho de Júlio César, o que marcou o fim do regime republicano em Roma, dando início ao regime imperial. Esta é a referência para os processos de incorporação de Atenas e de outras cidades gregas (e macedônias) ao mundo romano. A partir daí Roma deixou claro aos vizinhos que iria se expandir a fim de ocupar todos os pontos em que Alexandre esteve, além de outros mais.

A Roma imperial manteve vigente uma série de elementos dos dominados, em especial os do mundo grego. Construiu os principais pilares de sua cultura sobre o que os gregos haviam feito por si mesmos ou em contato com o que haviam recebido nas conquistas de Alexandre. Pode-se imaginar, então, um período helenista expandido, que realmente só começou a declinar alguns anos após a tomada de Roma pelos bárbaros. O bárbaro Odoacro foi o general da parte mercenária do exército de Roma que depôs o imperador romano do Império do Ocidente em 476 da Era Cristã, tornando-se o primeiro imperador bárbaro de Roma. No campo filosófico, pensadores cristãos como Santo Agostinho (354-430) e Boécio (480-525), que viveram esse período, são vistos pelos historiadores como “últimos romanos”, uma vez que ainda se faziam filósofos na medida em que se sentiam herdeiros dos gregos clássicos. E não devemos esquecer que Boécio foi um culto estadista de um reino de cultura germânica, portanto, de origem bárbara.

Entre a morte de Aristóteles e os primeiros séculos da Era Cristã, várias escolas filosóficas se desenvolveram em uma Atenas que continuou a receber jovens de todas as regiões da Europa, que, pela segunda vez, sentiam ventos gregos (a primeira vez, com Alexandre, é claro), agora sob a capa de um novo exército e uma nova colonização, a romana. As doutrinas dessas escolas educaram boa parte dos principais intelectuais do Império Romano, mesmo já na Era Cristã. Quatro dessas escolas competiram entre si por estudantes que vinham a Atenas para o estudo da filosofia: a Academia, o Peripatos, o Jardim e a Stoa.⁴

A Academia de Platão teve seqüência pelas mãos de filósofos que se sucederam regularmente até meados do último século antes do nascimento de Jesus. A escola do Peripatos, fundada por Aristóteles no Liceu, também se manteve funcionando após sua morte e desapareceu mais ou menos junto com a Academia. Essas escolas não defenderam o que hoje, para nós, é o platonismo e o aristotelismo. Talvez isso tenha ocorrido não só pelo fato de que o que vemos como platonismo e aristotelismo não era, propriamente, o que os antigos discípulos assim tomavam. Pode ser que isso tenha ocorrido, também, por essas escolas terem continuado a tradição do debate livre, pelo qual foram fundadas. Mas o certo é que o platonismo e o aristotelismo foram eclipsados durante bom tempo pelos epicuristas e estóicos, só reaparecendo de modo mais criativo e influente nos primeiros séculos da Era Cristã.

A escola do Jardim, fundada por Epicuro (341-270 a.C.), e os filósofos da Stoa, os seguidores de Zenão de Citio (333-274 a.C.), deram o contorno próprio do período helenista. Essa também foi a época em que o pensamento cético ganhou destaque. Uma parte dele esteve presente na Academia de Platão, outra parte, talvez mais radical, foi levada adiante por Pirro de Elis (360-270 a.C.). Os historiadores da filosofia também apontam outras escolas, denominando-as de “escolas socráticas menores”: a dos cínicos, a dos dialéticos e a dos cirenaicos. Quando do início da Era Cristã, o neoplatonismo e o neo-aristotelismo também tiveram sua vez, dando um contorno ainda mais plural ao mundo filosófico da época. (Figuras 5.1 e 5.2)

Figura 5.1 Estóicos. No mapa são representados por Cleantes, Crisipo e Zenão



Figura 5.2 Céticos, cínicos e cirenaicos. No mapa, os céuticos são representados por Pirro e Arcesilau, este último um céutico acadêmico. Aristipo, que representa os cirenaicos, foi um hedonista da Escola Cirenaica. Finalmente, os cínicos estão representados por Diógenes



Essas escolas não chegaram à Era Cristã como instituições. Os historiadores concordam em afirmar que elas desapareceram antes. Mas uma boa parte do que sabemos delas foi deixado por quem adotou suas formas de agir de modo bastante fiel no primeiro, segundo e até mesmo terceiro séculos da Era Cristã. Muito do que sabemos de Epicuro foi por obra do romano Lucrécio (século I a.C.). O mesmo aconteceu com Pirro, que conhecemos por obra de Sexto Empírico (séculos II e III da Era Cristã). Portanto, como tendências filosóficas, todas elas se mantiveram relativamente vivas durante mais ou menos setecentos anos, só declinando com o período da decadência da vida urbana, em uma parte da Idade Média.

Os intelectuais que viveram sob o Império Romano, nos primeiros anos da Era Cristã, puderam conviver com boa parte do que havia sido construído no período helenista. Do ponto de vista dos benefícios ou azares de uma vida cosmopolita, ser um intelectual nessa época, no Império Romano, era algo maior e ao mesmo tempo menor que ser um intelectual nos séculos precedentes, em que as capitais do mundo haviam sido Atenas e Alexandria. Maior – no sentido específico de que o Império Romano tornou-se suficientemente grande para ter colônias as mais diversas, mantendo-as relativamente intactas quanto aos seus costumes próprios e importando sua cultura para a própria Roma. E menor – porque os problemas locais nunca foram de fato entendidos pelos governantes. Não raro, esses dirigentes vinham de Roma e, uma vez educados em uma cultura mais diretamente herdeira do helenismo, tinham certa dificuldade em compreender quem havia se integrado ao Império ao ser dominado e quem eram os que, ainda bárbaros, estavam “do lado de fora do Império”, e precisavam ou ser conquistados ou eliminados.

Essas vicissitudes comandaram os destinos da cultura romana, que deu roupagem jurídica nova a grupos culturais distintos. Sob a legislação romana (uma criação filosófica realmente original de Roma), os intelectuais que viveram no Império Romano entre os cinquenta anos que precederam o nascimento de Jesus e os outros cinco séculos que se seguiram banharam-se em águas de todas as cores, vindas de fontes de transformações intensas em que a cultura greco-romana foi sendo envolvida por culturais regionais. O cosmopolitismo serviu de alimento para que eles soubessem aproveitar a filosofia do período helenista e,

também, absorver algumas novidades que vieram das colônias. Uma das diretrizes religiosas de uma colônia específica, a dos judeus, lhes deu o cristianismo. E tal acontecimento – nós sabemos bem – não foi pouca coisa.

Quando o imperador Constantino se tornou cristão, em 313, não foi todo o mundo romano que, oficialmente, passou a comungar do cristianismo. Constantino foi governante de um império dividido. Ele governou o Império Romano Bizantino. A capital desse Império não era Roma, mas Constantinopla, que havia sido a cidade grega de Bizâncio e que hoje é a cidade de Istambul, a capital da Turquia. Todavia, não há como não perceber que a adoção do cristianismo por Constantino pode ser contrastada com a vigência do governo de Marco Aurélio (121-180) – ele próprio um importante filósofo estóico –, de apenas um século e meio antes. Além disso, as escolas filosóficas de Atenas só foram proibidas de funcionar pelo Imperador Justiniano, em 529. Durante mais de quatrocentos anos a filosofia de base helenista conviveu com outras influências, isto é, com várias idéias de cunho religioso (e mais ou menos filosóficas) que vieram de grupos pagãos de tribos bárbaras ou de grupos que foram adotando o cristianismo. Esse convívio não era somente entre idéias, mas também entre línguas. Os intelectuais utilizaram a língua grega e a língua latina, mas vários grupos de letrados perderam a primeira em função da segunda.

Resumindo ao máximo: se é possível dizer que a filosofia dos pré-socráticos cuidou do cosmos e as filosofias de Platão, Sócrates e Aristóteles se ocuparam da vida da cidade e na cidade, então, nessa linha, também cabe afirmar que as escolas filosóficas do período helenista foram atentas à vida individual. A cidade desses filósofos passou a ser o mundo.

É claro que essas escolas fizeram filosofia respeitando as divisões que Platão iniciou e que Aristóteles, de certo modo, fixou para nós até a entrada dos tempos modernos. Inclusive, elas reelaboraram tais divisões de modo criativo. Mas a tônica dos filósofos pós-aristotélicos foi, sem dúvida, a da investigação de como viver bem e corretamente, e isto de um modo menos restrito a fronteiras nacionais que todos os outros filósofos antes deles.

O historiador e filósofo francês Étienne Gilson (1884-1978) comenta o caráter cosmopolita do estoicismo, o que dá bem o retrato da cultura helenista sob os romanos, fornecendo uma interpretação que, em certo sentido, endosso aqui:

O estoicismo representa, incontestavelmente, uma ruptura do âmbito estreito da Cidade Antiga, tal como se afirma em Tucídides [...] e se define na *Política* de Aristóteles: “não devemos considerar nenhum dos cidadãos como pertencente a si mesmo, mas todos como pertencentes ao Estado” [...]. Tal como Sêneca o concebe, o sábio estóico se considera, ao contrário, o cidadão de uma cidade comum aos deuses e aos homens, regida por leis fixas e eternas e que nada mais é que o universo [...]. Alguém perde seus direitos como cidadão? Que exerça então os direitos do homem, pois sua pátria não se limita aos muros de uma cidade, ela é o mundo [...].⁵

O sábio é cosmopolita, disseram os estóicos. E os epicuristas e outros desse período não falaram algo diferente. Aliás, a própria noção do que é o sábio, sua definição e o que deve ser sua conduta, é o que procuravam as escolas helenistas.

O período helenista viu a ciência se desenvolver como nenhuma época anterior havia visto. Alexandria, criada durante o Império Greco-macedônio, foi um pólo de pesquisa científica. E mesmo Atenas, muito mais filosófica que científica, também acolheu homens que se ocuparam da observação empírica. Então, a filosofia, como seria de se esperar em uma época assim, tendeu a tomar o saber antes como o “saber do sábio” do que como o conhecimento do homem de ciência.

O sábio veio a ser aquele que poderia conhecer os vários aspectos da filosofia, e mesmo os assuntos mais ligados à ciência, mas que, diferente do homem de ciência, possuía um tipo especial de doutrina, a do fortalecimento da alma. O típico homem de ciência da época era o médico. O filósofo, então, não tardou a ser identificado como o “médico da alma”. Pagava-se aí uma dívida para com Sócrates, certamente. Mas, diferentemente de Sócrates, o conhecimento pretendido pelos filósofos desse período era muito mais de caráter terapêutico do que aquele requisitado pelo intelectualismo do Sócrates platônico. Os filósofos do

helenismo não pensavam em resolver problemas e saber das coisas para viver bem, eles imaginavam dissolver os problemas para viver bem. Antes que dar respostas, eles queriam anular ou deixar de lado determinadas perguntas e preocupações que seriam algo que, usando uma terminologia obviamente anacrônica, denominaríamos de pseudoproblemas.

Diferentemente do Sócrates platônico, eles não estavam em missão divina ou qualquer outro tipo de missão em favor da cidade, isto é, em favor da melhor vida em sociedade; não havia uma referência forte na sociedade enquanto símbolo de coesão e de vida nacional. Sócrates queria investigar conceitos morais porque acreditava que isso ajudaria os atenienses de duas maneiras: primeiro, caso soubessem os conceitos morais, poderiam ter um padrão para identificar o que era agir segundo as virtudes identificadas, e se não soubessem, e reconhecessem a ignorância, estariam livres de um tipo de orgulho que, não raro, leva à soberba e, então, ao erro. E sabemos o quanto os atenienses eram orgulhosos. Nos dois casos, era a vida social, a de Atenas, que se queria melhorar.

Os filósofos do período helenista, por sua vez, eram bem mais cosmopolitas que Sócrates. O mundo de Sócrates era Atenas. Os filósofos pós-platônicos haviam experimentado a vida cosmopolita do Império Greco-macedônio e também o contato com outros povos, quando da decadência deste Império após a morte de Alexandre. Eles se tornaram mais atentos para as diferenças culturais do que foi possível a Sócrates. Mas os filósofos do período helenista ultrapassaram até essa visão geral e aberta que esteve presente na tônica da ação de Alexandre.

Menos afeitos ao etnocentrismo de tipo socrático, eles se viram obrigados a pensar no indivíduo sob qualquer sociedade e qualquer cultura. Eles estavam voltados para necessidades que não tinham a referência que os súditos de Alexandre tiveram. Ao menos do modo como Aristóteles esteve, ninguém mais estava voltado para horizontes de um império que poderia fixar conhecimentos comuns e universais como base de uma cultura mais ou menos comum. É certo que a cultura grega havia se espalhado o suficiente para até proporcionar a alguém essa idéia, a de se pensar em uma unificação cultural mais ou menos homogênea. Mas as fronteiras do que era a civilização e do que não era haviam

ficado incertas. A alma em relação à qual o filósofo do período helenista queria ser o médico não era a alma do espartano ou do ateniense, nem a do grego ou do macedônio em contraposição ao bárbaro, nem a do súdito de Alexandre, mas a de qualquer um que pudesse, enfim, estar de posse de *alguma* alma. A vida individual e a conduta individual diante das adversidades passaram a ser o mais importante para o filósofo desse período. Quando o cristianismo deixou de ser simplesmente uma religião judaica para ser uma doutrina que pregava a supranacionalidade, havia então onde assentar suas bases.

Epicuristas, estóicos e cétricos: os sentidos

Epicuro (341-270 a.C.) veio de Samos para Atenas a fim de cumprir o serviço militar aos 18 anos. Ele entrou na cidade no ano de 322 a.C., a data de falecimento de Aristóteles. Dez anos depois foi a vez de Zenão (336-264 a.C.), que veio para Atenas em missão comercial com seu pai. Na verdade, ambos procuraram Atenas por interesse filosófico.

Epicuro ensinou em outros lugares, e então se fixou definitivamente em Atenas por volta de 305 a.C., quando comprou o lugar que ficou conhecido como “o Jardim”, no qual sua escola filosófica seguiu seu curso, mesmo após sua morte. Por sua vez, após algum tempo junto do cínico Crates (365-285 a.C.), Zenão começou a ensinar na Stoa, uns dois anos depois da abertura do Jardim. Sua escola durou muito através de discípulos, mas também por meio de uma tradição de discussão filosófica que atingiu uma boa parte da intelectualidade romana, talvez de uma maneira mais incisiva do que a do hedonismo epicurista. Durante o tempo em que estóicos e epicuristas disputaram a educação filosófica de gregos e romanos, eles foram fustigados por outras escolas, em especial a dos cétricos, e viram outros seguir linhas próprias, como os cínicos e cirenaicos. Além disso, conviveram com o desdobrar de duas escolas anteriores e tradicionais, a Academia fundada por Platão e o Peripatos, a escola do Liceu, fundada por Aristóteles.

Epicuro e Zenão viveram em uma época em que o cétrico Pirro de Elis (360-270 a.C.) já era um homem maduro. Ele havia participado das campanhas militares de Alexandre, e seu pensamento também foi divulgado mais pela via da

tradição do que por discípulos diretos.⁶ Os historiadores apontam o ano de 270 a.C. como uma provável data para sua morte, exatamente o ano em que também morreu Epicuro. Três anos depois, Arcesislau (316-241 a.C.) assumiu a chefia da Academia, e a dirigiu mais diretamente para o ceticismo. Era um ceticismo diferente do de Pirro, mas que fazia pontes com este. Assim, mesmo após o desaparecimento de Zenão e Epicuro, suas escolas tiveram ainda de se ver com o ceticismo, não só pela continuidade da tradição pirrônica, mas também porque Arcesislau comandou a Academia por trinta anos.

Todas essas escolas se diziam, de alguma forma, ligadas a Sócrates. Platão foi deixado de lado, sendo retomado bem mais tarde, mas já quando a Academia não mais funcionava. E uma parte do materialismo de Aristóteles era uma influência adotada, ainda que sob tensões e desavenças.

De fato, Sócrates deu mostras de um comportamento que no período helenista foi bastante valorizado, o de ser sábio. Mais do que em qualquer outra época, a filosofia se definiu como articulada à palavra sabedoria, e não só à palavra conhecimento. Cada uma das escolas encontrou características distintas no comportamento socrático; e cada uma delas identificou a seu gosto o que seria “o verdadeiro Sócrates sábio”. Os socratismos proliferaram. E embora tais escolas, antes de tudo, tenham sido escolas de condutas, elas de fato não desmentiram Sócrates na medida em que disputaram a respeito da obtenção da verdade e de seu critério para o conhecimento. Sócrates havia sido, enfim, o responsável pela inquietação sobre o saber voltado para um campo especial, o campo do saber moral, a área em que se discutia a questão do saber viver. Essa discussão ética foi central para as escolas helenistas. Todas elas, sem exceção, entenderam esse saber viver como sendo a busca da *eudaimonia*, da felicidade. Divergiram, no entanto, a respeito do que poderia ser a felicidade e de qual seria o caminho mais correto para alcançá-la.

Mas epicuristas e estóicos se afastaram de Sócrates em um detalhe importante; eles adotaram a idéia modelar de Platão e Aristóteles, como também a dos pré-socráticos, de construção de abordagens suficientes em cosmologia e metafísica. Uma vez que insistiam que o melhor comportamento com vistas à *eudaimonia* era aquele de acordo com a natureza, tinham de dizer como esta se

compunha e funcionava. Precisavam falar da *physis* em oposição ao *nomos*, isto é, daquilo que era o mundo natural em oposição ao que seria dado por convenção.⁷

Os céticos entendiam que podiam evocar Sócrates como um antecessor, talvez o principal, uma vez que tomavam o *elenkhos* como um método de investigação que terminaria em aporias. Assim, nessa tradição, os céticos acadêmicos se sentiam confortáveis, pois estariam filosofando segundo o mestre do fundador da escola, Platão. Eles colocavam para a filosofia a questão central a respeito dos critérios do que poderia ser tomado como conhecimento. Critério ou padrão vem do grego *kritérion*, do verbo *krinein*, que é julgar ou discriminar. E cético vem do grego *skepitkoi*, que indica alguém que observa e investiga. Os céticos eram os filósofos que entendiam que para a investigação ocorrer e alcançar bons resultados ela deveria antes de tudo fornecer um critério ou um padrão contra o qual os resultados da investigação pudessem ser contrastados ou mensurados ou comparados. Contra que fundo epicuristas e estóicos lançavam o que diziam ser seus conhecimentos? Na impossibilidade de se obter conhecimento seguro, uma vez que cada padrão ou fundo adotado parecia ser possível de ser fortemente contestado, os céticos advogaram a suspensão dos juízos, a epoché (ἐποχή).

Fiéis ao materialismo ou fisicalismo, epicuristas e estóicos recorreram exatamente às faculdades que utilizamos para avaliar o corpóreo – as sensações – para responder às críticas céticas. Epicuro não podia aceitar de modo algum o ceticismo. Sua filosofia visava dar respostas ao homem não para torná-lo um cientista, e sim para dissolver aquelas questões, perguntas e crenças que não lhe traziam tranquilidade. Suspender o juízo, segundo ele, daria vigor para dúvidas e, assim, para todo o rol de provocações que trariam intranquilidade e angústia, ou buscas vazias de competições sem sentido. Seguindo o atomismo de Demócrito, que afirmava que o que existe são átomos e vazio, Epicuro insistiu na tese de que quando deixamos de lado os sentidos não temos mais nada a que nos apegar. Defendeu a idéia de que a dúvida dos sentidos não se resume à dúvida em relação aos sentidos, mas conduz à dúvida sobre tudo o mais. Não precisaríamos desconfiar dos sentidos de uma maneira total, pois o que fazemos no cotidiano é o correto, isto é, comparamos várias representações e aparências, e não somos

obrigados a adotar uma só. Não seríamos obrigados a acreditar no mundo externo como ele se apresenta, mas nem por isso teríamos de acreditar que ao adotarmos uma visão e uma crença o fazemos de modo a não ter alternativas.⁸

O materialista-atomista anterior a Epicuro, Demócrito, foi um atomista que não deu respostas aos céticos afirmando o poder dos sentidos. Ele terminou por dizer que o mundo atômico tinha uma configuração que deveria ser apreendida pela razão, não pelos sentidos. Com isso, o ceticismo se fortaleceu, uma vez que a razão, para muitos, não era da ordem material, e era exatamente a negação do físico ou material. Epicuro resolveu colocar todas as suas fichas no atomismo e dizer que o conhecimento acurado do mundo era obra dos sentidos, e que não poderia ser diferente. Sua doutrina era a de que a dúvida cética havia recebido atenção porque os céticos não haviam percebido que quando fazemos investigações empíricas temos que entender que para determinadas questões há só uma resposta condizente com a evidência dos sentidos, e que para outras questões há mais de uma resposta condizente com a evidência dos sentidos. Epicuro jamais generalizou tal tese a ponto de dizer que sua doutrina era equivalente a outras, mas, no âmbito restrito de algumas questões, defendeu essa idéia da não-unicidade da verdade.

A resposta estóica aos céticos também foi no sentido de prestigiar os sentidos. Mas diferiu daquela fornecida pelos epicuristas. Pois os estóicos associaram o trabalho dos sentidos e das crenças de modo a promover um contra-ataque aos céticos. De um modo inteligente, eles argumentaram que temos muitas sensações e percepções, mas que não adotamos uma percepção de um modo passivo, e sim ativo, o que implica uma atividade de decisão pela adoção de uma crença e a exclusão de outras. Ao olhar para uma flor roxa eu poderia ter a dúvida de sua cor, mas antes de manter a dúvida eu preferiria tomar uma decisão consultando minhas várias crenças sobre o que vejo, que foram formadas a partir de uma série de outras decisões a respeito do que vi, contando com vários outros fatores. Em um determinado momento, teríamos de pesar o todo, o conjunto do que acreditamos a partir de uma visão totalizante do objeto que é captado pelos sentidos.

Epicuristas e estóicos: materialismo e alma

Epicuristas e estóicos eram materialistas (ou fisicalistas, como se diz na literatura filosófica atual). Todavia, enquanto os primeiros eram atomistas e não deterministas, os segundos não eram atomistas e se mantiveram como defensores de um radical determinismo. Em ambos os casos os problemas evidentes com que tiveram de se defrontar eram os da caracterização da alma, ou seja, questões a respeito da relação entre corpo e alma, e também questões sobre a liberdade, necessárias para o campo da ética.

Epicuro defendeu uma cosmologia e uma metafísica em que o mundo nada é além de átomos e vazio. Os átomos estariam sempre em movimento, e isso daria a configuração das coisas do mundo – todas elas corpóreas.⁹ Tempo e espaço não seriam corpóreos, seriam o vazio, o lugar do movimento contínuo dos átomos. Um mundo assim descrito poderia conter a liberdade? Epicuro insistiu na capacidade de alguns átomos de se desviar da rota de seu movimento contínuo, e então criar situações que poderiam ser contingentes. Para que tal explicação fizesse sentido, segundo Julia Annas,¹⁰ ele precisou distinguir ações feitas no mundo macro e ações feitas no mundo micro.

Contra os *scholars* que tomam Epicuro como um redutivista, Annas entende que o filósofo defendeu a idéia de que no “mundo micro” tudo é realizado “por necessidade”, o que colocaria os átomos em relações causais como é o que se espera de relações corpóreas, enquanto no “mundo macro” veríamos a intervenção das decisões da vontade humana. A tese redutivista, que muitos entendem que todo fisicalista deve seguir, caso contrário não poderia ser um fisicalista, não fazia sentido para Epicuro. Para ele, a atuação livre do agente é um fato tanto quanto é um fato o movimento dos átomos. O materialismo ou fisicalismo não deveria ser reducionista, uma vez que a tese reducionista não se sustentaria diante do nosso cotidiano, em que nos vemos mudando o curso das coisas por nossa interferência e vontade. Seria um erro grosseiro acreditar que os fatos macrocósmicos, no qual está o agente, o homem que atua e nos mostra as conseqüências da liberdade, teriam de espelhar ou reproduzir relações causais que se dão entre corpos – os átomos – em um âmbito microcósmico. Assim, o

desenvolvimento moral e toda a doutrina ética baseada na capacidade do agente de efetivamente agir estariam garantidas na concepção epicuriana.

Esse problema é encaminhado pelos estóicos por meio de outro raciocínio. Aparentemente eles nem poderiam tentar responder a tal objeção a respeito da questão da liberdade do agente. Isso porque eles advogaram de partida um fisicalismo agregado à tese de que o universo segue um plano determinado, teleológico e, de certa forma, teológico. Epicuro, ao contrário, defendeu a idéia de um universo sem qualquer predeterminação e teleologia. Os estóicos tiveram mais sucesso com seu determinismo teleológico, que conquistou gregos e romanos. Então, antes mesmo da questão da liberdade, tiveram de enfrentar a questão da relação entre alma e corpo. Qual seria a função da alma, uma vez que ela seria tão corpórea quanto o corpo e, além disso, não poderia desobedecer ao plano cósmico já traçado?

A alma para os estóicos era *pneuma*.¹¹ No sentido em que tomaram essa palavra, vinda do vocabulário médico, *pneuma* era mais que o sopro ou o suspiro ou o respirar, era algo que poderíamos chamar de ar quente e, de modo anacrônico, de energia. Isso era a alma. Corpórea, é claro, mas de uma formação especial. Tudo seria físico, e tudo estaria envolvido por *pneuma*. Os estóicos não viam uma linha divisória entre o que nós, modernos, chamamos de mundo animado e mundo não animado. Entre o homem e os animais e entre estes e a Terra e todo o mundo físico haveria continuidade, dada exatamente por aquilo que denominaram *pneuma*. Assim, a relação entre alma e corpo não lhes aparecia como problema.

O mundo estaria ordenado por um plano prévio, sim, mas isso não quer dizer que suas possibilidades seriam muito restritas. A substância *pneuma* poderia ganhar tensões e tons diferentes, de modo que todos os inimagináveis movimentos e transformações corpóreas seriam explicados por essa infinita capacidade plástica de tal substância.

O interessante da doutrina estóica, neste particular, é que ela é mais adepta de uma visão do mundo como racional do que como determinado. A linguagem, então, sendo o produto do logos, deve exprimir o que o mundo é em suas conexões

causais. Assim, o estudo da lógica e da linguagem se impôs aos estóicos como um estudo do cosmos – a física estóica. Para o que havia enunciados capazes de se sustentar logicamente deveria haver, correspondentemente, conexões causais no mundo, de modo a garantir o todo organizado e, de certo modo, estabelecer um tipo de isomorfismo entre linguagem e mundo.

Estóicos e epicuristas: ética *natural*

O fisicalismo de estóicos e epicuristas os conduziu a um apreço pela noção de natureza mais do que quaisquer outros sistemas filosóficos. O helenista Terence Irwin¹² coloca suas fichas na tese de que esse apreço pela natureza correu em uma esteira tipicamente aristotélica, ainda que a aproximação com o aristotelismo seja, para ele, algo mais dos estóicos do que dos epicuristas. Julia Annas também segue essa linha, e lembra outro elemento aristotélico nas éticas helenistas em geral: a noção de *eudaimonia*.

É claro que a *eudaimonia*, para Annas, é um tópico que está presente em todas as éticas do mundo antigo. É exatamente aí que tais éticas são distintas das do mundo moderno e contemporâneo, que adota “éticas do dever”. Em ética, os filósofos do mundo antigo teriam sempre buscado responder não a perguntas referentes a como devemos agir ou julgar, que é o modo como pensamos modernamente, mas dar encaminhamento para perguntas do tipo “com o que a minha vida poderia ser espelhada?”. Nesse sentido, como Annas enfatiza, a avaliação de uma postura não se daria pela observação de atos ou juízos, mas por uma avaliação do todo de uma vida. Citando o filósofo romano Sêneca,¹³ adepto do estoicismo, ela lembra que a vida ética teria de ser vista como tendo um objetivo final, mas não necessariamente como se o caminho representasse uma linha, e sim círculos concêntricos. A idéia básica de tal ética era a de avaliar uma vida como um todo a partir de sua harmonia. Que harmonia? A harmonia com a natureza; esta seria a melhor forma de não desprezar a possibilidade de uso da razão, e então de seguir o *logos* do cosmos, e isso é que faria a diferença para se ter cumprido a vida ética.

A busca de uma harmonia com a natureza com vistas ao prosperar, à felicidade, era ponto comum entre estóicos e epicuristas. O que os diferenciava

era o entendimento do que tinha de prosperar, isto é, o que era de fato a felicidade e, principalmente, o que se possuía em mãos para a realização desse fim. Epicuro entendeu a *eudaimonia* ligada ao prazer. Os estóicos recusaram-se em ver no prazer algo além do mero prazer, e então o negaram como estrada para a *eudaimonia*. Essa diferença marcou a história da filosofia e, de certo modo, a consciência popular, que conservou as palavras “estóico” e “epicurista” em oposição, tendo o tema do culto do prazer no centro da disputa. Os historiadores da filosofia Michael Erler e Malcom Schofield mostram que essa imagem é já do próprio período antigo, e que tal disposição capta erros e acertos do que foi proposto pelos filósofos.

Eles nos lembram da célebre taça achada na cidade de Boscoreale (fig. 5.3), e a partir dela expõem o modo como no final do período helenista a consciência popular poderia ter entendido a distinção ética entre o epicurismo e o estoicismo.¹⁴

Fig. 5.3 Taça encontrada na cidade de Boscoreale, Itália



A gravura mostra Zeno de Citio e Epicuro em discussão, representados por dois esqueletos. Enquanto Epicuro escuta desdenhosamente Zeno, em uma posição de descanso, ficando muito mais atento ao pedaço de bolo na mesa entre

eles, Zeno se mantém ereto e compenetrado em seu filosofar. Há algo de correto nessa visão. Mas, como toda visão popular, ela peca contra o rigor das filosofias envolvidas. A busca do prazer por Epicuro foi enfatizada como ausência de dor, de modo a aconselhar o homem a aproveitar pequenos sabores da vida sem se angustiar, uma vez que o que ocorre e nos preocupa não pode ser revertido. Não se tratava do culto ao prazer enquanto a ampliação de gostos desmedidos. A negação do prazer como quase sinônimo de *eudaimonia*, por parte dos estóicos, não significava uma desconsideração para com aspectos sensíveis do mundo; ao contrário, tal negação advinha da tentativa dos estóicos de não perder o autocontrole racional e, então, não entrar em dissonância com a vida material, ou seja, o cosmos, a natureza que, enfim, seria ela própria racional.

Julia Annas defende, contra outros *scholars* (como Terence Irwin, por exemplo) a idéia de que a ética de Epicuro não se aproxima das éticas consequencialistas modernas. Seu hedonismo, segundo ela, não promovia o cálculo de prazeres e dores, no sentido de maximizar os primeiros e diminuir os segundos. Para ela, não há cálculo na ética antiga.

O que há na ética epicurista de básico, então, resume-se no que alguns historiadores denominam de *tetrapharmako*. Quatro remédios da alma, fornecidos por Epicuro, iriam proporcionar ao homem uma vida próspera. Esses quatro remédios viriam do conhecimento da física e da metafísica. Tais conhecimentos, no entanto, não deveriam ser tomados em um sentido cognitivo, algo como uma chave para a saída da ignorância e o início de uma vida de pesquisas. Nada disso. Seriam conhecimentos específicos para a bula do *tetrapharmako*, de modo a eliminar pseudoproblemas e favorecer a prosperidade, a *eudaimonia*. Esses remédios foram resumidos por epicuristas em quatro sentenças: deus não seria causa real de temor; a morte não causaria qualquer motivo real para alarme; é fácil perseguir o que é o bom; é muito fácil suportar o que é o mal. O sábio seria aquele apto no uso desses remédios, como aparecem na *Carta a Meneceu*.

As primeiras duas máximas do *tetrapharmako* eram consequências da física e da cosmologia (ou metafísica) de Epicuro. As divindades não olhariam com interesse para os homens, portanto, temê-las seria perda de tempo e

ampliação de preocupação. Temer a morte seria outra fonte de preocupação tola, uma vez que tudo é corpóreo e todas as dores são corpóreas, e a morte, por sua vez, é o fim do corpo, da sensação e, então, não poderia causar nenhum desprazer. As duas máximas finais viriam de um senso comum hedonista: o que é bom é simples, e pode ser perseguido, pois para alguém que tem sede, um bom copo de água é um bem valioso que, se degustado corretamente, é tudo o que se precisa (no momento). E quanto ao mal, todos nós sabemos – ou deveríamos saber – que não há dor que dure para sempre, e que há uma série de exercícios para não prestar atenção na dor enquanto ela dura.

Os estóicos diferiram daqueles que acreditaram que o sábio se faria pelo bom uso do *tetrapharmako*. Uma vez que a *eudaimonia*, para eles, vinha de uma harmonia com o plano natural e racional do mundo, do cosmos, a questão de completar uma vida próspera e, portanto, sábia, não poderia ser resolvida por uma bula. Além disso, o prazer poderia desviar o homem do plano natural cósmico, fazendo-o esquecer as virtudes que trariam a conquista da autarquia, a possibilidade de comandar a própria vida colocando-a em harmonia com o universo. Ora, mas os epicuristas não poderiam jamais abandonar a idéia de prazer, uma vez que tal idéia é tomada por eles como o exercício das sensações de uma forma correta, e as sensações são tudo que temos para a conquista da verdade – elas são critérios para o saber.

Toda a divergência dos estóicos com os epicuristas pode ser resumida, no âmbito da ética, no tópico do entendimento do que é e do que não é o prazer.

Os estóicos insistiram, contra Epicuro, que o prazer não é o último fim humano; este seria, sim, a realização das capacidades racionais daquele que age. Riqueza, saúde, amizade ou poder político são todos bens que não deveríamos desejar, segundo os estóicos, pois eles não dependem de nós, e sim do mundo exterior, do plano traçado do cosmos; tomá-los como bens a serem alcançados a fim de prosperar, de viver a *eudaimonia*, seria um erro, uma vez que isso poderia nos fazer cair em frustração e, então, ter uma vida nada próspera, pouco feliz ou, mesmo, irremediavelmente infeliz. Não estando sob nosso domínio conseguir tais coisas e as manter, seria tolice elegê-las como o que se deveria buscar na vida de modo a fazer de nossa existência um todo completo e próspero. Os epicuristas,

por sua vez, gostariam de evitar colocar tais objetivos, não pelo fato da frustração que viria se eles não fossem alcançados, mas por um motivo que eles avaliavam como pior: a perda deles seria o azar bem possível, que traria dor e ansiedade imensas – quem viveria sem aquilo de bom que já teve? Os estóicos queriam ver quanto a busca de tais elementos, tomados como bens, poderia contrariar a harmonia de cada homem com o plano divino, racional, cósmico. Deliberar corretamente no sentido da prosperidade implicaria manter-se indiferente a esses bens que não estão sob o nosso controle, pois ao final de uma vida seria difícil julgá-la próspera se os bens almejados tivessem sido perdidos – o que provavelmente ocorreria. Os epicuristas os colocavam fora do campo dos objetivos máximos por motivos que nada tinham a ver com o plano cósmico, uma vez que não acreditavam em nenhum plano. Eles não punham tais bens em um pedestal porque o prazer não seria algo da abundância ao exagero, mas seria algo do âmbito do saber consumir para se sentir satisfeito – para o sábio, os pequenos prazeres seriam os melhores, uma vez que a sapiência ensinaria a se ter prazer.

Estilo de vida, filosofia e novos critérios de verdade

Não é difícil encontrarmos *scholars* pouco simpáticos em relação ao chamado período helenista. O filósofo espanhol Julian Marías, discípulo de Ortega y Gasset, exemplifica essa postura em sua *História da filosofia*. Dois trechos dão a idéia da avaliação do autor:

Mas o mais grave problema que as filosofias da época helenística colocam é o seguinte: do ponto de vista do saber, todas elas – inclusive a mais valiosa, a estóica – são toscas, de escasso rigor intelectual, de pouco vô; não há comparação possível entre elas e a maravilhosa especulação platônico-aristotélica, de incomum agudeza e profundidade metafísica [...].¹⁵

E um parágrafo depois:

A filosofia, outra vez fora da via da verdade, vai se transformar numa espécie de religiosidade de circunstância, adequada para as massas. Por isso, sua inferioridade intelectual é, justamente, uma das condições do enorme êxito das filosofias desse tempo [...].¹⁶

Não é verdade que a filosofia helenista é de pouco rigor intelectual. Talvez o que incomode Marías seja o fisicalismo desse período, uma vez que o próprio Marías é um espiritualista.

Filósofos como Richard Rorty (1931-2007) e Michel Foucault (1926-1984) captam sob outros olhos a filosofia antiga tardia. Menos preocupados com os grandes sistemas, em comum acordo com os helenistas atuais eles entendem aquilo que é a riqueza cultural e filosófica desse período: o desejo de tornar a filosofia não só uma postura para o conhecimento, mas um saber – uma *sagesse* – que se coloca como capaz de dar um estilo de vida.

Rorty assim avalia a postura cética:

Ao passo que o ceticismo no mundo antigo havia sido uma questão de atitude moral, um estilo de vida, uma reação às pretensões de modas intelectuais encontradas no cotidiano, o ceticismo à maneira das *Meditações* de Descartes foi uma questão “profissional”, precisa, definida [...].¹⁷

Essa comparação entre posturas céticas modernas, como a de Descartes,¹⁸ e a dos cétricos antigos (e nesse caso podemos colocar próximos tanto os pirrônicos quanto os da Academia) pode ser estendida para todas as correntes da filosofia antiga tardia, do período helenista.

Mas isso não significa que Marías possa estar correto ao dizer que o período helenista não fez filosofia em um sentido tão importante quanto o de Aristóteles e Platão. A questão da “profundidade” da reflexão filosófica, para várias escolas do período helenista, não era uma questão de construção escrita de doutrinas. E isso não significava um desinteresse pelas investigações a respeito do *saber* enquanto elemento da cognição e da busca pela expressão do correto e verdadeiro. De um modo geral, os filósofos pós-aristotélicos fizeram uma “virada ética” radical, e trataram o próprio conhecimento por meio de estratégias que envolviam seus comportamentos éticos. Eles próprios entenderam tal postura como uma continuidade em relação à conduta de Sócrates. Era como se eles, ao adotarem a filosofia prática (ética) como aquilo que importava para a própria filosofia, tivessem de tratar das questões a respeito do conhecimento e da verdade

não mais de modo exclusivamente especulativo, como fizeram Platão e Aristóteles e, enfim, como fizeram, depois, de modo muito mais acentuado, os modernos. Eles viram na própria conduta individual prática os modos de poder aferir a verdade e o conhecimento. Foucault expõe essa tese historiográfica de modo maravilhoso em sua análise da prática dos filósofos cínicos, a *parrhesia*.

A *parrhesia* é uma espécie de conduta franca, a fala livre e sem travas, pública. Ela está articulada com a vida exemplar do filósofo. Foucault destaca isso em dois trechos de aguda percepção:

Na tradição aristotélica, platônica e estóica, os filósofos se referiam principalmente à doutrina, ao texto, ou ao menos a alguns princípios teóricos para sua filosofia. Na tradição epicurista, os seguidores de Epicuro se referiam tanto à doutrina quanto ao exemplo pessoal do próprio Epicuro – aquele que todo epicureano tenta imitar [...] Mas na tradição cínica, a referência principal não eram os textos ou as doutrinas, mas as vidas exemplares. Exemplos pessoais também eram importantes nas outras escolas filosóficas, mas no movimento cínico – em que não havia nenhum texto estabelecido, nenhuma doutrina fixada e reconhecida – a referência era sempre feita a certas personalidades reais ou mitológicas, que eram tomadas como fontes do cinismo enquanto um modo de vida.¹⁹

Foucault lembra dos heróis míticos cultuados pelos cínicos, e então até chega a Diógenes, figura histórica, mas que teve sua vida envolvida em situações que podem muito bem ser apenas lendas. Essas lendas ou histórias verídicas eram a principal fonte de alimento filosófico dos cínicos.

Diógenes, basicamente, foi uma figura heróica. A idéia de que a vida de um filósofo deveria ser exemplar e heróica é algo de importante para se entender a relação do cinismo com o cristianismo, tanto quanto para se entender a *parrhesia* cínica como uma atividade pública.²⁰

E Foucault completa o parágrafo explicitando os três tipos de exercício da franqueza, ou seja, da *parrhesia* utilizada pelos cínicos: a pregação crítica, o comportamento escandaloso e o diálogo provocativo.

Como os estóicos, os cínicos falavam em público. Mas diferentes destes, eles preferiam falar para multidões, e não para grupos seletos. Nisso, se pareciam com os pregadores cristãos. Esse comportamento, tanto quanto os outros dois, lhes dava o critério de verdade. Pois quanto mais riscos corressem com a fala pública, mais poderiam colocar suas fichas na veracidade do que estavam dizendo. Este critério de verdade pressupunha, então, que a verdade era basicamente algo que não estava solta, livre para todos. E que não poderia ser alcançada pela investigação que viesse a terminar na doutrina escrita. Era pela agudeza da *parrhesia* e pela reação dos atingidos por ela que se poderia avaliar o grau de verdade ou falsidade que a filosofia teria sido destinada a mensurar.

O comportamento escandaloso foi registrado por aqueles que comentaram a vida de Diógenes. Não é o caso somente de lembrar os episódios em que ele comia e se masturbava na *Agora*, mas também de ficar atento sobre como ele se relacionava publicamente com determinadas figuras importantes. Seu célebre encontro com Alexandre é interpretado por Foucault do seguinte modo:

A *parrhesia* cínica tinha também o recurso ao comportamento escandaloso ou a atitudes que questionavam hábitos coletivos, opiniões e padrões de decência, regras institucionais e assim por diante. Procedimentos severos eram utilizados nisso. Um deles era a inversão dos papéis, como bem pode ser visto no Quarto Discurso de Dio Chrisostomo, em que há a descrição do famoso encontro entre Diógenes e Alexandre. Esse encontro, que foi freqüentemente citado pelos cínicos, não ocorreu na privacidade da corte de Alexandre, mas na rua, no campo aberto. O rei parou em pé diante de Diógenes, que estava sentado em seu barril. Diógenes ordena a Alexandre a sair da sua frente, pois estava na linha entre ele e o Sol, e saindo do lugar poderia colocar de novo o Sol em contato direto com ele. A ordem para Alexandre sair para o lado de modo a deixar o Sol alcançar Diógenes é uma afirmação da relação direta e natural que o filósofo tem com o Sol, em contraste com a genealogia mítica que o rei, como descendente de um deus, era suposto personificar.²¹

Como Foucault explica, o comportamento escandaloso dá margem à terceira estratégia da *parrhesia* cínica, a do diálogo agressivo. Na verdade, esse

diálogo alterna momentos de suavidade com momentos bem contundentes. Diferentemente da *parrhesia* socrática, que termina por mostrar ao interlocutor que ele não tem o conhecimento que imaginava ter, a *parrhesia* cínica termina quando o interlocutor é visto por si mesmo como não sendo quem imaginava ser. O final do diálogo é, portanto, muito mais agressivo e insuportável do que o final do diálogo socrático. A destituição do indivíduo da idéia que fazia de sua própria identidade é o resultado da *parrhesia* cínica, o que é bem diferente do resultado aporético, que é o que se alcançaria no diálogo socrático.

Apêndice

Sobre o pensamento cético o leitor pode encontrar questões atuais, ainda que o texto seja sobre filosofia antiga: M. Burnyeat, & M. Frede, *The original Sceptics: a Controversy*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1998. Este trecho de Jonathan Barnes, no livro em questão, é significativo:

“As investigações de um pirronista não terminam em descoberta; nem mesmo concluem que a descoberta é impossível. Pois, absolutamente não terminam: as investigações continuam, e o investigador se acha em condições de *epokhé* (εποχή). A *εποχή* é definida como o completo cessar do intelecto, como um resultado em relação ao qual não negamos nem afirmamos alguma coisa. O investigador cético nem afirma nem nega, nem acredita nem desacredita.

Εποχή é caracteristicamente produzida por argumento – certamente, uma das características mais revigorantes do tratamento pirronista de Sexto Empírico é o de que os cétricos são completamente saciados de argumentação. Quando um filósofo nos oferece um argumento, há a implicação de que, se aceitamos a premissa, deveríamos aceitar a conclusão. É então natural supor que os argumentos de um pirronista implicam um *deveria* intelectual [...] Sexto comumente não diz “você *deveria* suspender o juízo”, mas “você *suspenderá* (ou *deverá*) o juízo”. A *εποχή* é “uma afetação [...] que cai sobre o investigador após a investigação”. O início da *εποχή* é algo que simplesmente *nos ocorre*. [...]

Poderíamos imaginar a extensão de um ceticismo pirrônico; e poderíamos perguntar, equivalentemente, o que um pirronista acredita. [...] Ou “qual o escopo da εποχή pirrônica?” [...] Mas a questão, geralmente colocada, não tem qualquer resposta. [Um pouco diferente] minha questão é esta: qual o escopo da εποχή na [obra] *A essência do pirronismo* de Sexto Empírico? O que um pirronista de *A essência* poderia acreditar?

Duas respostas rivais para essa questão definem dois tipos de ceticismo. O primeiro tipo eu chamarei [...] de *pirronismo rural*. O pirronista rural não tem qualquer crença: ele dirige a εποχή para toda questão que possa emergir. O segundo tipo de ceticismo eu chamarei de pirronismo urbano. O pirronista urbano está feliz em acreditar na maioria das coisas que as pessoas comuns afirmam no curso normal de eventos: ele dirige a εποχή para alvos específicos – falando de modo pouco exato: dirige a εποχή para questão filosóficas e científicas”.²²

Bibliografia citada

ALGRA, K. et al. *The Cambridge History of hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ANNA, J. *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1992.

BURNYEAT, M & FREDE, M. *The original Sceptics: a Controversy*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.

EPICURO. *De Rerum Natura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Carta sobre a felicidade*. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.

FOUCAULT, M. *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*. Six lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Oct-Nov, 1983.

FURLEY, D. *From Aristotle to Augustine*. Routledge History of Philosophy - II. London and New York: Routledge, 2004.

GHIRALDELLI JR., P. *Caminhos da filosofia*. Rio de Janeiro: DPA, 2005.

_____. *Filosofia da educação*. São Paulo: Ática, 2006.

_____. *Corpo – Filosofia e educação*. São Paulo: Ática, 2008.

GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

IRWIN, T. *Classical Thought*. New York: Oxford University Press, 1989.

MARCUSE, H. Contribution à la critique de l'hédonisme. *Culture et société*. Paris: Les Editions de Minuit, 1970.

MARÍAS, J. *História da filosofia*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NOVAES, A. (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

RORTY & GHIRALDELLI. *Ensaaios pragmatistas*. Rio de Janeiro: DPA, 2006.

SÊNECA. *Sobre a brevidade da vida*. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

SHARPLES, R. *Stoics, epicureans, sceptics*. London: Routledge, 1986.

SHIELDS, C. (org.) *The Blackwell guide to Ancient Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

VERNANT, J. P. *O homem grego*. Lisboa: Presença, 1993.

WALKER, S. *Greek and Roman Portraits*. London: British Museum Press, 1995.

- ¹ Não vejo incompatibilidade entre essas minhas observações sobre a filosofia de Sócrates como uma “filosofia do corpo” e as conhecidas afirmações de Sócrates, pelas obras de Platão, de desdém em relação ao corpo e de incentivo ao que seria o cuidado da alma. São questões diferentes. No sentido em que exponho essa minha interpretação, vale considerar a maneira de Foucault falar do “cuidado de si” grego, da questão da *parrhesia* e coisas afins. Essa questão é tratada neste capítulo, mais adiante. Sobre “filosofia do corpo” o leitor pode consultar: P. Ghiraldelli Jr., *Corpo – Filosofia e educação*, São Paulo, Ática, 2008.
- ² Um estudo iconográfico sobre o assunto está em: S. Walker, *Greek and Roman Portraits*, London, British Museum Press, 1995.
- ³ O imperador filósofo, Marco Aurélio, é um caso interessante para estudo. Nele, uma das filosofias da vida do período em questão, o estoicismo, realmente fez um papel educacional para a conduta e para o esforço do exemplo.
- ⁴ A base histórico-filosófica deste capítulo pode ser vista no excelente livro da Cambridge: K. Algra et al. *The Cambridge History of hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- ⁵ E. Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 2007, p. 191.
- ⁶ É fato que em geral se sabe sobre Pirro pelo que escreveu, bem mais tarde, Sexto Empírico (falecido no início do século III), que inclusive exerceu a medicina em Alexandria, utilizando métodos empíricos novos. Aliás, também é dessa maneira que conhecemos Epicuro, por um seu seguidor tardio, Lucrécio (século I), que escreveu *De Rerum Natura* (Sobre a natureza das coisas).
- ⁷ A tensão entre natureza e convenção no mundo antigo é um tópico importante. No campo do período helenista, vale a pena ver: B. Inwood, “Stoicism”, em D. Furley, *From Aristotle to Augustine*, Routledge History of Philosophy - II, London and New York, Routledge, 2004, pp. 224-6.
- ⁸ Boas respostas epicuristas e estóicas contra cétricos são dispostas no livro Terence Irwin: *Classical thought*, New York, Oxford University Press, 1989.
- ⁹ Uma visão bela e elucidativa da cosmologia epicurista aparece na exposição de José Américo Mota Pessanha: “As delícias do Jardim”, em A. Novaes (org.), *Ética*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- ¹⁰ J. Anna, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley and Los Angeles, California University Press, 1992, p. 123-35.
- ¹¹ Julia Annas, citada na nota 9, dedica um capítulo inteiro à noção de *pneuma*, como ela passa de Aristóteles para o saber médico e de como tal noção se faz presente no âmbito do estoicismo.
- ¹² T. Irwin, *Classical Thought*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1989, p. 164.
- ¹³ J. Annas, *The Morality of Happiness*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 42-3.
- ¹⁴ M. Erler e M. Schofield, “Epicurean ethics”, em K Algra et al. (org.), *Hellenistic Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 2005, pp. 642-3. Como um guia geral, a publicação da Blackwell é útil: C. Shields (org.), *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003. E também: R. Sharples, *Stoics, epicureans, sceptics*, London, Routledge, 1986.
- ¹⁵ J. Marías, *História da filosofia*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 96.
- ¹⁶ Idem, p. 97.
- ¹⁷ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 46.
- ¹⁸ Descartes não é um cétrico. Seu ceticismo é exclusivamente metodológico, colocado na primeira de suas *Meditações metafísicas*. Mas a comparação de Rorty é válida, e é utilizada aqui com propósito diferente do dele. Aqui, apenas mostro a percepção dos filósofos em relação ao modo como a filosofia antiga, em especial a do período helenista, possui um escopo difícil de ser apreendido por quem hipervaloriza conquistas tipicamente epistemológicas.
- ¹⁹ Essa fala de Foucault corresponde a palestras em Berkeley, de 1983, e está disponível em inglês na Internet: <<http://foucault.info/documents/parrhesia>>.
- ²⁰ Idem, *ibid*.
- ²¹ Idem, *ibid*.
- ²² Burnyeat, M. Burnyeat & Frede, M. Frede, *The original Sceptics: a Controversy*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1998.

6

O Helenismo: os filósofos

cidadãos do mundo

Capítulo 6. Os cidadãos da cidade do Céu

Agostinho e Boécio

Quando pensou em se converter ao cristianismo, Agostinho (354-430) orou pedindo a Deus que o encaminhasse corretamente. Confessou saber de seu destino. Todavia, solicitou que a conversão não fosse imediata. Visto que a vida de Agostinho quando jovem não era a de um moço regrado e comedido, esse célebre episódio às vezes é contado como um chiste. Talvez Agostinho quisesse aproveitar a vida não cristã mais um pouco!

Tomo esse episódio como significativo da situação vivida por Agostinho, e por muitos intelectuais de seu tempo – eles estavam em um mundo em franca transição de costumes e religiões. Os problemas da transição que afetaram Agostinho também estiveram presentes na vida Boécio (480-524). Ocupados com as questões que o cristianismo colocava para a filosofia, eles refletiram sobre o tema do bem e do mal e sobre o tema do tempo ou da eternidade.

Ambos estiveram sob a fé cristã. Mas haviam se formado a partir da cultura do mundo grego, e tiveram de lidar com os problemas que a religião cristã colocava para eles enquanto intelectuais. Suas respostas se complementam, formando as bases do que se estava gestando nessa época, que seria a cultura erudita da Idade Média, emergente bem mais tarde, quando da existência das universidades e do reflorescimento intelectual, a partir do século XII.

Agostinho viveu a reunificação do Império Romano sob Teodósio I (dividido por Deocleciano em 286). Não foram muitos anos, pois o governo de Teodósio se deu entre 379 e 395. Viu a separação definitiva do Império Romano com a morte do imperador. Em 396 ele se tornou o Bispo de Hipo, na África, uma região pertencente ao Império Romano do Ocidente, onde imperava a cultura latina. O Império Romano do Oriente, o Bizantino, havia ficado mais próximo da cultura baseada na língua grega, ainda que por muito tempo essas regiões, cultural e politicamente, tenham sido bem semelhantes.

Boécio também viveu no Império do Ocidente, mas não em uma colônia distante, e sim na própria capital, Roma. Todavia, em um mundo que Agostinho, tão próximo dele em anos, talvez não pudesse imaginar que viria a existir do modo que existiu. Agostinho chegou a ver a queda de Roma em 410. Os bárbaros saquearam a cidade, mas não ficaram nela. Seguiram caminho em direção a outras colônias mantendo uma vida mais ou menos nômade e sustentada por tais investidas no Império. Quando Agostinho morreu, em 430, os bárbaros já estavam nas proximidades de sua cidade. Creio que não era fácil para Agostinho imaginar que os bárbaros pudessem tomar o Império e governá-lo, ainda por um tempo, tendo na corte uma pessoa do nível intelectual de Boécio. Mas foi o que ocorreu em 476, quando definitivamente o controle de Roma passou para as mãos bárbaras.

Agostinho era pobre. Boécio era rico e de família de imperadores e cônsules romanos. E também seus filhos ocuparam cargos importantes. Sempre esteve ligado à vida intelectual. Diferentemente de Agostinho, que não tinha uma boa familiaridade com a língua grega, Boécio sabia o grego muito bem, e se propôs a grandes empreitadas como tradutor de Aristóteles e outros para o latim. E, de fato, mesmo não tendo sido alguém da hierarquia eclesiástica, sua autoridade intelectual prevaleceu por muito tempo na Idade Média, justamente por causa de sua cultura.

Mas sua cultura pode ter sido a razão de sua morte. Ele trocava correspondências com pessoas da corte do Império do Oriente. Teodorico era o rei visigodo que então governava Roma. Apesar de estar relativamente em acordo com Zeno, rei do Império da parte oriental, Teodorico não precisou de muito tempo para imaginar que tais correspondências eram sinais de trama para a reunificação do que havia sobrado do Império Romano do Ocidente com o Império Bizantino, e então prendeu Boécio, acusando-o de traição. Boécio foi executado e passou a ser considerado como mártir cristão pela Igreja.

A obra célebre de Boécio foi escrita na prisão, *A consolação da filosofia* – um livro belo que inspirou renascentistas e modernos. Foi neste livro que “o último romano” enveredou por temas que ocuparam a mente de Agostinho.

Antigos e medievais: religião

A religião é um ponto de partida interessante quando queremos comparar antigos e medievais.¹ Tanto quanto a língua, ela é um elemento cultural de suma importância para os contrastes entre essas duas formas de pensamento.

O mundo helênico era povoado de deuses. Esses deuses não estavam em cisão com os mortais. Deuses e mortais eram *do* mundo. É claro que se poderia imaginar, como nas cosmogonias, que alguns deuses tiveram participação na geração de elementos do mundo e, enfim, do conjunto todo. Mas é preciso ver como eles próprios eram partes da *physis*, a força autogeradora, que de maneira grosseira traduzimos por natureza. Nunca devemos esquecer que o estoicismo, uma das principais e mais duradouras formas filosóficas do mundo antigo, animou a natureza com vida por todos os lados, uma espécie de “panpsiquismo sem psique”. Aliás, os deuses não só viviam no plano terreno – o Monte Olimpo nunca foi outro lugar que não o geográfico e existente Monte Olimpo –, mas também se achavam sujeitos a uma série de vicissitudes que afligiam os mortais. O mundo grego era um mundo de duas raças sob o mesmo teto, uma de deuses que davam modelo de perfeição, em geral segundo preceitos de conduta com características mais estéticas do que propriamente morais; e outra raça, a dos mortais, que podiam até usar os deuses como espelho – como de fato vários filósofos ensinaram –, mas que deveriam lembrar que os deuses não eram confiáveis. Poderiam trocar coisas com os deuses – os sacrifícios –, mas não deveriam fazer deles amigos guardadores de segredos. Não iriam imaginar trocar com eles favores impossíveis, como a aquisição do direito de também ser imortal. Aliás, os preceitos de Delfos, todos eles, estavam lá colocados como adágios para guiar os gregos para longe da idéia de que poderiam ser como deuses.

O mundo medieval recebeu o cristianismo e este veio junto com o Velho Testamento. Apesar de a doutrina de Jesus negar uma série das idéias do Velho Testamento, o cristianismo foi ensinado como um complemento do texto bíblico dos judeus. A idéia de um deus único ganhou prestígio avassalador, e se era necessário povoar os templos pagãos com demiurgos, a religião judaico-cristã tinha elementos para tal – os anjos. E mais tarde os santos. Segundo o motivo maior pelo qual se tornaram santos, eles adquiriram habilidades especiais na

consciência popular – não raro incentivadas pela Igreja – tanto quanto as capacidades e finalidades dos deuses da Antigüidade. E o sincretismo entre religião judaico-cristã e paganismo seguiu em frente, sem que nunca mais algum historiador teólogo pudesse ter a certeza, diante de várias práticas, do que era de fato de um e de outro. Mas havia algumas coisas que não se encaixavam. A religião judaica impunha uma cisão entre o divino e o mortal. Não se tratava de duas raças sob o mesmo teto, como no caso grego e romano, mas de um deus celestial e espiritual, que conduzia com pulso firme “seu povo”, para que este povo viesse a realizar na Terra a sua vontade. Com Jesus, este deus único celestial se tornou não o comandante de um povo seu aqui na Terra, mas o pai celestial desejoso de mostrar ao mundo que seu filho era tão humano quanto qualquer outro, e que isso deveria ser entendido da seguinte forma: todos são assim, humanos, e todos são meus filhos. Então, pela boca de Jesus, Deus passou a contar que amava a todos, que todos eram seus irmãos e, então, filhos de Deus. É claro que Deus, mantendo-se como pai, ainda poderia punir seus filhos – e nisso valeria o Velho Testamento –, mas, como pai, fundamentalmente acolheria e protegeria seus filhos, a cada um daria uma atenção especial.

A *physis* deixou de ter importância, pois uma vez relativa ao mundo dos mortais, não deveria despertar tanto a atenção dos homens quanto a manifestação de Deus. E tal manifestação não era propriamente os feitos da *physis*. Mais importante do que o mundo, a criação espantosa de Deus seria o homem – a vida humana. É certo que Deus, o deus único, havia criado tudo, mas não era por essa sua manifestação que se poderia conversar com ele, ao menos após a tentativa de reconciliação feita por Jesus. Após Jesus, o modo de conversação com Deus veio repleto de novidades. Eram novidades tanto para o mundo romano quanto para o mundo da cultura hebraica. A conversa viria por orações formuladas por canais completamente estranhos ao Velho Testamento e, é claro, às formas de relacionamento da cultura helênica com seus deuses. Individualizado e singularizado por meio da distinção da alma previamente limpa por meio de arrependimento de faltas cometidas contra outros homens – falta contra o deus único, uma vez que todos os homens eram seus filhos –, o homem teria acesso ao pai celeste e espiritual *por meio* da oração. Os gregos interagiam com os deuses observando uma série de sinais da natureza ou de acontecimentos;

os medievais até podiam interpretar uma praga como castigo de Deus, mas tendiam a ir até Deus e, em vez de festas e jogos, poderiam colocar seus sentimentos individuais diante do Pai. Então, em comunicação individual e íntima, como aquela que um filho pode estabelecer diante de um pai, pediriam atenção e cuidados. Jesus ensinou uma oração específica, que começa com um chamado que soaria louco para um antigo: “Pai nosso que estais no Céu...”. Chamar um deus de pai? Isso seria não só uma ousadia para um grego ou um romano, mas, antes de tudo, algo fora de propósito.

Essa cultura da intimidade, da relação entre Deus e cada um de nós, trouxe outro tipo de mentalidade, não mais a do cultivo de uma religião objetivada, mas a da vivência de uma religião bastante subjetiva. E se cada um tinha de abaular sua alma por meio de arrependimentos e ritos ascéticos, para então se tornar mais apto para falar com Deus, não foi difícil estabelecer isso como costume para também se comunicar um com o outro. Eis então que os medievais, aliás, como os modernos, se tornaram capazes de estabelecer um mundo guiado por todo tipo de manifestação de cultivo da intimidade. A filosofia trouxe essa idéia de intimidade para a idéia de subjetividade, e deu a estas especificações especiais.

Os gregos viviam uma religião sem igrejas e sem dogmas, sem textos. Os medievais passaram a viver com uma religião canonizada em textos sagrados e comandada por igrejas e ordens eclesiásticas. A vida do grego era a vida do cidadão livre, a do medieval, uma vida sem cidadania e, não raro, presa – presa por não mais ter seu espaço de liberdade –; a *Agora* e o Senado foram perdendo prestígio na medida em que as cidades foram entrando em decadência. Mas, tudo isso, segundo uma determinada visão.

De um ponto de vista distinto, a vida antiga pode ser avaliada como livre quando tomamos a noção de cidadania. Os antigos não escravos, os cidadãos – de Atenas ou Roma ou Alexandria ou Bizâncio –, eram livres na medida em que exerciam liberdades políticas, obviamente, tendo sua *polis* livre. Mas, do ponto de vista da relação entre as vontades individuais e a *physis*, habitavam um mundo cujo retrato dizia que tudo estava previamente determinado. Os gregos tiveram de fazer peripécias mentais para entender como poderiam falar de liberdade da vontade e de responsabilidade individual. Epicuro e os estóicos, de maneiras

diferentes e, como vimos, com concepções distintas, tiveram de lidar com esse problema de um universo chamado de cosmos, ou seja, um todo organizado e belo na sua organização. Afinal, o cosmos, exatamente por tal característica, poderia apresentar a força determinística de tudo que é belo na medida em que é estático, ou dinâmico, mas na forma de um dinamismo predeterminado. O cosmos é o mundo que se impõe ao caos – por definição.²

Os medievais, ao contrário, não estavam mais presos a cidades, mas vinculados à Igreja. Todavia, não tinham uma concepção em que o mundo se apresentava predeterminado, pois não era isso que o cristianismo ensinava. O que aprendiam era que, ao nascer, recebiam do pai celestial uma sua característica – a vontade. Logo ao nascer, cada homem seria dotado de vontade livre, capaz de influenciar decisivamente o curso dos acontecimentos. A noção de liberdade dos medievais era uma liberdade quase que moderna, pois ela era a respeito da vontade enquanto elemento subjetivo. Estava aí em jogo, então, seguir ou não seguir o que era colocado por valores morais dados pela conduta ensinada por Jesus. Quanto ao homem antigo, não fazia sentido não seguir as virtudes e continuar sendo cidadão. Uma coisa implicava a outra. A perda da cidadania poderia ser cogitada para qualquer um que viesse dando mostras de não conseguir ser virtuoso. Diferentemente, as regras morais de um cristão não eram as virtudes éticas de um antigo. Sendo assim, fazia-se necessária a verificação constante, por meio de perguntas dirigidas a cada um, de modo a se tomar conhecimento a respeito da vontade livre – estaria a vontade sendo desviada ou não da conduta ensinada pela doutrina? Os antigos tentaram discernir muito bem as questões da intenção e da vontade e, de fato, criaram uma psicologia. Os medievais e, depois, os modernos transformaram essa psicologia em algo secreto, que deveria ser perscrutado com instrumentos detetivescos.

Ética e moral

As virtudes antigas colocavam os homens na busca de honra e glória. Em geral, os gregos e romanos falaram em quatro virtudes básicas: coragem, justiça, temperança e sabedoria. Todas elas eram bastante objetivas, postas como exigência pública para cidadãos livres. Eram tão objetivas que Aristóteles e outros filósofos as dissecaram, mostrando seus aspectos básicos: o intelectual, o afetivo

e o disposicional.³ Eram virtudes individuais, mas não necessariamente repousavam em uma instância subjetiva profunda, que deveria ser perscrutada. Eram virtudes visíveis, cultivadas pela educação, e elementos de distinção relativamente clara entre cidadãos. O papel dos filósofos, no caso, era o de estabelecer seus vínculos com a *eudaimonia* – e nisso divergiam. A coragem era central para os antigos, que eram povos guerreiros em um sentido especial: atacavam antes em nome de possíveis ataques futuros que poderiam tornar suas cidades escravas de outras. E também se defendiam bem, pois sabiam que não poderiam mais exercer quaisquer das virtudes se perdessem a liberdade de suas cidades, pois se tornariam escravos de outros ou cidadãos de segunda categoria em suas próprias cidades. A justiça era a da igualdade de penas. Uma humilhação era paga com a humilhação daquele que antes humilhou. Quem melhor fizesse isso, na medida exata, era o justo. A temperança não era fácil de se conseguir, pois se tratava do autocontrole, tão solicitado por escolas de filosofia do helenismo tardio, e a maior parte delas dizia seguir Sócrates nisso. Por fim, a sabedoria não era a inteligência teórica apenas, a que conhece a *physis* ou a que entende e elabora melhor o *nomos*, mas a que conhece a *physis* e o *nomos*, isto é, o que é natural e o que é convencional, mas conhece isso em função da *phronesis*, a arte de deliberar bem, de saber decidir e escolher – certa prudência, certa inteligência, a habilidade de decidir. A filosofia se exerceu ora apoiando ora contestando essa cultura. Mas nunca a abandonando.

Ora, essas virtudes deixaram de existir no mundo medieval cristão. As palavras continuaram a existir, mas elas ganharam outra conotação. Assim, a honra e glória antigas foram deixadas de lado, ou passaram na máquina semântica de moer da religião judaico-cristã. Foram todas transferidas para o “interior” do indivíduo. Aliás, um “interior” que, sendo interior, passou a requisitar o “exterior”. A dualidade pouco clara entre a alma e o corpo dos antigos passou a abrigar mais que uma distinção de funções, mas uma dicotomia de lugares constituídos por paredes feitas de substâncias distintas e ligadas a mundos distintos; o corpo ganhou de fato a casa terrena, a alma, o direito de poder experimentar as soleiras da “casa celestial do pai”, e um dia, após a morte, atravessar a soleira e então, de fato, viver com o pai (se isso poderia implicar a entrada do corpo também, como fez Jesus, foi motivo de controvérsia).

Desse modo, no aparecimento da dicotomia corpo-alma como dicotomia exterior-interior, as palavras ligadas ao comportamento perderam o caráter propriamente estético que possuíam, o que dava a característica da ética, e passaram a ser subsumidas à “questão do coração” (a metáfora para alma, exatamente para mostrar seu caráter interno). E o que era o coração? Não era um órgão da inteligência, mas da vontade do homem ou de relação com esta. Essa vontade passou a ser o campo de desígnios do homem para si mesmo e para outros. Então, surgiram as prioridades subjetivas e, enfim, os preceitos morais, que agora o homem teria de justificar perante si mesmo, e não perante a cidade; essas novas regras deram as características básicas para o *novo homem* – o homem medieval.

No mundo antigo, uma falta ética era uma falta ética, ou seja, um descompromisso com o *ethos*, um estranho comportamento de desentendimento dos costumes e hábitos coletivos, e também o descuido do temperamento individual em se manter como espelho da cidadania e, então, reflexo do comportamento coletivo e político. No mundo medieval e, mesmo em sua entrada, nos tempos de Agostinho e Boécio, começou a ficar mais difícil falar em ética. Ficou mais fácil falar em... moral. Ou melhor, foi no mundo medieval que se passou a falar em moral, pois foi na porta deste mundo que a palavra foi inventada. Moral vem de *mores*, uma palavra latina para apontar o que era o temperamento, a parte “interior” do *ethos*, que era uma palavra grega. No mundo medieval uma falta moral era uma falta moral, uma quebra com o *mores*. Uma falta ética seria ou não entendida como tendo algum sentido, dependendo do caso, ou tomada como pouco importante. Ficou um tanto estranho se importar com o *ethos* em um mundo em que todos haviam se tornado filhos de todos e irmãos de todos, de fato, pelo enorme cruzamento de etnias, mas também pelo fato de todos serem irmãos de todos, uma vez que todos eram filhos do único pai, o deus celestial. Os medievais passaram a ter muito mais faltas morais que éticas. Eles consultavam sua intimidade para saber se pecaram ou não.

É claro que Santo Agostinho ainda falava em “cidade”.⁴ Ele chamou a atenção dos cristãos de modo que eles seguissem, na cidade espiritual, a mesma paixão que os romanos sentiam em relação à cidade terrena, ao Império. Agostinho tentou fazer com que os pagãos entendessem que poderiam transferir

o sentimento de patriotismo para a cidade espiritual, o reino de Deus. Todavia, a verdade é que o patriotismo evocava o orgulho e a diferença – ser romano e não ser bárbaro não era algo para se jogar fora. A cidade espiritual tinha um problema: todos ali eram cidadãos. Os que não eram cidadãos haviam sido desterrados, eram os anjos rebeldes. Isso era de difícil compreensão para a mentalidade pagã. Não à toa a Igreja se hierarquizou e estendeu essa hierarquia terrena para a hierarquia celeste, podendo então ser mais bem compreendida pela mentalidade aristocrática, pelas elites romanas que, enfim, demoraram mais que os pobres a se converter ao cristianismo.

Feito isso, outros poucos passos foram necessários para se completar a revolução cristã. E o tema da cidade veio a calhar.

O que os gregos e romanos viam como virtudes, os medievais tenderam a usar com os mesmos nomes, mas em um sentido crescentemente psicologizado. A idéia de “amor a Deus” se manifestava no amor aos semelhantes, e este amor estava relacionado com a idéia de perdão, de dar a outra face. Afinal, na doutrina cristã tudo que se faz aqui na Terra é para merecer o perdão e o amor do pai celestial, e então poder viver, após a morte, com este pai. Ora, esse tipo de doutrina trouxe uma revolução semântica que não é explicada apenas pela troca do grego para o latim e deste, mais tarde, para as línguas hoje ditas nacionais. O que ocorreu foi uma modificação de sentido profundo do comportamento lingüístico, em comunhão com mudanças gerais de comportamento.

Os antigos – e seus filósofos – eram cidadãos de cidades, solitárias ou imperiais, e podiam ser menos ou mais cosmopolitas. Os medievais não tinham mais cidades para a referência; o cosmopolitismo cristão que imperou levou a cidadania para outro lugar: todos na Terra deveriam estar preocupados com a cidade dos céus. Nesta cidade as regras de convívio não importariam, pois se estaria bem nela se as regras de conduta da alma fossem corretas. Optou-se pela simplicidade: “O amor é a única lei”⁵ se tornou vigente, e tudo ficou mais fácil; uma lei única poderia sempre ser ensinada rapidamente e cobrada rapidamente, em vez de uma legislação social complicada, a dos governos gregos e romanos. Com isso, houve de fato uma negação da cidade terrena. Diferentemente dos

antigos, que estetizaram a vida, os medievais, uma vez cristãos, passaram para a renúncia do mundo, quando não, da vida.

Antigos e medievais: para além das diferenças

Mas, com diferenças tão acentuadas entre antigos e medievais, a pergunta que surge é como os medievais – os cristãos – continuaram a ler os filósofos gregos e aproveitá-los para posturas e concepções de mundo tão díspares?

Há três elementos aí a se considerar: 1) cosmopolitismo, 2) filosofia da vida, 3) crítica social comportamental.

Como o estoicismo e o epicurismo e tantas outras correntes do período helenista, também o cristianismo se interessava em ser uma filosofia desligada das questões das obrigações dos indivíduos com governos e com a cidadania. É certo que alguns padres da Igreja, principalmente os primeiros, ainda gregos e não latinos, quiseram ver os cristãos fora da clandestinidade no âmbito do Império Romano.⁶ O célebre francês historiador da filosofia medieval, Étienne Gilson,⁷ insiste em destacar o trabalho dos “padres gregos” de apologia do cristianismo. Ele nos lembra de Melito, bispo de Sardes, que escreveu ao imperador romano Marco Aurélio, que foi um filósofo estóico, a respeito do erro da perseguição aos cristãos, que teria sido feita sem base na verdade, e que a doutrina cristã poderia muito bem ser a doutrina oficial do Estado Romano. Marco Aurélio (121-180) era liberal com os cristãos, mas não chegou a lhes dar atenção. Provavelmente via coisas esquisitas demais na doutrina. Todavia, o fato é que esse movimento de busca de legitimidade cívica para o cristianismo existiu. Durante algum tempo, os cristãos e os padres da Igreja acreditaram que, apesar de gozarem de garantias no Céu, era bom que saíssem da ilegalidade na Terra.

Um movimento desse tipo não mudou o caráter do cristianismo da noite para o dia. Durante muito tempo o cristianismo havia se mantido como doutrina clandestina, daqueles que já estavam sem pátria terrena, pois não se viam como elementos do Império. E mesmo quando se tornou doutrina oficial do Estado e formou a cabeça do então Santo Império Romano, seu caráter supranacional permaneceu durante muito tempo. “Dai a César o que é de César” e “o meu reino não é desse mundo” foram frases de Jesus que espelharam muito bem a nova

doutrina. É claro que esse cosmopolitismo era espiritual, e não materialista como o do período helenista tardio. Mas em termos de senso comum, os elementos básicos de ambas as mentalidades, a antiga tardia e a medieval nascente, tinham onde se articular. E também no plano filosófico apareceram ganchos, uma vez que a Antigüidade tardia viu reviver o platonismo, o que deu aporte filosófico menos materialista a alguns filósofos que, depois, foram utilizados, por exemplo, por Santo Agostinho.

Um segundo ponto em comum entre as filosofias do período helenista e o cristianismo se fez por obra de que o cristianismo era uma doutrina para a conduta pessoal. No limite, o cristianismo prometia a felicidade, o bem-estar. Era em outra vida, é certo, mas era uma doutrina com *telos*, como as filosofias helenistas. Estas queriam a *eudaimonia*, ou seja, a completude da vida como aquilo que teria chegado ao seu objetivo de se fazer próspera. Ainda que para os gregos a felicidade tivesse um componente estético, havia semelhança com os cristãos na medida em que estes diziam que tal completude só se daria se a vida vencesse a morte, como Jesus mostrou ser possível, uma vez que não subiu aos céus para viver com o Pai somente com sua alma, mas também com seu corpo. Aparar as arestas de tais doutrinas não era trabalho do senso comum, e se os filósofos preferiam uni-las em vez de só distingui-las, então ficou mais fácil ainda o surgimento de uma pedagogia capaz de formar o homem medieval culto como um homem capaz de integrar a postura religiosa cristã com a postura filosófica antiga.

Um terceiro ponto em comum, ainda que este realmente possa parecer estranho, é o fato de que algumas doutrinas, como a dos cínicos, por exemplo, implicavam a pregação pública, como o que fez São Paulo aos gregos e tantos outros súditos do Império. Além disso, os cínicos eram desapegados de bens materiais. Um Diógenes no barril poderia ser visto, aos olhos de estranhos tanto ao cinismo como ao cristianismo, como um “filósofo” de qualquer uma dessas doutrinas. De um modo geral, com a exceção dos cirenaicos – que praticaram um hedonismo radical e não o hedonismo comedido de Epicuro –, todas as doutrinas do período helenista advogaram que uma vida educada e com vistas à *eudaimonia* era uma vida simples. O sábio seria sempre aquele capaz de entender que é sobre as pequenas coisas que podemos exercer controle e, então, sermos

felizes, por não termos de passar por frustrações. O estoicismo deu ênfase a isso. E São Paulo, o apóstolo que cuidou da propagação da doutrina cristã, veio da região própria dos filósofos estóicos, toda a parte continental de frente para a ilha de Chipre, a Cilícia. Sua língua materna era o grego e, diferentemente dos apóstolos que acompanharam Jesus em vida, ele era estudado, havia freqüentado boa escola em Jerusalém, e tinha capacidade suficiente para acomodar sua formação inicial grega com suas necessidades de pregador, quando de sua conversão ao cristianismo. Sabe-se o quanto São Paulo, ele próprio dotado de força de vontade fenomenal, fez pela construção da Igreja Católica em termos da divulgação da doutrina cristã. Até hoje ficamos em dúvida diante do seu nome, se o retratamos como um guerreiro estóico ou se o retratamos como um mártir cristão. Nos dois casos, há o ponto comum da perseverança de propósitos e da capacidade de viver de modo simples.

A filosofia cristã de Santo Agostinho

Os historiadores tradicionais colocam Santo Agostinho (354-430) e Boécio (480-524) sob a rubrica de “filósofos medievais”. Há os que acrescentam que esses filósofos são os tristes protagonistas de uma época de decadência da filosofia enquanto pensamento livre e independente. Outros, na trilha da consagrada história da filosofia de Hegel, preferem ver o cristianismo como um dos degraus importantes da “história da subjetividade” e do “desdobramento da razão no mundo”. Segundo essa concepção, a individualidade no plano social, a intimidade no plano psicológico e a subjetividade no plano filosófico seriam instâncias que só vieram a se constituir nos tempos modernos porque as mentalidades foram alimentadas por séculos de cristianismo, uma religião tipicamente subjetivista.

Quando levamos a sério a história da filosofia de Hegel, não conseguimos não deixar de nos impressionar pela maneira como os medievais atuaram, e em especial o modo como Agostinho filosofou. Às vezes tão próximo de Platão⁸ e de outros antigos quanto da modernidade de Descartes e, ao mesmo tempo, como um cristão que não destoou em nada das características principais da filosofia medieval. A filosofia medieval é vista pelos historiadores clássicos que se dedicam a esse período como um pensamento que não tem outros problemas que não os

colocados pela teologia cristã. Em certa medida, isso não deixa de ser verdade. Mas tal afirmação não deve nos levar a acreditar que a filosofia desse período tenha sido subsumida à religião a ponto de entulhar resultados desinteressantes para a própria filosofia, independentemente de sua importância para a religião ou de sua estreita vinculação com o cristianismo. Um dos temas da filosofia de Agostinho foi “o problema do mal”. Colocado e abordado por conta de sua postura religiosa, ele foi equacionado de modo autenticamente filosófico.

O “problema do mal” foi motivado pela entrada da religião judaico-cristã na cena européia, mas os filósofos medievais, mesmo os mais religiosos, não o trataram segundo respostas rápidas, sacadas por doutrinas já elaboradas e fechadas. Herdeiro da idéia clássica de que a ética tem como meta a *eudaimonia*, Agostinho enveredou por esse trajeto, mas tratou tal problema a partir de um ponto de vista que implicava a consideração da vida subjetiva. E isso exatamente para poder considerar “o Mal”. Para um problema novo – o do mal – nada melhor do que estratégias e caminhos também novos. Essa regra da história da filosofia não foi desobedecida por Agostinho.

O que era o “novo” que Agostinho enfrentou e usou?

É necessário levar em conta que o mundo em que Santo Agostinho filosofou não contava com o cristianismo como uma doutrina mais ou menos sabida por todos, como é o nosso caso atual. Em nossos tempos qualquer pessoa no Ocidente, mesmo não sendo um cristão, tem um conhecimento razoável das principais histórias e regras da doutrina judaico-cristã. Mas Agostinho viveu em uma época de construção dessa doutrina. Foi um membro da Igreja, alguém da hierarquia eclesiástica, mas não devemos esquecer o quanto essa Igreja ainda não era senhora do mundo. Sua disputa de terreno com os pagãos, que tinham apoio das aristocracias mais ricas do Império Romano, e suas disputas internas a respeito não só de posturas doutrinárias, mas a respeito da relação da Igreja com os governos, trouxeram para a época de Agostinho um clima muitas vezes efervescente e tenso.

Tanto quanto na nossa época, nos tempos de Agostinho era possível encontrar vários e distintos motivos para alguém se tornar um cristão, mas, de

um modo relativamente diferente de agora, não raro esses motivos eram os mesmos que faziam uma pessoa ser pagã. Muitas vezes as regras típicas da mentalidade pagã eram a base da motivação para a conversão; e isso não no âmbito do povo deseducado e solto ao sabor do senso comum, mas entre pessoas educadas. O Imperador Constantino (280-337) se tornou cristão, nesta época, porque sonhou com uma cruz, e que venceria a batalha do dia seguinte sob tal signo. Mandou então seus soldados pintarem cruzeiros nos escudos e, de fato, venceu a batalha. Ficou encantado e impressionado com o “poder do deus cristão”, e aí se converteu. Na prática, portanto, tratou o “deus cristão” como entendia que podiam ser tratados “os deuses”, como qualquer outro romano, em um sentido politeísta e como patrono de conflitos entre mortais. Foi exatamente neste mundo que Agostinho viveu.

Escrever e aprofundar temas colocados pelo cristianismo era necessário. Agostinho era inteligente e culto, e via de regra os intelectuais acreditam que uma doutrina só se torna senso comum se alguns dos seus adeptos realmente investigam e respondem às indagações colocadas pela doutrina e às objeções que poderiam ser levantadas contra ela. E o modo como Agostinho entendia o cristianismo não o impedia de investigar por meio da razão. Ele admitia que alguns mistérios sempre seriam mistérios, e deveriam ser tomados como objeto da fé, mas, para se chegar a saber que um mistério é um mistério, a razão precisaria fazer o seu papel, levando o homem para o caminho da investigação filosófica. Agostinho não utilizava essa idéia apenas estrategicamente. Ele realmente precisava responder às questões que se colocou – era uma investigação pessoal.

O mal

O “problema do mal” o importunava não só por questões doutrinárias da fé cristã, mas especialmente por causa de seu passado, o de adepto da seita dos maniqueus, os seguidores de Mani (daí o termo maniqueísmo). Eles haviam dado um tratamento especial para “o Mal”, e Agostinho, tentando uma severa autocrítica, procurou equacionar essa questão de uma maneira que ele entendia ser mais correta, afinada com os Evangelhos.

Inexistente no mundo antigo, “o problema do mal originário”, presente na teologia judaico-cristã, trouxe um novo rumo para a filosofia. Principalmente pela razão de que tal mal vinha junto com a afirmação, também estranha aos antigos, de um deus único e todo-poderoso que, enfim, poderia simplesmente não ter de aturar qualquer mal. Muito menos deveria ele, como o “todo-poderoso”, tê-lo inventado. Esse foi um dos principais problemas enfrentados por Santo Agostinho. Sua solução o colocou em sintonia com novas aspirações e novas interpretações do mundo, nova forma de direcionar a filosofia. Como foi o encaminhamento que deu a tal problema?

Agostinho⁹ nasceu na África romana. Mesmo sob controvérsias, foi indicado como bispo da cidade portuária de Hipo (hoje é a cidade de Annaba, na Argélia). Não era rico nem vinha da zona urbana. Mas teve boa educação, ajudado por um vizinho. Usava o latim como idioma, e embora não tivesse nunca se aperfeiçoado no grego (nem fosse conhecedor do hebraico) era capaz de entender esse idioma. Enfim, tinha nas mãos bons instrumentos para a época. Leu Cícero e o neoplatonismo de Plotino, integrando-os ao seu modo de absorver o cristianismo. Durante 34 anos cumpriu a função de bispo e se ocupou diligentemente da tarefa não só de pároco, mas de filósofo cristão e escritor. Ainda que o foco de seus escritos tenha sido alterado durante todo esse tempo, o modo primeiro pelo qual ele tratou a questão do mal foi inovadora – não só para ele e para os de seu tempo.

Antes de sua conversão ao cristianismo, Agostinho havia sido seguidor da seita (herética) de Mani. Os maniqueus tinham uma forma especial de lidar com o mal. Falavam em dois princípios para o mundo: o Mal e o Bem, comentados como os princípios da luz e da escuridão, e os associavam a partes do corpo e às atividades correlatas de tais partes. O mal estaria associado às partes inferiores do corpo e, portanto, o sexo estaria ligado ao que a seita de Mani considerava como estando na escuridão. Quando Agostinho se tornou cristão e passou a escrever e a pensar no cristianismo com instrumentos neoplatônicos, ele podia falar em “mundo material” e “mundo espiritual”, e com isso conseguia se desprender da cultura do helenismo tardio, amplamente materialista, mas não encontrava no pensamento de Platão todos os instrumentos de que precisava para lidar com as novas questões. O mal era algo realmente novo.

Novo? Em que sentido? No de sua relação com o fato de no mundo cristão existir um deus único, criador de tudo, e de esse deus não ser indiferente aos homens, de funcionar para eles como pai. Como explicar o mal em um mundo gerado pelo Pai, bom, poderoso e criador? Afirmar a desobediência de Eva poderia apenas contar a respeito do acontecimento que marca a presença do mal. Mas, sendo ou não tal narrativa um mito, ela não explica o mal, ela apenas descreve uma desobediência. Agostinho elaborou uma explicação filosófica para o mal, sem, é claro, desrespeitar as novas regras postas pela cosmovisão judaico-cristã que ele havia adotado.

É possível de se imaginar o quanto a proposta de tese agostiniana sobre o mal foi inovadora se lembrarmos que ele a escreveu em um mundo herdeiro de um helenismo cuja cosmovisão era a do todo organizado, necessário e determinista. Pois Agostinho trouxe na sua tese um elemento completamente inédito: a liberdade da vontade – a boa vontade e a má vontade.

Ele descartou a visão dos maniqueus, e também a do neoplatonismo de Plotino, que davam ao corpo responsabilidade pelo mal. Agostinho usou do elemento *vontade* para equacionar o problema do mal (natural e moral). Sua argumentação se fez sobre três pilares, respectivamente em metafísica, filosofia da história e psicologia metafísica articulada a uma espécie de cosmologia. Sua primeira tese diz que o mal é uma privação e, assim, é um erro tomá-lo como tendo existência absoluta. Sua segunda tese advoga que o mal se faz em episódios, mas que quando tomamos o todo da criação divina e seus desdobramentos, não encontramos o império do mal. Sua terceira tese diz que o mal moral, que resulta no pecado e na punição que sofremos, advém da livre escolha racional humana. As três teses são mutuamente dependentes.

Quantificando metafisicamente o mal, vendo-o como privação, como falta de algo, isto é, imperfeição, ficou fácil para Agostinho torná-lo contingente. Tornando-o contingente, não precisou de um otimismo ingênuo para lançar mão de uma filosofia da história otimista, pois se o mal é a falta de algo, é então algo episódico (a falta de algo não pode ser falta eterna, tem de ser apenas parte do todo), e quem ficasse só em episódios esparsos jamais poderia, de fato, falar do poder divino, que é um poder total sobre o todo. Essas duas teses são coroadas e

ao mesmo tempo fundamentadas pela idéia da liberdade da vontade humana, a vontade que delibera racionalmente, que escolhe segundo parâmetros exclusivos do indivíduo. Por mais que Aristóteles tenha imaginado uma ética que deveria funcionar como “a arte do bem deliberar”, ele jamais conferiu ao indivíduo tamanha liberdade em ações, tamanha responsabilidade articulada a questões de consciência, como o fez Agostinho. A figura da “boa vontade” ganhou aqui espaço psicológico e de ação no mundo, algo impossível de ser pensado pelos antigos.

O “eu” agostiniano e a vontade

Agostinho inventou algo que, talvez, seja muito mais importante que qualquer outra invenção tecnológica de nosso tempo. Ele inventou o “eu” – a noção de “eu” que perdurou durante muito tempo, e que, de certo modo, ajudou na construção da noção de sujeito que construímos na modernidade. E ele fez isso ponderando a respeito do dualismo da concepção platônica. Contra o neoplatonismo que ele aprendeu, ele criou a noção de “eu”.

Platão e Aristóteles nunca separaram razão e eu. A concepção de alma ou *psyché* de Platão, aquela da imagem da biga de dois cavalos mostra isso. Um cavalo funciona como espírito e coragem, e segue a trilha, outro cavalo funciona como rebelde e é facilmente seduzido por tendências vindas do desejo, que o fazem não seguir a trilha e, além disso, parecer meio surdo quanto às ordens de comando, e por fim há o terceiro elemento, o cocheiro da biga, que é a razão, e deve harmonizar os dois cavalos para que a biga possa seguir seu caminho em velocidade razoável e sem se perder. Platão não põe uma instância, no interior da alma, que assista esses três elementos atuando. Vontade e razão não se separam, se é que se pode falar de vontade nesse caso. No entanto, Agostinho teve de levar em conta o preceito cristão da autonomia da vontade. Ele tinha de imaginar uma alma montada a partir dos ensinamentos dos apóstolos, ou seja, uma alma com razão, paixões e coragem, mas também com vontade livre, e livre em um sentido especial: a vontade deveria ser consciente, de modo a podermos falar em responsabilidade e culpa de atos tomados por cada um.

A biga de Platão pode permitir que responsabilizemos o cocheiro, caso a biga fique descontrolada e atropela alguém. Responsabilizamos o cocheiro por

causa de sua incompetência no trânsito. Ele não soube harmonizar os dois cavalos e, enfim, a biga não andou por onde deveria andar, saiu dos trilhos e pegou alguém na calçada. Mas esse tipo de responsabilização não é a responsabilização moderna. A responsabilização moderna deve muito mais ao cristianismo do que esta responsabilização pagã.

No caso da biga, uma vez vista por Platão, quando ela atropela alguém na calçada, isto tem de ser explicado pelo fato de que na disputa entre os dois cavalos, um foi mais forte ou ambos criaram uma situação desastrosa e o cocheiro não conseguiu a harmonia esperada. Criamos aí uma teoria da ação em que o resultado é uma soma de vetores. Razão, paixão e coragem seriam os vetores e, no caso do desastre, a alma seguiu um resultado vetorial infeliz. Então, cada alma estaria em movimento segundo uma resultante vetorial. Haveria responsabilidade na condução da biga, é claro. Haveria punição para quem a conduzisse mal na cidade. Mas não haveria culpa, no sentido moderno do termo, pois no sentido moderno do termo a culpa envolve o querer. Pois o pecado – algo próprio dos modernos – envolve a decisão, o querer e, portanto, a vontade.

Em outras palavras: o grego detinha uma concepção de responsabilidade que implicava certa passividade, e isso está em acordo com sua concepção do que é o cosmos. A palavra cosmos quer dizer “o todo organizado e belo”, e se coloca em contraste com a palavra caos. O cosmos é o fim do caos. Ora, os modernos, em boa parte por causa da doutrina judaico-cristã, falam em plano divino, em ordem do universo gerada por Deus, mas mantêm a idéia de que cada ato do ser humano possui algo de não passivo, de ativo. Cada ser humano é ser humano na medida em que decide e diz “quero” ou “não quero”. Este “eu” que escolhe não era visto por Santo Agostinho como um ato de intersecção de forças psíquicas. Ele ganhou o caráter de instância decisória; foi identificado com algo que, na imagem platônica, não aparece, que é a vontade decisória.

Agostinho não podia tratar os erros humanos como erros de direção da biga. Mas, se adotasse a teoria de Platão, a descrição do homem que teria em mãos não seria coadunável com a descrição exigida pela doutrina dos apóstolos. Ele precisou considerar os atos de uma alma que podia não agir de um determinado

modo e, no entanto, intencionalmente agiu daquele modo. Agostinho tinha de trazer para a cena algo como aquilo que entendemos como “eu”.

O “eu” seria não aquele que diz “penso, e sei que penso”, mas aquele que diz “quero, e sou eu que quero” (ou, talvez, quero, e sei que quero). Quando eu quero, sou eu que quero. Aristóteles não considerou em sua concepção de vontade algo além das partes racionais da alma. Mas Agostinho parece ter considerado uma vontade além de tais partes. Criando a noção de vontade como a parte de desejos racionais e de paixões, ele não viu o “eu” como o resultado de forças psíquicas, e sim uma alma que tem um núcleo superior, que é a instância decisória. Esta instância é a vontade. Na sua abordagem, é pelo poder de decisão que cada um de nós se vê como um “eu”. Ele afirma claramente isso na sua obra chamada *Livre-arbítrio*:

Nada há que eu esteja consciente, tão segura e intimamente, quanto o de que tenho uma vontade e que sou movido por ela em direção a usufruir de alguma coisa. Pois não posso, absolutamente, encontrar algo para chamar de meu propriamente se a vontade, pela qual quero e não quero, não é minha. E assim a quem deve der atribuída a responsabilidade, senão a mim mesmo, quando eu faço algo de mal por vontade?¹⁰

Assim, Agostinho se posicionou entre dois focos da história do pensamento em relação à *akrasia* (a fraqueza da vontade), o da tradição vinda de Platão e o da doutrina de Pelágio, um pregador vindo da região dos setores britânicos do Império Romano.

Sócrates havia negado a existência da *akrasia*, a impossibilidade de o agente acrático existir.¹¹ Ninguém teria “fraqueza da vontade”. Na verdade, todos escolheriam a partir de determinantes intelectuais, por meio das informações e saberes que possuiriam, e as decisões infelizes não deveriam ser atribuídas a um tropeço da vontade, e sim a uma avaliação intelectual errônea a respeito de prós e contras. Platão e Aristóteles, ainda que cada um a seu modo, divergiram de Sócrates e consideraram, sim, a possibilidade de a própria vontade fraquejar, atribuindo a outros elementos, para além ou para aquém do conhecimento de causa, as decisões infelizes e as mudanças de rota de um indivíduo – as mudanças

de rota e as decisões que não lhes seriam as melhores ou as mais corretas. Essa era a tradição grega para tratar a vontade, e ela não vinha sem dado forte, que poderia encapsulá-la, ou seja, a idéia grega a respeito do determinismo e *necessitarismo* do cosmos.

Pelágio (354-420/440) divergia pouco de Agostinho. Sua doutrina a respeito da liberdade da vontade humana e da responsabilidade de cada homem a respeito de suas decisões era semelhante à de Agostinho. Mas, na medida em que radicalizou tal postura, chegando mesmo a levar a elite romana – que o escutava e que estava avaliando se valia a pena ou não se tornar cristã – a acreditar que o pecado original e as determinações da graça divina eram menos decisivos do que poderiam parecer, ganhou um adversário em Agostinho. O objetivo agostiniano era o da busca de um termo mais adequado para admitir a fraqueza da vontade e responsabilizar o homem pelos seus atos, sem ferir a doutrina do pecado original e do poder de destino da graça de Deus. Esses debates deram vitória posterior a Agostinho, pois em 529 a Igreja declarou o pelagianismo uma heresia.

Mentes iluminadas

Esse enriquecimento da personalidade individual e da vontade, em Agostinho, o conduziu para a construção de uma antropologia distinta da dos antigos (se é que se pode falar em antropologia no pensamento antigo). Todavia, com Agostinho a filosofia passou, sim, a ter a preocupação com o “retrato do homem”, com uma descrição da sua psicologia em associação com sua alma (alma e psique não estavam necessariamente articuladas no pensamento antigo). Apareceu aí, então, uma nova filosofia da mente e uma concepção de linguagem especial.

Agostinho defendeu a idéia da comunicação entre mentes, independente das palavras e mesmo de gestos. A mente daria os significados às palavras. Por isso mesmo, haveria uma espécie de “comunicação verdadeira” entre mentes. Uma comunicação baseada em profunda empatia, possível por causa dos laços de amizade. E que não se pense que isso carregava Agostinho para o campo exclusivamente místico. Ele apenas se locomovia em um novo campo, em que a

vida “voltada para si” havia recebido um sentido especial, e a amizade no interior de uma comunidade intelectual tinha alcançado uma conotação diferente da amizade proposta pela filosofia antiga. Agostinho evocava em favor da sua concepção de mente e linguagem as experiências corriqueiras, que passamos quando dizemos que sabemos o que um amigo está pensando ou sentindo, mesmo que não tenha dito uma palavra ou, melhor, exatamente por não ter dito nenhuma palavra.

Essa instância subjetiva, assim pensada com tantas prerrogativas, poderia já ser vista como um protótipo de “eu cartesiano”. De fato, quando Descartes apresentou sua metafísica, não deixou de dizer que Agostinho havia passado pelo mesmo caminho que ele. Todavia, Agostinho não viu na afirmação do *Cogito* nenhuma descoberta do tipo da alcançada na modernidade, por Descartes; não era algo a ser comemorado no âmbito da ontologia ou da epistemologia como foi comemorado pelos modernos. É certo que ele tomou as verdades matemáticas como de maior valor que as informações provindas dos sentidos, como Descartes. Sua visão de enunciados do tipo analítico ou do tipo dos da geometria não era tola. Mas não tomou o caminho de Descartes, não elegeu o *Cogito* como base da certeza, pois não entendia que isso fosse necessário. Seu platonismo o fez seguir para outra direção. Sua epistemologia descartou as sensações para privilegiar o conhecimento como atividade mental, mas não como atividade que poderia se encerrar em uma mente. O conhecimento não poderia ser algo estático, alcançado por aquele que conhece. E o conhecimento das coisas do mundo externo viria junto com o fato de se saber que quem conhece sabe que é aquele que conhece.

O conhecimento seria um processo de crescimento na relação com Deus. As pessoas capazes de perseguir a verdade não estariam sozinhas, teriam Deus ao lado delas, e a felicidade poderia muito bem ser alcançada mesmo na incompletude do saber, na impossibilidade de agarrar a verdade de modo completo. Nesse caso, o conhecimento dependeria, sim, da graça divina sobre o homem, e de uma espécie de iluminação. A doutrina religiosa, nessa hora, lhe veio em socorro. Ele realmente precisou dessa saída. Era o que estava nas mãos de Agostinho para que ele pudesse acreditar que a tradição cética, que tomou conta da velha Academia de Platão e cuja doutrina lhe havia chegado, não podia ser páreo para um confronto com suas teses.

Agostinho enfatizou em sua epistemologia o instrumento que os antigos não tinham: a concepção de amor tomada à base da empatia. Ele insistiu que ninguém se aproximava de Deus andando, mas por meio do amor. A experiência com o divino estaria para além da intelectção. Mas, de modo algum, isso significava uma postura não reflexiva. Deus poderia muito bem ser abordado de modo negativo, por uma série de enunciados sobre o que Ele não é, e isso seria o suficiente para se chegar ao máximo de conhecimento a ponto de se saber que se está diante de um mistério – o mistério que reclamaria a presença da fé e da religião.

Boécio: mais uma equação para o novo mundo

Agostinho escreveu *A Cidade de Deus* motivado por um acontecimento a que, não raro, nossa história da filosofia não dá a importância que merece: o da reclamação do paganismo quanto à adoção pelo Império Romano da religião cristã. Em 410 a tribo bárbara dos Godos entrou vitoriosa em Roma e saqueou a cidade. Não foram poucas as vozes que atribuíram o feito ao fato de Roma ter abandonado o culto dos deuses tradicionais e ter adotado o cristianismo. Foi em meio a essa situação, e para responder a essa acusação, que Agostinho escreveu *A Cidade de Deus*.¹²

Estabelecendo nesta obra duas cidades celestes, a do Bem e a do Mal, a dos bem-aventurados e a dos anjos revoltados, ele as colocou em relação com uma terceira cidade, a terrena. Esta, por sua vez, sofre como vítima de três males: nela todos são mortais; nesta cidade pode haver o desapego a Deus e, portanto, ao bem supremo; na cidade terrena há a fraqueza da vontade, espelhada de modo claro no pecado original, na obediência ao que é carnal e não ao que é espiritual. A adoração à materialidade, como os pagãos estariam fazendo, e o elogio a ela por parte dos seus filósofos seriam de fato os grandes erros do mundo antigo. O livro é menos filosófico e mais teológico, e a questão do mal não tem mais o tratamento dado por Agostinho no início de sua carreira, como um elemento de investigação filosófica. Mas isso não significa que a intelectualidade que poderia se imaginar seguindo o cristianismo estava satisfeita com as duas maneiras com que ele tratou o tema do mal, a maneira filosófica e a teológica. Por isso, em outros filósofos da época o problema do mal foi retomado.

Não foi difícil para um homem culto como Boécio, uma vez na prisão, colocar para si a questão do mal. Abordado de modo teórico por Agostinho, ainda que motivado por razões pessoais, em Boécio o problema surgiu de maneira tensa, própria de quem espera a morte com data marcada. Boécio não a formulou com pompa, mas de modo simples: como é possível o Mal diante da existência de Deus? Todavia, a forma dialética lhe era conhecida, e então a pergunta simétrica também lhe veio à mente: e se Deus não existe, de onde vem o Bem? As respostas todas de Boécio na prisão não poderiam ser dadas a um homem da sua cultura senão pela própria filosofia.

Foi o que ocorreu. Ele trouxe como personagem de seus escritos a Filosofia.¹³ Ela apareceu em sua cela para o seu consolo, em forma de mulher. Faltavam pedaços na roupa da Filosofia, uma vez que este era o tempo em que ela aparecia sob as disputas de várias escolas. O helenismo tardio estava bem absorvido por Boécio e, então, ele não viu a Filosofia de outra maneira que não a da mulher que perdeu algumas tiras do vestido, por obra das disputas entre os vários socratismos. Mas isso não a impediu de lhe responder com maestria.

A Filosofia lhe faz entrar pelo problema que já fora o de Agostinho: a relação entre a vontade livre individual do homem e a supervisão de Deus que, enfim, é a sua presciência. Além disso, a Filosofia dá lições a respeito da relação entre destino e providência que, em certo sentido, é a outra face da mesma moeda em que, do lado inicial, estão vontade e presciência.

Determinismo e liberdade haviam sido o tema do debate que permitiu as sutis distinções entre epicuristas e estóicos. Eis o tema novamente em pauta, mas agora provocado pela entrada do deus judaico-cristão. Estóicos e epicuristas tiveram de resolver questões relativas à responsabilidade individual em um mundo que, para ambos, era material, físico, e que em uma visão comum levaria ao reducionismo e ao fim da possibilidade da liberdade – o que é contra-intuitivo e, portanto, sempre um argumento contra os materialismos. Como Agostinho, Boécio tinha de resolver esse problema para poder explicar a convivência, no mesmo mundo, de Deus e do Mal. Além disso, teria de resolver a questão de como podemos falar em vontade humana livre se o mundo é, enfim, um produto das

mãos do pai, do criador único que, uma vez sendo único e criador, teria feito o mundo segundo um plano – o plano de Deus.

A solução da Filosofia para o problema é comunicada a Boécio: é correto falar em dois mundos de ordens diferentes. A providência é a ordem do mundo enquanto o que se faz no pensamento de Deus. A inteligência divina em seu exercício atemporal estabelece todo o plano do mundo. E o pensamento de Deus é, enfim, sua ação – ação de Deus que é, então, o acontecimento atemporal do mundo. Por sua vez, o destino é o acontecimento temporal do mundo. Trata-se da ordem do mundo enquanto o que ocorre com elementos distintos, dando a cada coisa seu canto e percurso. Por obra do destino há a diversidade e a contingência. No entanto, o destino está também no plano divino da providência, funcionando a serviço dela, pois a providência é atemporal e capta o mundo todo em um só golpe.

Criando uma distinção metafísica, a personagem da obra de Boécio, a Filosofia, deu a solução para seu problema. Ou seja, o fato de Deus saber de tudo aquilo que nós, no mundo, chamamos de passado, presente e futuro não tem de trazer a necessidade, pois Deus, ao saber o que sabe, sabe de um só golpe, sem que tudo que sabe tenha de estar no presente ou no futuro ou no passado. Não faz sentido temporalizar o pensamento de Deus. O homem que vê a chuva e a toma como necessária, uma vez que as nuvens estão carregadas, e vê um pedaço de bolo que poderia comer, mas que não come, e então imagina ter quebrado o que seria um determinismo, está correto ao pensar assim. Mas não está correto ao imaginar que Deus, pensando toda essa situação, estaria comandando em forma de seqüência causal tudo isso. A seqüência causal temporal é da nossa experiência, ela não ocorre no mundo na medida em que este mundo é o plano divino, aquilo que, para Deus, se dá em um mesmo tempo, ou melhor, sem tempo algum.

Essa solução metafísica de Boécio não se fez estranha diante da maneira teológica de Agostinho lidar com o mesmo problema. E Agostinho alimentou a visão católica. Boécio e Agostinho deram instrumentos para tirarmos da discussão a questão da relação de Deus com a previsibilidade. Deus não deveria ser pensado nesta relação, pois Deus seria provedor, não previsor. O deus católico se fez como o que provê.

Bibliografia citada

AGOSTINHO. As confissões. Trad. Angelo Ricci. *Santo Agostinho*. São Paulo: Abril Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

_____. *A Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1990.

ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1993.

BOETHIUS. *The Consolation of Philosophy*. W. V. Cooper. London: J. M. Dent, 1902. (The Temple Classics).

BREHIER, E. *História da Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1977/80, 7 volumes.

CHADWICK, H. *Augustine – a very short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

CHÂTELET, F. *História da filosofia*. De Platão a Santo Tomás de Aquino. Lisboa: D. Quixote, 1995.

DAVIDSON, D. How is Weakness of the Will Possible? In: *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

GILSON, E. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GRADE, A. S. (org.). *The Cambridge Companion to medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

GRAHAN, D. (org.). Vlastos, G. *The Presocratics*. Studies in Greek Philosophy - I. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

HARRISON, C. *Augustine – Cristian Truth and fractured Humanity*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2000.

LIBERA, A. *A filosofia medieval*. Trad. Lucy Guimarães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LUSCOMBE, D. *Medieval Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

ZABALA, S. (org.). Rorty & Vattimo. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. e Eliana Aguiar. *O futuro da religião*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

¹ Este capítulo pode ser aprofundado a partir de: A. S. Grade (org.), *The Cambridge Companion to medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. E também: D. Luscombe, *Medieval Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2004; E. Gilson, *O espírito da filosofia medieval*, São Paulo, Martins Fontes, 2005.

² Como está explicado no primeiro capítulo.

³ O leitor não perde se consultar, neste assunto, Julia Annas, *The Morality of Happiness*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 48-9 e seguintes.

⁴ Agostinho fala disso em *A Cidade de Deus*. O tema da cidade se impôs, uma vez que vários romanos viram na derrota da cidade diante dos bárbaros, em 410, uma resposta dos deuses pagãos por eles terem sido abandonados em função do deus judaico-cristão.

⁵ A expressão é utilizada por Richard Rorty para caracterizar a novidade do cristianismo. O pensamento de Rorty sobre a religião pode ser visto, entre outros lugares, no livro em conjunto com Vattimo: *O futuro da religião*, organizado por Santiago Zabala.

⁶ Essas relações também foram preocupações de Santo Agostinho, diante de massacres de cristãos contra pagãos.

⁷ E. Gilson, *A filosofia na Idade Média*, São Paulo, Martins Fontes, 2007, pp. 16-7.

⁸ Agostinho não tinha acesso às obras de Platão como temos hoje, mas conhecia algumas e, sem dúvida, foi leitor do neoplatonismo de Plotino (354-430), um filósofo de Licópolis, no Egito, que estudou em Alexandria. Quando se estabeleceu em Roma, passou a ensinar a doutrina de Platão. Foi mestre de Porfírio (232-304), que não só escreveu uma sua biografia com vários comentários às obras de Platão e Aristóteles. Porfírio foi traduzido por Boécio, e bem mais tarde, na Idade Média tardia, alguns de seus livros foram manuais nas universidades então nascentes. Para mais sobre esses filósofos, o leitor pode consultar: E. Brehier, *História da filosofia*, São Paulo, Mestre Jou, 1977/80.

⁹ Seguimos aqui neste capítulo dois textos de Agostinho, em português, que estão na coleção *Os Pensadores: As confissões e o De Magistro*. Agostinho. Trad. Angelo Ricci. São Paulo, Abril Cultural, 1987, Coleção *Os Pensadores*. Para complementar estudos desses textos o leitor pode ver: C. Harrison, *Augustine – Cristian Truth and fractured Humanity*, New York and Oxford, Oxford University Press, 2000.

¹⁰ Apud T. Irwin, *The development of ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 401.

¹¹ As discussões sobre *akrasia* podem ser acompanhadas como tema da filosofia contemporânea, articulada com os antigos, a partir do belo e seminal artigo de Donald Davidson: *How is weakness of the Will possible?*, em *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980. ¹² O leitor pode acompanhar aqui a publicação da Vozes: Agostinho, *A Cidade de Deus*, Petrópolis, Vozes, 1990.

¹³ Boethius, *The Consolation of Philosophy*. W. V. Cooper. London, J. M. Dent, 1902. (The Temple Classics). Utilizei a versão posta na Internet pela Universidade de Virginia: <<http://etext.virginia.edu/latin/boethius/boephil.html>>

O Autor

Paulo Ghiraldelli Jr. possui graduação em Filosofia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2009), graduação em Educação Física pela Escola Superior de Educação Física de São Carlos (1978), mestrado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1995), mestrado em Educação: História, Política, Sociedade pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1987), doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2001) e doutorado em Educação: História, Política, Sociedade pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1989). Conseguiu seu pós-doutorado em Medicina Social (Estudos em Subjetividade), com estudos em subjetividade, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Aposentou-se pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e atualmente é pesquisador do Centro de Estudos em Filosofia Americana (CEFA). Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: história da filosofia, filosofia antiga, moderna e contemporânea, filosofia e história da educação, filosofia americana e pragmatismo, e em especial com autores como Platão, Sócrates, Marx, Escola de Frankfurt, Nietzsche, Richard Rorty, Donald Davidson, Foucault, Peter Sloterdijk e Giorgio Agamben.

Site do autor: <http://ghiraldelli.pro.br/>